



62

No 7500. 17







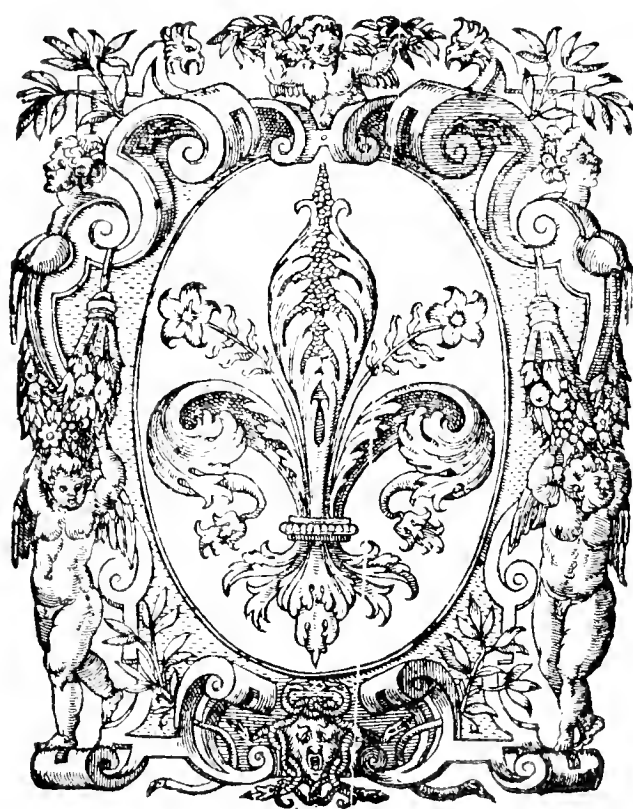


# DOCTORIS GRANATENSIS

Regia Conimbricensi Academia primarij

*Prima pars summa Theologiæ de Deo Vno & Trino.*

*Opus de nouo in lucem editum, & à mendis, quàm  
accuratissimè repurgatum.*

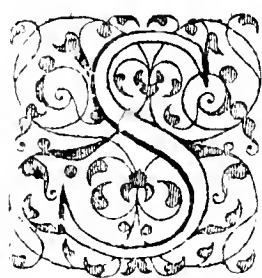


Sumptibus Horatij Cardon.

CVM PRIVILEGIO




## LECTORI OPTIMO.




CIRE fortasse cupiet Benignus Lector, quæ sit in hoc opere consilij nostri ratio, & cur à prolixiori commentandi, ac disputandi methodo, quam hætenus tenuimus, ad contractionem scribendi formam transferamur, & intermissa rerum moralium tractatione, ad Quartum sententiarum pertinente, ad speculativas quæstiones in Primo sententiarum contentas remigremus. Variæ profectò me in hoc consiliij rationes impulere, quas conicere tam facilè cuique erit, quàm mihi recensere superuacuum. Hoc tantùm dico, eum, qui publicum agit Theologiæ professorem, quamuis nec labori, nec studio vnquam parcat, vix posse eadem semper opera lucubrare, aut semper eosdem fœtus parturire, sed oportere, vt nunc ad hæc, nunc ad illa studia curas suas partiatur, partim vt legendi muneri satisfaciat, partim vt precantium votis respondeat, partim vt occurrentium negotiorum difficultates expediat. Quare cum sentiam ætatem suam iam ad occasum festinare, & vitæ periodum mihi posse breuem superesse, operæpretium mihi visus sum esse facturus, si in vno semper opere, quod longiores moras postulat, cunctabundus non hærerem, sed alia, quæ faciliores habent exitus, pro opportunitate temporis maturarem: ne dum incepta molior, nonnulla, quæ sunt apud me pene absoluta, aut diutius morentur, aut omnino moriantur. Vnde quamuis animus mihi sit tomos de Sacramentis absoluerè, & ante illos, opus de Religione, cui vltimam manum iam adhibeo, in lucem promere. Interim tamen volui has lucubrationes edere, quæ ex quotidiano legendi munere mihi paratiores videbantur: & ab illis totius doctrinæ Scholasticæ, & speculatiuæ summam breuiori stylo, quam hætenus sequutus sum, feliciter auspicari: exploraturus an ea res iucunda pariter, & fructuosa Christianæ reipublicæ euadat. Nam si intellexero meum in hac re laborem non inutiliter collocatum ab omnibus iudicari: pergami alacrior, & successiuis saltem horis quanta potero contentione in hoc opus incumbam, vt fauente Numine paulatim absoluator, & in publicam vtilitatem euulgetur. Et sicut noster operi labor non deerit, ita spero haustas è cælo vires non esse labori defuturas, præsertim illorum precibus, qui ex nostris studiis fructum aliquem consequuntur, à summo Deo exoratas.



# A P P R O B A T I O.

 **M** **N** **I** **A**, quæ in his libris de Deo Trino & Vno à præstantissimo Doctore Theologo, Patre Francisco Suares, Conimbricensis Academiae primario professore ex sacra Religione societatis I E S V ventilantur: solita eruditione sunt plena: quæ præsertim in hoc opere tanta est, quanta in re nimis difficili, summæque Theologica excogitari potest. Quare divinæ Scripturæ sensum interpretando, sacrorum Conciliorum definitiones explanando, sanctorum Patrum placita eruendo, non solum nihil dissonum, sed potius multa & rationi, & sacrarum literarum veritati consona adducit, tanto viro, tantæque industria, tanto denique ingenio digna, ita ut nihil amplius in hoc argumento desiderari posse videatur. Quare valde dignum æbitror opus, quod in publicam totius Ecclesiæ utilitatem excudatur. Olysiptone in conuentu S. Francisci de Enxobregas. Anno Domini 1607.

*Fr. Ludouicus ab Angelis.*

 **E** **G** **O** **A**ntonius Mascharenhas societatis Iesu in Lusitania Prouincia prouincialis facultate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre Nostro Generali Claudio Aquauina, facultatem concedo ut hæc Prima pars summæ Theologiæ de Deo Vno & Trino, à Patre Francisco Suario societatis nostræ sacraque Theologiæ Doctore & in Conimbricensi Academia primario professore composita, & eiusdem societatis grauium doctorumque hominum iudicio approbata, typis mandetur. In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas sigilloque nostro munitas dedimus Olysiptone 1. die Maij, anno Domini 1607.

Antonius Mascharenhas.

# SVMMA PRIVILEGII

à Christianissimo Galliarum  
Rege obtenti.

**H**ENRICI IV. Galliaë, & Nauarra Regis Diplomate cautum est, ne quis in suo regno, aliisve locis ditioni suæ subiectis, intra proximos annos decem, à die impressionis prima inchoandos, excudat, vendat, excudendum, vendendumque quouis modo, ac ratione conetur librum qui inscribitur, Prima pars summæ Theologiæ de Deo Vno, & Trino, à Patre Francisco Suarez Societatis IESV, præter Horatium Cardon Bibliopolam Lugdunensem, aut illos quibus ipse concefferit: sub pœnis Originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis 30. Iulij anno 1607.

De mandato Regis,

*Signatum,* DE LA FON.

**H**Anc R. P. Francisci Suarez Theologi, è Societate I E S V, *Primam partem summae Theologiae de Deo, Uno, & Trino, & piam, & eruditam dignam censuimus, quæ prælo commissa publicæ utilitatis causâ in lucem ederetur.* Datum Lugduni die 30. Maij anni 1607.

CHALOM V. G. Lugd.

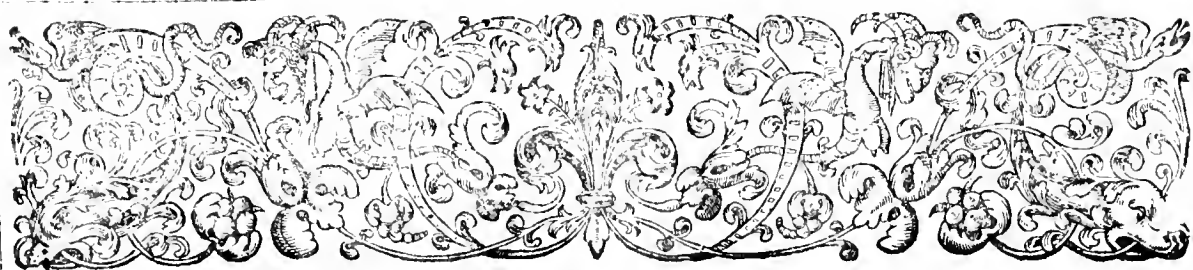
---

*FACULTAS R. P. PROVINCIALIS*

*Societatis I E S V in Prouincia Lugdunensi.*

**L**VDOVICVS RICHEOMVS Prouincialis Collegiorum Societatis I E S V, in Prouincia Lugdunensi, iuxta priuilegium eidem Societati à Regibus Christianissimis Henrico III. 10. Maij 1583. & Henrico IV. nunc regnante 20. Decembris 1606. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab eiusdem Societatis hominibus compositos, absque eorundem permissione imprimant: permittit Horatio Cardon Lugdunensi Bibliopolæ, vt librum qui inscribitur, *Prima pars summae Theologiae de Deo Uno & Trino*, à R. Patre Francisco Suarez Theologo Societatis I E S V, ad sex proximos annos imprimere, ac liberè diuendere possit. Datum Lugduni 30. Maij 1607.

RICHEOMVS.



# INDEX TRACTATVVM ET LIBRORVM QVI IN HOC OPERE CONTINENTVR.



## TRACTATVS PRIMVS.

<b>D</b> E Diuina substantia eiusque attributis in tres libros diuisus.	pag. 1.
Liber Primus de essentia & attributis Dei in communi.	pag. 3.
Liber secundus de attributis Dei negatiuis.	pag. 34.
Liber tertius de Attributis Dei affirmatiuis.	pag. 139.

## TRACTATVS SECVNDVS.

<b>D</b> E Diuina Predestinatione, & reprobatione in sex libros diuisus.	pag. 169.
Liber Primus de Predestinationis natura.	pag. 170.
Liber secundus de causis Predestinationis.	pag. 230.
Liber tertius de effectibus Predestinationis.	pag. 326.
Liber quartus de supernaturali Providentia circa reprobos.	pag. 347.
Liber quintus de Reprobatione.	pag. 358.
Liber sextus de Comparatione inter Predestinationem, & Reprobationem.	pag. 373.

## TRACTATVS TERTIVS.

<b>L</b> iber primus de Trinitate an in Deo sit.	pag. 383.
Liber secundus de Diuinitate trium Personarum.	pag. 412.
Liber tertius de Distinctione trium Personarum.	pag. 422.
Liber quartus de Vnitatem trium Personarum.	pag. 444.
Liber quintus de Relationibus & Notionibus.	pag. 469.
Liber sextus de Originibus, & actibus Notionalibus.	pag. 485.
Liber septimus de Proprietatibus & constitutione Diuinarum Personarum.	pag. 497.
Liber octauus de Persona Patris.	pag. 512.
Liber nonus de Persona Filij.	pag. 518.
Liber decimus de Spiratore.	pag. 542.
Liber undecimus de Persona Spiritus sancti.	pag. 557.
Liber duodecimus de Missione Diuinarum Personarum.	pag. 572.



# INDEX LOCORVM IN QVIBVS QVÆSTIONES, ET ARTICVLI PRIMÆ PARTIS

*D. Thoma in hoc Opere explicantur.*

## QVÆSTIO I.



**D**e sacra doctrina. In proœmio primi tractatus attingitur, & remittitur.

## QVÆSTIO II.

De Deo an sit.

Artic. 1. in tractatu primo lib. 1. cap. 1. num. 9.

Artic. 2. in eodem cap. num. 13.

Artic. 3. eodem cap. per totum.

## QVÆSTIO III.

Tract. 1. De Simplicitate Dei.

Artic. 1. lib. 1. cap. 4. num. 5. eiusdem tractatus.

Artic. 2. Ibidem.

Artic. 3. Eodem cap. 4. num. 4.

Artic. 4. Eodem lib. 1. cap. 2. & 3. & in 4. num. 3.

Artic. 5. lib. 1. cap. 4. num. 8.

Artic. 6. Eodem lib. cap. 8. num. 6. & toto cap. 10.

Artic. 7. lib. 1. cap. 4. num. 6.

Artic. 8. Eodem lib. cap. 5.

## QVÆSTIO IV.

Tract. 1. De Perfectione Dei.

Explicatur lib. 1. in cap. 8. per totum.

## QVÆSTIO V.

De Bono in communi.

Hæc remittitur in Metaphysicam.

## QVÆSTIO VI.

De Bonitate Dei.

Tract. 1. dicto lib. 1. cap. 8.

## QVÆSTIO VII.

Tract. 1. De infinitate Dei.

Artic. 1. lib. 2. cap. 1.

Artic. 2. Eodem cap. num. 7.

Artic. 3. & 4. Philosophis remittuntur.

## QVÆSTIO VIII.

Tract. 2. De existentia Dei in rebus.

Artic. 1. lib. 2. cap. 2.

Artic. 2. eodem cap. 2. præcipuè num. 8.

Artic. 3. eod. cap. num. 4.

Artic. 4. eodem cap. num. 8.

## QVÆSTIO IX.

Tract. 2. De Immutabilitate Dei.

Artic. 1. lib. 2. cap. 3.

Artic. 2. eodem cap. num. 6.

## QVÆSTIO X.

Tract. 1. De Æternitate Dei

Artic. 1. lib. 2. cap. 4. num. 2.

Artic. 2. eodem cap. 4. ferè per totum.

Artic. 3. eodem cap. num. 8.

Artic. 4. 5. & 6. Remittuntur in Metaphysicam.

## QVÆSTIO XI.

Tract. 1. De vnitare Dei.

Artic. 1. & 2. Remittuntur in Metaphysicam.

Artic. 3. lib. 1. cap. 6. per totum.

Artic. 4. eodem cap. 6. num. 2.

## QVÆSTIO XII.

Tract. 1. de Visione Dei.

Artic. 1. lib. 2. cap. 7.

Artic. 2. lib. 2. cap. 12. & 13.

Artic. 3. lib. 2. cap. 6.

Artic. 4. lib. 2. cap. 8. & 9.

Artic. 5. eodem lib. cap. 14. & 15. 16. & 17.

Artic. 6. lib. 2. cap. 19. 20. & 21.

Artic. 7. lib. 2. cap. 5. & cap. 17. & cap. 29.

Artic. 8. lib. 2. cap. 22. 23. 24. 25. 26. 27. & 28.

Artic. 9. eodem lib. 2. cap. 25. num. 8.

Artic. 10. ibidem.

Artic. 11. eodem lib. 2. cap. 30.

Artic. 12. & 13. Omittuntur.

## QVÆSTIO XIII.

Tract. 1. De nominibus Dei.

Artic. 1. lib. 2. cap. 31.

Artic. 2. lib. 1. cap. 9. & lib. 2. cap. 32. num. 4.

Artic. 3. eodem cap. 9. num. 3. & lib. 2. c. 32. nu. 2. & 3.

Artic. 4. lib. 1. cap. 10. 11. & 12. & 13.

Artic. 5. & 6. Remittuntur in Metaphysicam.

Artic. 7. lib. 1. cap. 9. nu. 12. & sequentibus.

Artic. 8. lib. 2. cap. 32. num. 15.

Artic. 9. ibidem.

Artic. 10. ibidem.

Artic. 11. eodem cap. 32. num. 22.

Artic. 12. lib. 1. cap. 14. per totum.



QVÆSTIO XIV.

Tract. 1. De scientia Dei.  
 Artic. 1. 2. 3. & 4. lib. 3. cap. 1.  
 Artic. 5. & 6. lib. 3. cap. 2. & 3.  
 Artic. 7. Omititur.  
 Art. 8. lib. 3. cap. 4.  
 Artic. 9. 10. 11. & 12. Omittuntur.  
 Artic. 13. Remittitur in duos libros de scientia Dei.  
 Artic. 14. & 15. Remittuntur in Metaphysicam.  
 Artic. 16. lib. 3. cap. 5.

QVÆSTIO XV.

Tract. 1. De Ideis.  
 Explicatur lib. 3. cap. 6.

QVÆSTIO XVI.

Tract. 1. De veritate.  
 Art. 1. 2. 3. & 4. Remittuntur in Metaphysicam.  
 Artic. 5. cum sequentibus lib. 1. cap. 7.

QVÆSTIO XVII.

De falsitate.  
 Remittitur in Metaphysicam.

QVÆSTIO XVIII.

Tract. 1. De vita Dei.  
 Artic. 1. & 2. Philosophis remittuntur.  
 Artic. 3. lib. 1. cap. 3.  
 Artic. 4. omittitur.

QVÆSTIO XIX.

Tract. 1. De voluntate Dei.  
 Artic. 1. lib. 3. cap. 6.  
 Artic. 2. eodem cap. à num. 2. præsertim. 8.  
 Artic. 3. cap. 6. num. 11. & 12.  
 Artic. 4. eodem lib. cap. 8. num. 9. & 10. quamvis præcipua disputatio circa illum articulum partim in Metaphysicam, partim in libros de Auxiliis reiciatur.  
 Artic. 5. In cap. 7. num. 12.  
 Artic. 6. cap. 8. num. 4. & sequentibus.  
 Artic. 7. cap. 9. num. 12. & præcipuè relinquitur in Metaphysicam.  
 Artic. 8. Attingitur in cap. 8. num. 10. & in libros de Auxiliis remittitur.  
 Artic. 9. in cap. 7. num. 5. & 6.  
 Artic. 10. cap. 6. num. 11.  
 Artic. 11. & 12. in cap. 8.

QVÆSTIO XX.

Tract. 1. De Amore Dei.  
 Pro hac quæstione dici potest. cap. 7. lib. 3.

QVÆSTIO XXI.

Tract. 1. De iustitia & misericordia Dei.  
 Artic. 1. & 2. Remittuntur in disputationem Specialem de Diuina iustitia.  
 Arti. 3. & 4. lib. 3. cap. 7. num. 15. & 16.

QVÆSTIO XXII.

Tract. 1. De Prouidentia.

Tota quæstio hæc comprehenditur in cap. 10. lib. 3. & lib. 1. de Prædest. cap. 18.

QVÆSTIO XXIII.

Tract. 2. De Prædestinatione.  
 Artic. 1. lib. 1. cap. 1.  
 Artic. 2. lib. 1. cap. 2. & sequentibus vsque ad finem libri.  
 Artic. 3. lib. 5. cap. 1. & toto lib.  
 Artic. 4. lib. 1. cap. 8. num. 9. 10. 11. & 12.  
 Artic. 5. lib. 2. toto.  
 Artic. 6. lib. 6. cap. 2.  
 Artic. 7. lib. 6. cap. 3.  
 Artic. 8. lib. 2. cap. 24.

QVÆSTIO XXIV.

Tract. 2. De libro Vitæ.  
 Comprehenditur lib. 1. cap. 20.

QVÆSTIO XXV.

Tract. 1. De Diuina Potentia.  
 Artic. 1. lib. 3. cap. 9.  
 Artic. 2. lib. 3. cap. 9. à num. 3.  
 Artic. 3. eodem cap. à num. 7.  
 Artic. 4. eodem cap. num. 22.  
 Artic. 5. & 6. eodem cap. à num. 24.

QVÆSTIO XXVI.

Tract. 1. De Diuina Beatitudine.  
 Comprehenditur in lib. 1. cap. 8. num. 8. cum dictis in Metaphys.

QVÆSTIO XXVII.

Tract. 3. De Processione diuinarum personarum.  
 Artic. 1. lib. 1. cap. 4. 5. 6. & 7.  
 Artic. 2. lib. 9. cap. 1. & lib. 11. cap. 5.  
 Art. 3. lib. 1. cap. 4. vsque ad 8.  
 Artic. 4. lib. 11. cap. 5.  
 Artic. 5. lib. 1. cap. 9.  
 Ad hanc quæstionē pertinet totus lib. 2. de Trinit.

QVÆSTIO XXVIII.

Tract. 3. de Relationibus diuinis.  
 Artic. 1. lib. 5. cap. 1.  
 Artic. 2. lib. 4. cap. 2. & 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8.  
 Artic. 3. lib. 3. cap. 1. 2. & 3. & lib. 5. cap. 8.  
 Artic. 4. lib. 5. cap. 2. 4. 5. 6. & 7.

QVÆSTIO XXIX.

Tract. 3. De Personis.  
 Artic. 1. lib. 1. cap. 1.  
 Artic. 2. eodem cap. 1. num. 6. 7. & 13.  
 Artic. 3. lib. 1. cap. 1. num. 8.  
 Artic. 4. lib. 1. cap. 3. & lib. 7. cap. 8.

QVÆSTIO XXX.

Tract. 3. De pluralitate Personarum.  
 Artic. 1. lib. 1. cap. 2.  
 Artic. 2. lib. 1. cap. 10.  
 Artic. 2. lib. 1. cap. 10. à num. 6.  
 Artic. 4. lib. 1. cap. 3.

QVÆSTIO XXXI.

Tract. 3. De his quæ ad vnitatem & pluralitatem personarum pertinet.  
Artic. 1. & 2. lib. 3. cap. vit.  
Artic. 3. & 4. lib. 2. cap. 4. num. 1. & 2. & aliquibus sequentibus.

QVÆSTIO XXXII.

Tract. 3. De Diuinarum Personarum cognitione.  
Artic. 1. lib. 1. cap. 11. & 12.  
Artic. 2. lib. 5. cap. 9.  
Artic. 3. lib. 5. cap. 10. & lib. 8. cap. 2.  
Artic. 4. Omittitur.

QVÆSTIO XXXIII.

Tract. 3. De persona Patris.  
Artic. 1. & 2. lib. 8. cap. 1. & 3.  
Artic. 3. Omittitur.  
Artic. 4. lib. 8. cap. 2.

QVÆSTIO XXXIV.

Tract. 3. De Persona Filij.  
Art. 1. lib. 9. cap. 3.  
Artic. 2. lib. 9. cap. 1. & 2.  
Artic. 3. lib. 9. cap. 3. 4. 5. 6. & 7.

QVÆSTIO XXXV.

Tract. 3. De Imagine.  
Artic. 1. lib. 9. cap. 9.  
Artic. 2. lib. 11. cap. 6.

QVÆSTIO XXXVI.

Tract. 3. De Persona Spiritus sancti.  
Artic. 1. lib. 11. cap. 1.  
Artic. 2. lib. 10. cap. 1. & 2.  
Artic. 3. lib. 10. cap. 3. & 4.  
Artic. 4. lib. 10. cap. 5. & 6. & 7.

QVÆSTIO XXXVII.

Tract. 3. De nomine Amoris.  
Artic. 1. lib. 11. cap. 1. num. 4. & cap. 2.  
Artic. 2. lib. 11. cap. 3.

QVÆSTIO XXXVIII.

Tract. 3. De Nomine Doni.  
Artic. 1. & 2. lib. 11. cap. 4.

QVÆSTIO XXXIX.

Tract. 3. De Personis ad essentiam relatis.  
Artic. 1. lib. 4. cap. 1. vsque ad 8.  
Artic. 2. lib. 4. cap. 1.  
Artic. 3. lib. 4. cap. 12.  
Artic. 4. lib. 3. c. 3. n. 5. & cap. 11. nu. 8. & sequentibus, & lib. 4. cap. 12. 13. & 14.  
Artic. 5. lib. 6. cap. 7.  
Artic. 6. lib. 4. cap. 6. num. 2. & sequentibus.  
Artic. 7. & 8. Omittuntur.

QVÆSTIO XL.

Tract. 3. De Personis in comparatione ad Relationes.  
Artic. 1. lib. 5. cap. 3.  
Artic. 2. lib. 7. cap. 3. 5. 6. & 7.  
Artic. 3. lib. 7. cap. 4.  
Artic. 4. eodem lib. cap. 6. & 7.

QVÆSTIO XLI.

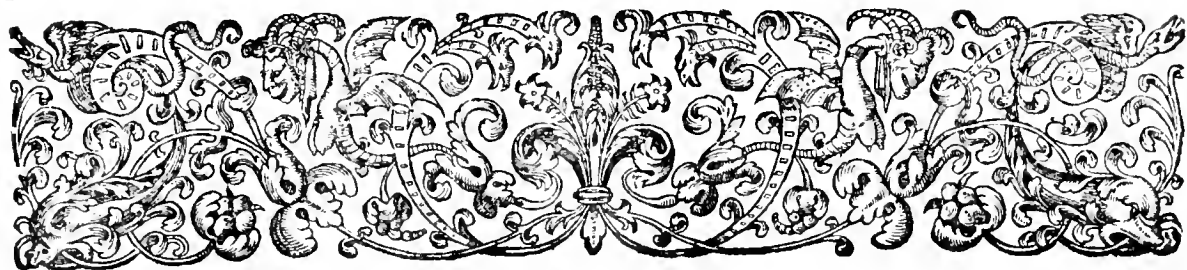
Tract. 3. De Personis in comparatione ad actus notionales.  
Artic. 1. lib. 6. cap. 7.  
Artic. 2. lib. 7. cap. 3.  
Artic. 3. lib. 6. cap. 6.  
Artic. 4. & 5. lib. 6. cap. 5.  
Artic. 6. lib. 1. cap. 4. & 10.

QVÆSTIO XLII.

Tract. 3. De Æqualitate diuinarum personarum.  
Artic. 1. & 2. lib. 4. cap. 15.  
Artic. 3. 4. & 6. lib. 4. cap. 9. & 10.  
Artic. 5. lib. 4. cap. 16.

QVÆSTIO XLIII.

De Missione Diuinarum personarum.  
Hæc quæstio tractatur per totum librum 12.



# INDEX LOCORVM SACRÆ SCRIPTVRÆ.



*Primus numerus tractatum significat, secundus num. libros in quibus hi tractatus  
distincti sunt: tertius capita librorum: quartus numeros in quibus  
capita distincta sunt, denotat.*

## EX GENESI.

1. **I**n principio creauit Deus, &c. per principium Filium intelligi, multorum est assertio. tract. 3. l. 1. c. 2. n. 6. Creauit. Vnitatem essentie designat. ibi. Ibid. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Pluralitas personarum ostenditur, tract. 3. lib. 1. cap. 2. num. 6. Item factus est homo ad similitudinem Dei secundum animam, non verò corpus.
- Ibi. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona. Scientia approbationis in Deo ostenditur, quæ visioni scientiæ applicatur. tract. 1. li. 3. ca. 4. n. 11. Item ea, qua in particulari distincte creaturas omnes in omni temporis differentia cognoscat. ibid. cap. 3. num. 1.
2. Adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea. Neque enim imponere posset nomina rebus, nisi ipsas cognouisset, tract. 1. lib. 2. cap. 3. num. 5.
4. Possedit hominem per Deum, id est, Genui. tract. 3. li. 2. cap. 4. num. 9.
5. Genuisse Seib ad imaginem, & similitudinem suam. De vera imagine loquitur. tract. 3. li. 9. ca. 8. n. 3.
17. Ego Deus omnipotens. Omnipotentia diuina commendatur. tract. 1. lib. 3. cap. 8. num. 1.
19. Pluit Dominus à Domino. Processionem Filij Deitatis non opponi, locus demonstrat. 3. l. 2. c. 2. n. 2.
32. Cur quæris nomen meum. Quia nullum est, quod Deum quidditatiuè significet, cum sit ineffabilis, 1. lib. 2. cap. 3. num. 22.
50. Num Dei possumus resistere voluntati? Id est effiaci, tract. 1. lib. 3. cap. 8. num. 9.

## EX EXODO.

3. Ego sum, qui sum, Credimus Deum esse testimonio ipsius Dei dicentis. tract. 1. lib. 1. cap. 1. nu. 5. Item significatur permanentia, diuini esse per hanc absolutam appellationem. ibi. n. 6. Item independentia in ipso esse, cum ex se habeat, quod sit ibid. num. 11.
7. Constitui te Deum Pharaonis. Id est, iudicem. 1. lib. 2. cap. 32. num. 19.
15. Omnipotens nomen eius. Nomen potest imponi Deo, quod ipsum aliqua ratione significet. tract. 1. lib. 2. cap. 31. num. 22.

22. Dignos non detrahes, id est, sacerdotibus, & iudicibus, tract. 1. lib. 2. cap. 3. num. 19.

30. Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem sicut solet amicus ad amicum. Cum adeo familiariter, & frequenter Deo sit colloquutus, non videtur essentiam illi ostendisse. tract. 1. lib. 2. cap. 30. num. 15.

33. Non videbit me homo, & viuet. De hominibus in hac vita degentibus sermo est. tract. 1. l. 2. c. 7. n. 14. Ibid. Ostendam tibi omne bonum. Omnis perfectio Deo debetur, ideo omne bonum se appellat. 1. lib. 1. cap. 8. num. 11.

## EX NUMERIS.

12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, at non talis seruus meus Moyses qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquar ei, & palam & non per enigmata, & figurat. Summa familiaritate Moyses cum Deo loquebatur, non tamē, tanta, ut essentiam videret, ut ipsa summa familiaritas in te tanti momenti probare videtur. tract. 1. lib. 2. cap. 30. num. 15.
23. Non est Deus quasi homo ut mentietur, neque ut Filius hominis, ut mutetur. Immutabilitas Dei, etiam in proposito suæ voluntatis ostenditur. tract. 1. lib. 2. cap. 3. num. 1.

## EX DEUTERONOMIO.

4. Dominus ipse est Deus, & non est alius. Diuinæ naturæ unitas ostenditur, tract. 1. lib. 1. cap. 6. nu. 4. Ibid. Vocem verborum eius audistis, & formā penitus non vidistis. Intellige formā sensibilem. 1. l. c. 2. 6. n. 4.

## EX IOSVE.

2. Deus in calo sursum, & in terra deorsum. Cum extrema attingat, medium etiam replebit, unde immensitas eius demonstratur.

## EX I. REGVM.

2. Non est sanctus, ut est Dominus, neque enim est alius extra te, Deus cum tibi maximè adhæreat per Antonomasiā sanctus dicitur. 1. lib. 1. c. 8. num. 17. Neque est alius extra te. Unitas ipsius comprobatur. 1. lib. 1. cap. 6. num. 4.

## EX II. REGVM.

16. Dominus præcepit illi, ut maleducat, & si forte resistat humilitatem meam. Permisit Deus illud peccatum.

Seimei, vt patientia Davidis, & humilitas elucet. tract. 2. lib. 3. cap. 8. num. 5.

23. *Dixit Deus Israel mihi.* Hoc est, Spiritus sanctus. 1. lib. 3. cap. 20. num. 5.

EX III. REGVM.

8. *Si calum, & cali caelorum te capere non possunt.* Deus ita est in rebus, vt illis non circumscribatur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 8.  
19. *Reliqui mihi septem millia virorum, Reliqui,* id est, propria custodiui beneuolentia. tract. 2. lib. 2. cap. 23. num. 19.

EX II. PARALIP.

6. *Calum, & cali calorum non te capiunt.* Quia immensitas eius nullis terminis circumscribitur. 1. lib. 2. cap. 2. num. II.  
16. *Oculi Domini contemplantur uniuersam terram.* Creaturatum scientia in Deo ostenditur, qua in particulari, distincteque cognoscit creaturas omnes, & earum actus in omni temporis differentia. 1. lib. 3. cap. 3. num. I.

EX TOBIAS.

9. *Qui precipit soli, & non oritur & stellas claudit quasi sub signaculo.* P r prouidentiam suam potest Deus immutare cursum causarum naturalium, vnde sequitur quod pro incolunitate vitae opportunis temporum influentiis, & sic de aliis debeamus Deum orare. 1. lib. 3. cap. 10. num. 6.

EX ESTHER.

13. *Non est qui possit resistere voluntati tuae, si decreueris saluare nos.* Quod probat, praedestinationem, vel consistere, vel sitem inuoluere actum voluntatis diuinae. tract. 2. lib. 1. cap. 17. num. 7.  
14. *Domine, qui habes omnem scientiam* id est, qua se, & creaturas omnes cognoscit 1. lib. 3. cap. 1. num. I.

EX IOB.

11. *Ipse enim nouit hominum vanitatem, & videns iniquitatem nonne considerat?* Quia praesens est in omnibus rebus per scientiam tract. 1. li. 2. cap. 2. nn. 10. Item *videns,* &c. scientiam malorum culpa, non tamen approbationis dari in Deo probat. 1. lib. 3. cap. 3. num. 9.  
Ibi. *Excelsior calo, &c.* Quia non circumscribitur rebus, in quibus est, 1. lib. 2. cap. 2. num. 8.  
19. *Videbo Deum Saluatorem meum, quem oculi mei conspexerunt.* Christi diuinitas, hinc colligitur. 3. li. 2. cap. 3. num. 6.  
21. *Et ego quando recordatus fuero peririesco, & concutit carnem meam tremor, quare ergo impij viuunt, subleui sunt, &c.* Prospera impiorum fortuna, & inaequalis iustorum fors infideles in errorem, iustos in admirationem diuinae prouidentiae induxit. tract. 1. lib. 3. c. 10. num. 14.

EX PSALM.

2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* De aeterna generatione intelligitur. 3. lib. 9. cap. 1. num. 6.  
16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Quia non potest mens nostra quiescere, nisi in quiddam diuinae Dei cognitione. 1. lib. 2. cap. 7. num. 12. Quae etiam spem omnem excludit. ibidem. cap. 18. num. 2.  
17. *Quis Deus praeter Deum nostrum?* Vnde vnitas ipsius comprobatur. tract. 1. lib. 1. cap. 6. num. 4.  
23. *Quis est iste Rex gloriae?* Ex hoc Angelos diem iudi-

cij ignorare comprobatur, ideo propheta illos admirabundos introducit tract. 1. lib. 2. cap. 28. num. 3.

26. *Vnam peti à Domino, hanc requiram, &c. vt videam voluntatem Domini.* Beati mirabiles diuinæ prouidentiae rationis in diuina voluntate summa voluptate vident. 1. lib. 2. cap. 24. num. 6.  
32. *Verbo Domini cali formati sunt* id est, verbo diuino. 3. lib. 9. cap. 2. num. 6.  
Ibid. *Reprobat cogitationes populorum.* Id est, de illis aliter iudicat. 2. lib. 5. cap. 1. num. 5.  
Ibid. *Qui fingit sigillatim corda eorum qui intelligit omnia opera eorum.* Descientia Dei circa creaturas in particulari intelligitur. 1. lib. 3. cap. 3. num. I.  
34. *Dominus qui similis tibi?* Solus Deus est bonus per essentiam 1. lib. 1. cap. 8. num. 3.  
39. *Redemisti nos Domine, Deus veritatis,* id est, qui mentiri non potes.  
48. *Eructauit cor meum verbum bonum.* Hoc est, secundam Trinitatis personam. 3. lib. 9. cap. 2. num. 6.  
49. *Omnis pulchritudo agri mecum est.* Id est, Omnis perfectio in eo est. 1. li. 1. cap. 8. num. 11.  
50. *Mulum coram te feci,* id est, mala culpa te vidente, & permittente, perpetravi. 1. lib. 3. cap. 4. num. 9.  
52. *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus,* Dixit corde, quia ore non auderet coram aliis talem blasphemiam proferre 1. lib. 1. cap. 1. num. 3.  
55. *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumine gloriae eleuatur intellectus Beatorum ad videndum Deum 1. lib. 2. cap. 14. num. 3.  
67. *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus.* Trinitatis mysterium ostenditur. 1. lib. 1. cap. 10. num. 1.  
68. *Et in libro tuo omnes scribentur.* Ibi liber praescientiae Dei significat. 2. lib. 1. cap. 20. num. 9.  
71. *Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde.* Deus est summum bonum creaturarum, etiam prout bonum dicitur conueniens. 1. lib. 1. cap. 8. num. 13.  
81. *Ego dixi, Dij estis.* Sancti, & fideles in Scriptura vocantur Dij. lib. 2. cap. 32. num. 19.  
Ibid. *Deus stetit in synagoga Deorum.* Hoc est Principum, & iudicum, 1. lib. 2. cap. 32. num. 19.  
83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Quia sunt dona supernaturalia, & eiusdem ordinis. 1. lib. 2. cap. 8. num. 5.  
88. *Neque nocebo in veritate mea.* Nomine veritatis appellatur verbum Dei. 1. lib. 1. cap. 7. num. 3.  
93. *Qui plantauit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat?* Vnde omnem perfectionem, qua perfectio est, in Deo esse, demonstratur. lib. 1. cap. 8. num. 11.  
96. *Nubes & caligo in circuitu eius.* Nubes representat thronum gloriae, & maiestatem Dei Patris, 3. lib. 12. cap. 7. n. 3.  
101. *Tu autem in principio Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cali, ipsi peribunt, tu autem permanes.* Permanentia aeternitatis diuinitatem Verbi ostendit: ea est talis, vt communicari nequeat creaturis. 1. lib. 2. cap. 4. num. 8.  
Ibid. *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius.* Quia varij sunt, ac mirabiles volendi modi, qui in operibus Dei delitescunt. 1. li. 3. cap. 8. n. 2.  
102. *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates* id est, praecepta sua. 1. lib. 3. c. 8. num. 1.  
103. *Omnia in sapientia fecisti,* id est, scientia practica. 1. lib. 3. cap. 4. num. 9.

- Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo, &c. ex utero ante luciferum genui te*, per vterum substantia Patris, ex qua est Filius, ostenditur. 3. lib. 2. cap. 2. nu. 2.
- Ibid. *Judicauit in nationibus, impleuit ruinas*. Hoc est, auxit, atque perfecit victorias, quas de gentibus habuit, vel demonum ruinas compleuit, illos à cordibus hominum amouendo. 2. lib. 1. cap. 12. n. 10.
- Ibid. *Celum Celi Domino, terram autem dedisti filiis hominum*. Quia speciali quodammodo est in cælo, cum ibi specialiter adoretur, & manifestetur Beatis. 1. lib. 2. cap. 2. num. 10.
- Psal. 113. *Omnia quaecumque voluit fecit*. Voluntate scilicet efficaci tract. 1. lib. 3. cap. 8. num. 9.
117. *Lapidem quem reprobauerunt edificantes, separauerunt, & abiecerunt*. 2. lib. 5. cap. 5. num. 2.
118. *Bonus es tu, & in bonitate tua doce me iustificationes tuas*. Rectitudinem habet Deus ita connaturalem, vt præter illam nihil possit operari. 1. lib. 1. cap. 8. num. 16.
135. *Confitemini Domino quoniam bonus*. Bonitatem intrinsecam habet Deus, præter quā nihil operatur.
138. *Ecce Domine tu cognouisti omnia, nouissima & antiqua*. Præsentia Dei in omnibus rebus per scientiam declaratur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 10.
144. *Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non est finis*. Infinitas Dei declaratur. 1. lib. 2. cap. 1. num. 1. & vltius: *Generatio, & generatio laudabit opera tua, & potentiam tuam pronuntiabunt*, Vt ostendatur, magnitudinem illam sine fine, etiam Diuinæ potentiae conuenire. 1. lib. 3. cap. 9. num. 3.

EX PROVERB.

3. *Dominus sapientia fundauit terram, stabilauit calos prudentia*. Vnde iudicium practicum prudentiale antecedere liberam Diuinæ voluntatis determinationem, comprobatur. 1. lib. 3. cap. 4. num. 7.
8. *Dominus creauit me*, vel vt vulgata habet, *possedit*. De generatione Filij Dei, vel de illo vt homine intelligitur. 3. lib. 2. cap. 4. num. 9. 10.
- Ibid. *Cum eo eram cuncta componens*. Filium simul cum Patre creare, & creauisse, hinc intelligitur. 3. lib. 2. cap. 4. num. 12.
- Ibid. *Ab æterno ordinata sum*. Æternitas Dei demonstratur. 1. lib. 2. cap. 4. num. 2.
- Ibid. *Et legem ponebat aquis ne transirent fines suos*, Per legem non præceptum, sed efficaciam Dei, qua præstat, vt ibi vult, effectus remorentur, intellige. 2. lib. 1. cap. 16. nu. 15.
15. *Infernus & perditio coram Domino*. Quippe qui rerum omnium habet scientiam. 1. li. 3. cap. 3. nu. 9.
16. *Omnes via hominis patent oculis eius*. Vt ostendat, nihil subterfugere illius scientiæ infinitæ. 1. lib. 3. cap. 3. num. 1.
- Ibid. *Uniuersa propter semetipsum operatus est Dominus*. Inter obiecta diuinæ voluntatis est ordo finis, & mediorum. 1. lib. 3. cap. 7. num. 12.
24. *Insuper est cordis*. Vt ostendat infinitatem scientiæ diuinæ, quæ profunditatem cordium intuetur. 1. lib. 3. ca. 3. num. 1.
30. *Quod est nomen eius, aut quod nomen filij eius, si nosti*. Id est, ineffabile esse dignitatem Patris, & Filij. 3. lib. 9. cap. 1. num. 6. Item quia nullum est nomen Dei, quod ipsum quidditatiuè significet. 1. lib. 2. cap. 1. num. 10.

EX SAPIENT.

1. *Quoniam spiritus Domini repleuit orbem terrarum*. Id est, per sapientiam repleuit. 1. lib. 1. cap. 6. num. 4.

2. *Dixerunt intra se non relictæ cogitantes*, id est, dicentes. 3. lib. 9. cap. 3. num. 7.
6. *Equaliter curat illi de omnibus*. Prouidentia, quæ intra Deum est, ratio æternæ gubernationis, hoc loco demonstratur. 1. lib. 3. cap. 10. num. 1.
7. *Cum fit una, omnia potest*. Loquitur de potentia Dei absoluta. 1. lib. 3. cap. 8. nu. 8.
8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter*. Rationem æternæ gubernationis intra Deum existentem demonstrat. 1. li. 3. cap. 10. nu. 1.
- Ibid. *Quis horum quæ sunt, magis quam illa, est artifex?* De Diuina scientia loquitur quæ est practica. 1. lib. 3. cap. 4. num. 9.
- Ibid. *Sciit præterita, & de futuris æstimat*. Scientiam futurorum locus demonstrat. 1. lib. 3. cap. 3. num. 13.
11. *Nihil odisti eorum, quæ fecisti*. Quæ Deus facit, odisse non potest, peccatum, quod non facit, odisse dicitur. 1. lib. 3. cap. 7. num. 5. Item ex vi bonitatis suæ bonum creatum ita diligit, vt nullum malum ei velit. ibid. num. 9.
- Ibid. *Omnipotens manus tua, quæ creauit orbem terrarum*. *Manus*, id est, omnipotentia, quæ est verè, & propriè effectrix. 1. lib. 3. cap. 5. num. 1.
- Ibid. *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses*. Voluntate, scilicet, efficaci. 1. li. 3. cap. 8. n. 9. Item de prouidentia Dei circa omnia locus intelligitur. ibid. cap. 6. num. 8.
- Ibid. *Dilige omnia quæ sunt*. Amorem in Deo esse circa creaturas, verba hæc ostendunt. 1. li. 3. cap. 7. n. 2.
12. *Non est Deus alius, quam tu*. Vnitatem Deo locus demonstrat. 1. lib. 1. cap. 6. num. 4.
14. *Tua autem Pater prouidentia gubernat*, Paternalis prouidentia Dei circa omnia demonstratur. 1. lib. 3. cap. 10. num. 1.

EX ECCLESIASTIC.

9. *Speciem mulieris multi admirati reprobi sunt*. Id est, improbi, quod nomen ad electos extendi potest, non verò alterum. tract. 2. lib. 5. cap. 1. num. 1.
15. *Cum amico fideli nulla est comparatio*. Sub ea ratione, qua amicus est bonum amabile amici, eadē Deus est excellentissimo modo hominis bonum. 1. lib. 1. cap. 8. num. 5.
17. *De negligentia tua purgate cum paucis*. Id est, cum electis. 2. lib. 6. cap. 3. num. 2.
18. *Qui viuunt in æternum creauit omnia*, æternitas Dei commendatur. 1. lib. 2. cap. 4. num. 2.
18. *Qui inuestigabit magnalia eius, virtutem autem magnitudinis eius quis enuntiabit, aut quis adiciet enarrare misericordiam eius?* &c. Quibus omnibus iudicatur infinitas non minus in potestate agendi, quàm in perfectione essendi. 1. lib. 3. cap. 9. nu. 3.
24. *Qui creauit me requieuit in tabernaculo meo*. Per creationem significari generationem, probabile est. 3. lib. 2. cap. 4. num. 8.
- Ibid. *De ore altissimi produit*. Ibi os intellectum significat. 3. lib. 1. cap. 5. num. 5.
39. *Iustus cor suum tradet ad vigilandum diluculo, &c. Et si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentia replebit illum*. Vbi conditionatam libertatem Dei in agendo ostendit. 1. lib. 3. cap. 6. num. 11.
42. *Cognouit Dominus omnem scientiam*. Per creationem significari generationem probabile est. 5. lib. 2. cap. 5. num. 8.

EX ISAIA.

6. *Audiui vocem Domini mei loquentis ad me*, id est, Spiritus sancti, qui ad Prophetas loquitur. 3. lib. 2. cap. 5. num. 5.



Ibid. *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus exercituum*, Trinitas personarum ostenditur. 3. lib. 1. cap. 10. num. 1. Item per Antonomasiā sanctus dicitur Deus. 1. lib. 1. cap. 8. num. 17.

4. *Ut sciat reprobare malum, & eligere bonum. Reprobare*, id est, nolle malum. 2. lib. 5. cap. 1. num. 5. Particula, *Ut*, non causam finalem, sed consecutionem significat. ibid. c. 4. num. 10.

14. *Dominus exercituum decreuit, & quis poterit infirmare*: Prædestinatio, vel in actu voluntatis consistit, vel illum includit. 2. l. 1. cap. 17. num. 7.

44. *Quis similis mei*? Solus Deus bonus per essentiam. 1. lib. 1. cap. 8. num. 3.

45. *Vere tu es Deus absconditus*, id est, incarnatus. 3. lib. 2. cap. 3. num. 6.

Ibid. *Faciens pacem, & creans malum*. Creare malum dicitur Deus, quia malum pœnæ vult, non tantum permittendo, sed etiam agendo. 1. lib. 3. cap. 7. num. 9.

48. *Et tunc Dominus misit me, & Spiritus eius*. De Christo Domino propheta loquitur. 3. lib. 12. cap. 3. num. 6.

53. *Generationem eius quis enarrabit*? Id est, processionem æternam. 3. lib. 9. cap. 1. num. 3.

60. *Non erit ibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lune illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam*. Lumine gloriæ eleuatur intellectus Beatorum ad videndum Deum. 1. lib. 2. cap. 14. num. 3.

63. *Quis est iste, qui venit de Edon*? Qua interrogatione Angeli ignorantiam de die iudicii ingenuè fatentur. 1. lib. 2. ca. 28. num. 3.

64. *Oculus non vidit Deus absque te, quæ preparasti expectantibus te*. Inde colligitur, visionem beatam supernaturalem esse. 1. lib. 2. cap. 8. num. 5.

66. *Cælum sedes mea, & terra scabellum pedum meorum*. Dei ubique præsentia comprobatur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 3.

Ibid. *Nunquid ego, qui alios parere facio, &c.* Spiritus filiorum adoptiuorum generatio declaratur. 3. lib. 1. cap. 12. num. 9. & 10.

#### EX IEREM.

2. *Opus artificum vniuersa hæc, Dominus autem Deus verus est*. Deus habet veritatem essentialē, verusque dicitur, ut distinguatur à falsis. tract. 1. lib. 1. cap. 7. num. 5.

10. *Qui fecit terram in fortitudine sua, præparat orbem in sapientia sua & prudentia sua extendit calos*. Quo probatur iudicium prudentiale antecedere liberam Dei determinationem. 1. lib. 3. cap. 4. num. 17.

12. *Iustus quidem tu es Domine, si disputo tecum, verumtamen iusta loquar ad te, quare via impiorum prosperatur?* &c. Inæqualis iustorum, & infidelium fors, ac fortuna hos in errore, illos in admirationem diuinæ prouidentie induxit. 1. lib. 3. cap. 10. n. 14.

17. *Præuium est cor hominum, & inscrutabile, &c.* Hic locus de scientia Dei circa creaturas in qualibet differentia temporis intelligitur. 1. lib. 3. num. 11.

22. *Si occultabitur vir in abscondito, & ego non videbo eum? dixit Dominus, &c.* Numquid non cælum, & terram ego impleo? Per præsentiam scilicet dicitur Deus implere. 1. lib. 2. cap. 2. num. 10. Item præsentia cognitionis ad scientiam spectat, non ad immensitatem. ibid. cap. 23. num. 4.

23. *Et hoc est nomen, quod vocabam eum, Dominus Deus noster*. Filij diuinitas explicatur. 3. lib. 2. cap. 3. num. 6.

Ibid. *Calum, & terram ego impleo*. Immenitas Dei,

secundum quam rebus omnibus est præsens ostenditur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 3.

31. *Incomprehensibilis cogitatu*. Beati non vident omnia consilia, & rationes voluntatis diuinæ. 1. lib. 2. cap. 24. num. 5.

#### EX THRENIS.

3. *Bonus est Dominus sperantibus in eum: Anima querenti illum*: Deus est summum bonum creaturarum, etiam ut bonum dicitur conueniens. 1. lib. 1. cap. 8. num. 3.

#### EX BARVCH.

3. *Magnus est, & non habet finem, excelsus, & immensus*. Infinitas Dei, eiusque immensitas demonstratur. 1. lib. 2. ca. 2. num. 1.

#### EX DANIEL.

12. *In illo tempore saluabitur populus, omnis qui inuenius fuerit scriptus in libro vite*. Nomine libri præscientiam Dei intellige. 2. lib. 1. cap. 2. num. 9.

13. *Deus æternæ, qui nosti omnia, antequam fiant*. Scientia futurorum demonstratur. 1. lib. 3. cap. 3. num. 13.

Vlt. *Non colo idola manu facta, sed Deum viuentem, &c.* Deus viuens dicitur, ut distinguatur à falsis dijs. 1. lib. 1. cap. 3. num. 11.

Ibid. *Dominum Deum meum adoro, ipse est Deus viuens, &c.* Viuens dicitur, quia viuut immortalis vita per essentiam. 1. lib. 1. cap. 3. num. 11.

#### EX OSEA.

1. *Saluabo eos in Domino Deo suo*. Hoc est in Christo Domino vero Deo. 3. lib. 2. cap. 3. num. 9.

#### EX AMOS.

3. *Si erit malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit*. Mala culpæ Deus permittit, mala verò pœnæ inferre dicitur. 1. lib. 3. cap. 3. n. 9. Item cap. 7. nu. 9.

#### EX ABACVC.

1. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*. Hoc est ad probandum. 1. lib. 3. cap. 7. num. 10.

#### EX MALACH.

3. *Ego Dominus, & non mutior*. Quia natura sua immutabilis est Deus. 1. lib. 2. cap. 3. num. 1.

#### Ex testamento nouo.

#### EX MATTHÆO.

6. *Beati munda corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Visio Dei est verum, & principale premium Beatorum, tract. 1. lib. 3. cap. 7. num. 2. 1. l. 2. cap. 7. num. 2.

6. *Nemo potest duobus Dominis seruire, id est, supremis, vnus est enim vltimus finis*. 1. lib. 1. cap. 6. num. 6.

Ibid. *Respicite volatilia cæli, &c.* Prouidentia Dei circa omnia demonstratur. 1. lib. 3. cap. 10. num. 1.

7. *In qua mensura mensi fueritis, remetretur vobis*. Nec mali erunt æquales in pœna nec iusti in premio, tract. 1. lib. 2. cap. 20. num. 5.

Ibid. *Arcta est via, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inueniunt eam*. Quia maior est numerus reproborum. 2. lib. 6. cap. 3. num. 2.

9. *Dixerunt intra se, hoc est cogitarunt*. 3. lib. 9. cap. 3. num. 7.

10. *Vnus passer non cadit super terram sine Patre vestro*. Diuina prouidentia comendatur, cuius voluntati

- omnia parent. 1. lib. 3. cap. 10. num. 6.
11. *Ita Puer, quoniam sic fuit placitum ante te.* Quia omnis voluntas Dei beneplacitum eius dici potest 1. lib. 3. cap. 7. num. 3.
- Ibid. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo* Christo ut homini tradita sunt, quorū Dominus est Deus. 3. lib. 3. cap. 2. num. 1.
- Ibid. *Nemo nouit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis nouit, nisi Filius, &c.* Trinitatis mysterium non posse inuestigari declaratur. 3. lib. 1. c. 11. num. 5.
16. *Caro & sanguis non reuelauit tibi, &c.* Trinitatis mysterium non posse inuestigari declaratur. 3. lib. 1. cap. 11. num. 5.
18. *Semper vident faciem Patris mei.* Qualis sit visio beata declaratur. 1. lib. 2. cap. 7. n. 2. Item cum Angelis ad nos veniunt, visionem Dei non intermittunt. 1. lib. 2. cap. 27. num. 10.
- Ibid. *Si vis perfectus esse, uade, &c. & habebis thesaurū in caelis.* Pro ratione meriti promittitur præmiū, & in eo conferendo seruatur iustitia distributiuā. 1. lib. 1. cap. 20. num. 5.
19. *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Intellige per essentiam. 1. lib. 1. cap. 8. num. 3.
- Ibi. *Si vis ad uitam ingredi serua mandata.* Pro ratione meriti promittitur præmiū, & in eo conferendo seruatur ratio iustitiæ distributiuæ. 1. lib. 2. cap. 20. num. 5.
20. *Multi sunt vocati, pauci uero electi.* Electi pauci dicuntur, si inter vocatos numerentur, qui Christianorum nomine gloriantur. 2. lib. 6. cap. 3. n. 5.
- Ibi. *Erunt primi nouissimi, & nouissimi primi.* Ostenditur præmiū gloriæ non mensurari antiquitate uocationis, nec diuturnitate laboris, sed habere apud Deum aliam rationem altiotem, salua semper iustitia. 1. lib. 2. cap. 20. n. 12. & 18. Item de occasione ad legem gratiæ loquitur. *Primos* vocat Iudæos ante aduentū Christi vocatos, *nouissimos* Gentiles, quos vocabat, vel vocandi *erant* ibid. num. 19.
- Ibid. *Murmurabant aduersus patrem familias.* In iudicio Dei nulla erit querimonia, sed admiratio causata ex ignorantia efficacis gratiæ Dei, ob quam introducuntur operarij vi meritorum solo tempore pensantes, non tam obmutmurare, quā admirari æqualitatem præmij. 1. lib. 2. cap. 20. n. 16.
- Ibid. *Pater illos nobis fecisti.* Inæqualitas præmij est ratione meritorum. Vnde nouissimi, si æquantur in præmijis, æquales fuerunt in meritis. Ibid. n. 3.
43. *Aut non licet mihi, quod volo facere?* Ut personæ decorem seruet, facti rationem operatio non reddit, vel gratiam, & liberalitatem commendat. ibid. num. 17.
- Parabola vineæ explicatur tract. 1. lib. 2. cap. 20. à num. 8. vsque ad 20.
24. *De die illa nemo scit, neque Angeli.* Ignorant Angeli diem iudicij. 1. lib. 2. c. 28. num. 3.
- Ibid. *Propter electos breuiabuntur dies illi.* singularem Deus ostendit prouidentiam circa prædestinatos. 2. lib. 6. cap. 3. num. 5.
- Ibid. *Ut in errorem inducamur, si fieri possit, etiam electi.* Eadem prouidentia apparet. ibidem.
26. *Ne sicut ego volo, sed sicut tu, Deum operari per voluntatem ostenditur.* 1. lib. 3. cap. 6. num. 8.
- Ibid. *Si non putas, quia possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi plusquam Decem, &c.* De potentia absoluta loquitur. 1. lib. 3. cap. 9. num. 18. De ordinaria uero cum statim subdit: *Quo modo ergo implebuntur scripturae.* ibid.
- Vltim. *Data est mihi omnis potestas in caelo & in terra.*

Christo omnia tradita sunt, quorum Deus est propriè Dominus. 3. lib. 3. cap. 2. num. 2.

Ibid. *Baptizantes eos in nomine Patris & Filij, &c.* Trinitas personarum ostenditur. 3. lib. 1. cap. 2. num. 7. & cap. 10. num. 2.

# EX MARCO.

8. *Oportet, illum multa pati, & reprobari à gentibus.* Reprobati, id est, abiecti. 2. lib. 5. cap. 1. num. 2.
10. *Multi autem erunt primi nouissimi, & nouissimi primi.* *Nouissimos* eos significat, qui ab ipso vocantur, & excellentia præmiorum futuros esse primos docet, & præferendos esse uocatione ipsi, qui primi videbantur, quos proinde vocat *nouissimos*. 1. lib. 2. cap. 20. num. 19.
13. *De illa hora nemo scit, neque Angelus, neque Filius, nisi solus Pater, &c.* Ibi Christus ut homo nescire dicitur horam iudicij vltimi. 2. lib. 2. c. 4. n. 5.

# EX LVCA.

1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sermo est de omnipotentia Dei. 1. lib. 3. cap. 9. num. 1.
- Ibid. *Benedictus Dominus Deus Israel, &c.* Sicut locutus est per os sanctorum, ibi Deus Spiritus sanctus est. 3. lib. 2. cap. 5. num. 5.
5. *Cæperunt cogitare dicentes, cogitare dicere est,* 3. lib. 9. cap. 3. num. 7.
10. *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis.* Ibi figurata locutione nomine cælorum Dei essentia significatur. 2. lib. 1. cap. 20. num. 10.
- Ibid. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo.* Paternitatem excipe. 3. lib. 3. ca. 2. num. 1.
12. *Considerate coruos, quia non seminant, &c. Et Deus pascit illos.* Considerate lilia agri, quomodo crescunt, &c. De prouidentia Physica, & naturali sermo est, non uero morali, iuxta quam ita cum rebus concurrit, ut sine ipso nequeat, aut esse, aut operari.
13. *Sunt nouissimi, qui erant primi, & sunt primi, qui erant nouissimi.* Apertè loquitur de Israelitis anteuocatis, quos vocat *primos*, & de vocandis ex orbe vniuersos quos vocat *nouissimos*. 1. lib. 2. c. 20. n. 10.
14. *Qui non odit patrem suum, &c.* Id est, qui illos non amat minus, quā me. 2. lib. 5. cap. 4. num. 9.
18. *Quid me vocas bonum? nemo bonus nisi solus Deus.* Nomine Dei tota Trinitas intelligitur. 3. lib. 2. cap. 4. num. 5.

# EX IOANNE.

1. *Et verbum erat apud Deum,* id est, apud Patrem. 3. lib. 2. cap. 1. num. 6. *Et Deus erat verbum.* Verbum Deus est, cum inter Deum nihil esse possit, quod Deus non sit. 3. lib. 2. cap. 2. num. 4.
- Ibid. *Omnia per ipse facta sunt,* id est per verbum virtute communicata à Patre. 3. lib. 2. c. 4. num. 12.
- Ibid. *Quod factum est in ipso, uita erat,* in habitudinem causæ dicit. 1. lib. 1. cap. 8. num. 11.
- Item creatura in Deo formaliter est ipsa creatrix essentia ratione cuius ea est in Deo eminenter. 1. lib. 2. cap. 25. num. 1.
- Ibi. *Erat lux vera qua illuminat omnem hominem.* Claritas, & euidentia scientiæ diuinæ comprobatur. 1. lib. 3. cap. 1. num. 3.
- Ibid. *Deum nemo uidit unquam,* id est oculis corporicis quibus inuisibilis est. 1. lib. 2. cap. 6. num. 1. Nemo item uidit intuitiuè essentiam diuinam in uia lib. 2. cap. 30. num. 1.
- Ibid. *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narrat.* E visione uiderat Christus, qua nullus alius, propterea oculatus testis potuit enarrare. 1. lib. c. 7. n. 5.
- Item nullus uiator ante Christi aduentum essentia uidit intuitiuam. 1. lib. 2. cap. 3. num. 15.

- Ibid. *Et gratiam pro gratia.* De Christo intellige, propter cuius gratiam, omnem aliam recipimus tract. 2. lib. 1. cap. 19. num. 3.
3. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret,* Deus bonitatem creatam amat in creaturis. 1. lib. 3. cap. 6. num. 9.
4. *Ego sum, qui loquor tecum.* Samaritanæ de se testimonium perhibuit Christus. 1. lib. 1. cap. 1. num. 5.
- Ibid. *Venit hora & nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu, & veritate,* Ex adoratione ad certum locum non definita, Dei ubique præsentia demonstratur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 3.
5. *Pater habet vitam in semetipso.* id est, non participatam, 1. lib. 1. cap. 3. num. 11.
- Ibid. *Quaecumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit.* Filij omnipotentia æqualis Patri ostenditur. 3. lib. 2. cap. 4. num. 12.
6. *Hunc enim Pater signavit,* id est designavit Christum. 3. lib. 2. cap. 1. num. 6.
8. *Ego ex Deo processi.* Perpende personæ processionem non contradicere diuinitati. 3. lib. 2. c. 2. n. 2.
10. *Non rapiet eas quisquam de manu mea.* Indicatur providentia circa electos. 2. lib. 6. cap. 4. num. 7.
14. *In domo Patris mei mansiones multe sunt.* Perfectio visionis beatæ non est in omnibus æqualis, propterea multas dixit, quia inæquales erunt ac variae. 1. lib. 2. cap. 10. num. 3.
- Ibi. *Ego sum via, veritas, & vita.* Cum habeat essentiali vitam, vita dicitur potius, quam viuens. 1. lib. 1. cap. 3. num. 11. Deinde Deus est sua veritas. ibid. cap. 7. num. 10.
- Ibid. *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum, non credis, quia, &c.* visio intuitiva essentialis necessario est etiam personarum. 1. lib. 2. cap. 23. num. 11.
- Ibid. *Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis.* Mystrium Trinitatis docetur. ibi. c. 10. n. 2. *Et alium Paraclitum dabit vobis, Spiritum veritatis.* id est, qui mentiri non potest. 1. lib. 1. cap. 7. num. 2.
- Ibid. *Qui diligit me, manifestabo ei me ipsum.* visio beata promittitur, tamquam proprium præmium supernaturalium operum. 1. lib. 2. cap. 8. num. 5.
- Ibid. *Ad eum veniemus, &c.* Personarum pluralitas ostenditur. 3. lib. 1. cap. 2. num. 7.
- Ibi. *Pater maior me est,* non natura, sed origine, vel quoad humanitatem. 3. lib. 2. cap. 4. num. 6.
15. *Spiritus qui à Patre procedit,* tamquam à principio. 3. lib. 10. cap. 1. num. 1.
16. *Omnia, quæ Pater habet, mea sunt,* Præter paternitatem. 3. lib. 3. cap. 2. num. 1.
- Ibid. *De meo accipiet, & annuntiabit vobis.* De Spiritu sancto loquitur. 3. lib. 10. cap. 1. num. 5.
17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum, &c.* Beati Deum trinum, & unum vident. 1. lib. 2. cap. 23. num. 10.
- Ibid. *Ut cognoscant te, solum verum Deum,* Patris diuinitas ostenditur. 2. lib. 2. ca. 1. num. 6.
- Ibid. *Omnia tua mea sunt,* paternitate excepta. 3. lib. 3. cap. 2. num. 1.
19. *Veni ut testimonium perhibeam veritati.* Veritas verbum Dei dicitur. 1. lib. 1. cap. 7. num. 3.
20. *Accipite Spiritum sanctum, &c.* id est, à me procedentem. 3. lib. 10. cap. 1. num. 7.
- E X A C T I S.
5. *Cur mentutus es Spiritum sanctum, non es mentitus hominibus, sed Deo.* Spiritus sancti diuinitas docetur. 3. lib. 2. cap. 5. num. 5.
10. *Verbum misit filius Israel Evangelizans per Iesum Christum.* De Verbo diuino intelligitur. 3. lib. 9. cap. 1. num. 9.

13. *Qui facit omnes voluntates meas,* id est, præcepta, vel opera, quæ voluero. 1. lib. 3. cap. 8. num. 1.
14. *Non sine testimonio reliquit semetipsum, dans eis pluvias, &c.* efficax testimonium, ut ignorantes Deum, & ipsum non colentes, inexcusabiles sint. 1. lib. 1. cap. 1. num. 18.
16. *Spiritu Iesus,* id est, spiritus à Filio procedens. 3. lib. 10. cap. 1. num. 7.
17. *Deus qui fecit mundum, & omnia quæ in eo sunt.* Hic celi, & terræ cum sit Dominus, &c. Tam efficax creaturarum est testimonium, ut Ethnicos non posse ei contradicere Paulus crediderit. 1. lib. 1. cap. 1. num. 18.
- Ibid. *Non longè est ab unoquoque nostrum.* ratione providentiæ, & præsentis cognitionis. 1. lib. 2. cap. 2. num. 10.
- Ibi. *In ipso enim vivimus, movemur, & sumus.* In habitudinem causæ dicit, secundum quā Deum respicimus, ut conservatorem, & ultimum finem. 1. lib. 1. ca. 8. nu. 11. Item immensitatis attributum docetur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 4.
20. *Posuit vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei, quā acquisiuit sanguine suo.* De filio vero Deo posteriora verba intellige. 3. lib. 2. cap. 3. num. 8.
- Vlt. *Spiritus sanctus loquutus est per Isaiam Prophetam* Spiritus sanctus est ille Deus, qui per ora Prophetarum loquebatur. 3. lib. 2. cap. 5. nu. 5.
- E X E P I S T. P A V L I A D  
R O M A N O S.
1. *Sape proposui venire ad vos, ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut & in cæteris gentibus,* ibi per gentes viuentes in præputio intelliguntur. 2. lib. 2. c. 12. n. 3.
2. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Ibi testimonium actuale notitiam rerum omnium in hac vita gestarum significat. 2. lib. 1. cap. 2. n. 6.
4. *Vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.* Imperio videlicet efficientis, non præcipientis. 2. lib. 1. c. 16. nu. 15. Item scientia Dei de rebus omnibus possibilibus ostenditur. 1. lib. 3. cap. 2. num. 1.
5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Distingui Spiritum sanctum à suis donis collige. 3. lib. 2. c. 5. n. 4.
6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam æternam,* Nomine vite æternæ significatur beatitudo, quæ in visione præcipue consistit. 1. lib. 2. cap. 7. num. 5.
7. *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna.* Pœnam vocat stipendium, quæ in rigore iustitiæ debetur: vitam æternam vocat gratiā, quia est supernaturale donum. 1. lib. 2. cap. 8. num. 5.
8. *Quos prædestinavit, conformes fieri imagini Filij sui.* Non tantum in gratia, sed etiam in gloria. 2. lib. 1. cap. 8. num. 34.
- Ibid. *Inter nos gemimus adoptionem filiorum Dei expectantes,* ibi adoptio perfecta, & per gratiam consummata intelligitur. 2. lib. 3. cap. 3. num. 3.
- Ibid. *Quos prædestinavit, hos & iustificavit.* Indistinctè de quavis iustificatione etiam de illa, quæ per baptismum datur, communiter locus intelligitur. 2. lib. 3. cap. 4. num. 5.
- Ibid. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his, qui secundum propositum vocati sunt.* &c. Ibi propositum non hominis est, sed Dei, & de hominis electione efficax est intentio ad gloriam. 2. lib. 3. cap. 6. num. 2.
- Item distinguit prædestinationem à præsentia tamquam voluntatem. 2. lib. 1. cap. 17. num. 7.
- Ib. *Quos præsevit, & prædestinavit.* Unū verbū per aliud explicari videtur, atque adeo prædestinationem in

- actu intellectus collocare 2.lib.1.c.17.n.3.
9. *Iacob dilexi, &c.* Prædestinationem dilectionem vocat. 2.lib.6.cap.4.num.6.
- Ibid. *Ut ostenderet Deus diuitias gratia sua in vasa misericordiae, sustinuit in multa patientia vasa irae, id est, ut manifestam redderet suam gloriam, & sapientiam, peccata quæ permisit, sustinuit.* 2.li.3 cap.8. num.5.
- Ibid. *In hoc ipsum excitauit te, ut ostendam in te virtutem meam.* Ibi virtus potentiam significat. 2.lib.5.ca.3.num.2.
- Ibid. *Qui est super omnia Deus benedictus in sacula.* De filio vero Deo loquitur. 3.l.2.c.3.nu.8.
- Ibid. *Voluntati eius quis resistet?* id est efficaci. 1.lib.3. cap.8.num.9.
11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit, id est, in qua sibi complacuit.* 1.l.3.ca.4.nu.11. Item quam prædestinavit 2.lib.1.c.17.num.3.
- Ibid. *Ex ipso, & in ipso, & per ipsum, &c.* In habitudinem causæ dicit 1.lib.cap.8.num.11.
13. *Quæ autem sunt à Deo ordinata sunt.* Inter obiecta voluntatis diuinæ est ordo finis, & mediorum 1.lib.3.cap.7.num.12.
14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Id est, omne, quod est contra conscientiam peccatum est 2.li.2.cap.10.num.3.
16. *Secundum præceptum æterni Dei.* Æternitas Dei docetur. 1.lib.2.c.4.n.2.
- EX EPIST. AD CORINT. I.**
2. *Oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se.* Visio beata supernaturalis esse demonstratur 1.lib.2. cap.8. num.5. Item inuisibilitas Dei, præsertim oculis corporeis, ibi.c.6.num.1.
- Ibid. *Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Ex comprehensione Spiritus sancti ipsius diuinitas comprobatur, scrutari enim est comprehendere. 1.l.2.c.5.n.7. Item diuina scientia Spiritui sancto tribuitur. 3.lib.2.c.5.n.4.
2. *Quis enim hominum sci, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis & ita & quæ Dei sunt, nemo cognouit, &c.* sicut cogitationes hominis alios latent, & soli ipsi sunt notæ, ita diuina consilia soli Deo sunt manifesta. 1.l.2.c.24.n.5. Item nemo nouit, nisi spiritus Dei, id est, nemo comprehendit. 1.l.2.cap.5. num.7.
3. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Pro ratione meriti datur præmium secundum iustitiam distributiuam. 1.lib.2. cap.20.num.5.
- Ibid. *Omnia uestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei.* De electis intelligendum est, ad quorum salutem totam diuinam prouidentiam tendere significat, & hos ad Christi gloriam, & omnes ad gloriam Dei cum ipso Christo ordinati. 2. lib.1. cap.18.num.4.
- Ibid. *Omnia sunt prædestinatorum, seu electorum.* Quia omnia sunt à Deo creata in hunc finem 2.lib.6. cap.4.num.8.
4. *Quid habes, quod non accepisti? &c.* De acceptione per donationem perfectam, summæque liberalem omne naturæ debitum superantem intelligendum est 2.l.2. cap.6.num.38.
8. *Et si sunt, qui dicantur dy, siue in cælo, siue in terra, &c. nobis tamen unus est Deus.* Nomen Deus in scripturis transfertur etiam ad eos significandos, qui non sunt dii. 1.l.2.c.32.n.19.
9. *Nunquid de bobus cura est Deo?* non ea prouidentia curat Deus irrationalia, qua rationalibus pro-

- uidet. 1.lib.3.cap.3.num.3.
- Ibid. *Si currete, ut comprehendatis.* Beatitudo intelligitur, quæ est vltimus terminus 1.l.2.c.5.n.1.
- Ibid. *Castigo corpus meum, &c. ne ipse reprobus efficiar.* De improbitate, vel non electione probabiliter intelligi potest 1.lib.5.c.1.n.1.
12. *Diuisiones gratiarum, &c.* Gratias non ad sanctificationem, sed ad aliorum pertinentes vtilitatem, intelligere 2.l.2.c.11.n.6. Item *Idem autem Spiritus* à suis donis Spiritus sanctus seiungitur, 3.l.2. cap.5.num.4.
- Ibid. *Diuidens singulis, prout vult.* Libera Spiritus sancti voluntas patet 3.lib.2.c.5.n.4.
13. *Videmus nunc per speculum, in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Visio beata fidei respondet, & ea videnda sunt in patria, quæ in via creduntur, 1.li.2.cap.23.num.10.
- Ibid. *Tunc cognoscemus, sicut & cognitus sum.* Visio beata excludit obscuritatem fidei, cum sit clara Dei manifestatio. 1.l.2.c.18.n.2.
- Ibid. *Ex parte cognoscimus, &c. Cum autem veneris, quod perfectum est, euacuabitur, quod ex parte est.* Eadem quæ per fidem credidimus, reuelata facie in verbo cognoscemus. 1.l.2.c.8.num.2.
15. *Sicut stella differt ab stella in claritate, ita erit resurrectio, &c.* Comparantur corpora Beatorum inter se, quæ inæqualia erunt in perfectionibus gloriæ. 1.lib.2.cap.20.num.4.
- Ibid. *Vnusquisque autem in suo ordine, &c.* De ordine resurrectionis, & personarum sermo est, cum martyr in ordine Martyrum, virgines cum Virginitibus resurgent. Item iuxta meritum rationem præmia conferentur. 1.l.2.c.20.num.4.

**EX II. CORINTH.**

3. *Nos autem reuelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur à claritate in claritatem.* In lege gratiæ expressius cognoscuntur, quæ in veteri erant adumbrata, & in gloria clarius intuebimur, quæ in via obscura credidimus. 1.l.2.cap.28.num.4.
5. *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino.* In hac vita de lege ordinaria non potest Deus intuitiue videri 1.lib.2.cap.30.num.4.
9. *Qui parce seminat parce & metet, &c.* Pro ratione meriti datur præmium, seruata iustitia distributiva. 1.l.2.cap.20.num.5.

**EX EPIST. AD GALAT.**

4. *Misti Deus in corda nostra spiritum Filij sui.* Id est, Spiritum sanctum à Filio procedentem. 3.lib.10. cap.1.num.7.
5. *Quis vos impediuit, veritati non obedire.* Veritatis nomine appellatur Verbum. 1.l.1.c.7.n.3.

**EX EPIST. AD EPHES.**

1. *Cum audissetis verbum veritatis.* Nomine veritatis appellatur verbum Dei. 1.l.1.cap.7.num.3.
- Ibid. *Instaurare omnia in Christo.* Id est, per illam homines ad sedes Angelorum euocare, vel in illo tanquam supremo capite eosdem homines coniungere. 2.l.1.cap.12.num.9.
- Ibid. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Libertas Dei in agendo ostenditur 1.l.3.c.6. num.11. Item ratione voluntatis efficacia dicitur Deus non operari aliqua sine voluntate, ibi. cap.8.num.9.
- Ibid. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Id est, ut sanctitatem consequeremur, non quia eam haberemus. 2.l.2.ca.20.n.24. Item ut indicaret ordinem mediorum ad finem in Deo. 1.l.3.c.7.n.12. Item de potentia ordinaria ibi est

fermo, secundum quam libertatis humanae terminos Deus non excedit. 1. l. 3. cap. 9. n. 17.

Ibid. *Prædestinauit nos in adoptionem, &c. per Iesum Christum.* Id est per merita Christi. 2. l. 2. c. 3. n. 5.

Ibid. *In quo nos sorte vocati sumus.* Sors electionem significat. ibid.

4. *Alienata via Dei per ignorantiam, quæ est in ipsis propter cecitatem cordis ipsorum.* Id est propter ipsorum culpam, non propter Deum nolentem ipsos vocare. 2. l. 4. cap. 3. num. 20.

#### EX EPIST. AD PHILIP.

3. *Si quomodo comprehendam, &c.* Id est, vitam æternam, quæ est ultimus terminus 1. l. 2. c. 5. n. 1.

Ibid. *Ut innotescat Principibus, & potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Angeli per Ecclesiam multa de diuinis mysteriis addiscunt 1. l. 2. cap. 27. num. 3.

4. *Quorum nomina sunt in libro vite.* De prædestinatis intelligendum est. 2. l. 1. cap. 10. n. 9.

#### EX EPIST. AD COLOSSEN.

1. *In ipso condita sunt vniuersa.* In habitudinem causæ dicitur 1. l. 1. c. 8. num. 11.

Ibid. *Primogenitus omnis creatura* genitus, propter consubstantialitatem. *Primo* propter æternitatem: vel vocari *unigenitum* ut Deum, *primogenitum* ut hominem. 3. l. 1. cap. 5. num. 2.

Ibid. *Imago Dei inuisibilis.* De vera imagine Patris loquitur 3. l. 9. cap. 9. num. 7.

#### EX EP. AD THESS. I.

1. *Conuersi estis ad Deum à simulacris seruire Deo vivo, & vero.* *Vivus* dicitur, quia habet vitam essentialem, *verus*, ut distinguatur à falsis. 1. l. 1. c. 7. n. 5.

4. *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.* Deus amat in rebus bonitatem creatam. 1. l. 3. c. 6. n. 9.

#### EX EPIST. AD TIMOT. I.

1. *Regi autem seculorum immortalis inuisibili, &c.* Inuisibilitas Dei præsertim corporalibus oculis docetur. 1. l. 2. c. 6. n. 1.

Ibid. *Tradidi illum Satanae, ut discat non blasphemare.* Non corporis, sed animi vexatio significatur 2. lib. 3. cap. 8. num. 5.

2. *Deus vult omnes homines saluos fieri,* non solum omnes, quos prædestinauit, sed quotquot creauit saluare vult 2. l. 4. ca. 1. n. 2. & 5. voluntate scilicet inefficaci. 1. l. 3. c. 8. n. 11. secundum quam datur in Deo desiderium boni, quod alicui vult, nec tamen comparabit. 1. l. 3. c. 7. n. 4.

6. *Reverentiam Regum, & Dominum dominantium, qui solus habet immortalitatem.* Id est immutabilitatem, solus quia nemini eam potest communicare 1. l. 2. ca. 6. n. 6. & lucem habuit inaccessibilem, id est, per vires naturæ. ibid. c. 8. n. 6. Item claritas, & euidencia diuinæ scientiæ lucis nomine comprobatur. 1. l. 3. ca. 1. n. 3. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest,* Inuisibilitas ipsius docetur. 1. l. 2. c. 6. n. 1.

#### EX EPIST. AD TIMOT. II.

1. *Vocauit nos vocatione sua sancta non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum, & gratiam.* De proposito hominum saluandorum sermo est, 2. lib. 3. cap. 6. num. 2.

2. *Omnia sustineo propter electos, ut & ipsi salutem consequantur.* Nam patientia & voluntas Pauli ad labores perferendos erant effectus prædestina-

tionis eorum, qui mediis illis saluabantur 2. l. 3. cap. 5. num. 17.

#### EX EPIST. AD TITVM.

2. *Expectantes beatam spem, & aduentum gloriæ magni Dei Filij diuinitas ostenditur,* 3. l. 2. c. 3. n. 8.

#### EX EPIST. AD HEBR.

1. *Ei tu Domine in principio terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cæli.* Filio hæc verba tribuuntur à Paulo. 3. l. 2. c. 4. n. 12.

Ibid. *Portans omnia verbo virtutis sua,* id est, imperio suo 3. l. 9. c. 1. n. 11. Item ostenditur, Deum esse in rebus per potentiam 1. l. 2. c. 2. n. 4.

Ibid. *Imago substantiæ Dei.* Patris scilicet æterni. 3. l. 9. cap. 9. num. 7.

#### AD HEB.

1. *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens.* Loqui videtur de Patre, cui per quamdam appropriationem nomen *Deus* applicatur. 3. lib. 9. ca. 9. numer. 7.

4. *Non est ulla creatura inuisibilis in conspectu eius, omnia autem nuda, & aperta sunt oculis eius.* Præsentia hæc cognitionis est, & ad scientiam, non verò ad immensitatem spectat. 1. l. 2. cap. 2. n. 4. Vnde a fortiori dati in Deo scientiam creaturarum comprobatur. 1. l. 3. c. 2. n. 1.

Ibid. *Vivus est enim sermo Dei, & efficax,* Hoc est, verbum æternum. 3. l. 9. c. 2. n. 7.

11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Intellige per opera sine fide ad beatitudinem adipiscendam ordinata. 2. l. 2. c. 10. num. 3.

11. *Fides est, &c. argumentum non apparentium, &c.* colligit mysterium Trinitatis naturali demonstratione cognosci haud quaquam posse. 3. lib. 1. c. 11. num. 5.

Ibid. *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei, ut ex inuisibilibus visibilia fierent,* id est, ut res, quæ in suis ideis erant inuisibiles, ex illis ut exemplaribus fierent visibiles per creationem. Item ex inuisibilibus, id est, non entibus, seu ex nihilo 1. lib. 3. cap. 5. num. 2.

12. *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Visione scilicet clara, & intuitiva, non verò ænigmatica, ad hanc enim non necessario requiritur sanctificatio 1. lib. 2. cap. 3. num. 1.

#### EX EPIST. IACOBI.

1. *Apud quem non est transmutatio, nec viciissitudinis obumbratio.* Immutabilitas Dei, vel etiam in proposito suæ voluntatis ostenditur. 1. l. 2. c. 3. n. 1.

#### EX EPIST. PETRI II.

1. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ut intelligatur fatietas Angelorum sine fastidio 1. lib. 2. cap. 2. num. 13.

#### EX EPIST. IOAN. I.

1. *Quod fuit ab initio, quod audiuimus, &c. de verbo vite.* De Verbo diuino Ioannes loquitur. 3. lib. 9. ca. 1. num. 12.

2. *Qui natus est ex Deo non peccat, nec peccare potest.* Si ut talis operetur, vel quamdiu iustitiam conseruat, nec peccat, nec peccare potest, illa retenta. 2. lib. 3. cap. 9. num. 3.

Ibid. *Non erant ex nobis, si enim fuissent ex nobis, &c.* Id est, aberrantes à veritatis via ex electorum nu-



mero non sunt, si tamen fuissent, absque dubio gloriam consequerentur. 2. l. 1. c. 20. n. 17.  
 3. *Maior est Deus corde nostro, & nouit omnia.* De scientia Dei clara, & distincta circa creaturas loquitur. 1. lib. 3. cap. 3. num. 1.  
 Ibid. *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.* Qualis futura sit visio demonstratur. 1. l. 2. ca. 7. n. 4. & ca. 8. n. 2. Item *similes ei* in participatione luminis ad videndum ipsum. 1. l. 2. c. 14. n. 3.  
 5. *Spiritus est qui testificatur, quia Christus est veritas.* Veritas summa, & maxima Dei ipsius testimonio declaratur, 1. l. 1. c. 8. n. 10.

I. IOANN.

5. *Et simus in vero Filio eius.* Verbum vocatur verus Filius. 3. lib. 9. cap. 1. num. 7.

A Ibid. *Hic est verus Deus.* Verus dicitur, ut distingatur à falsis. 1. lib. 1. cap. 7. num. 5.

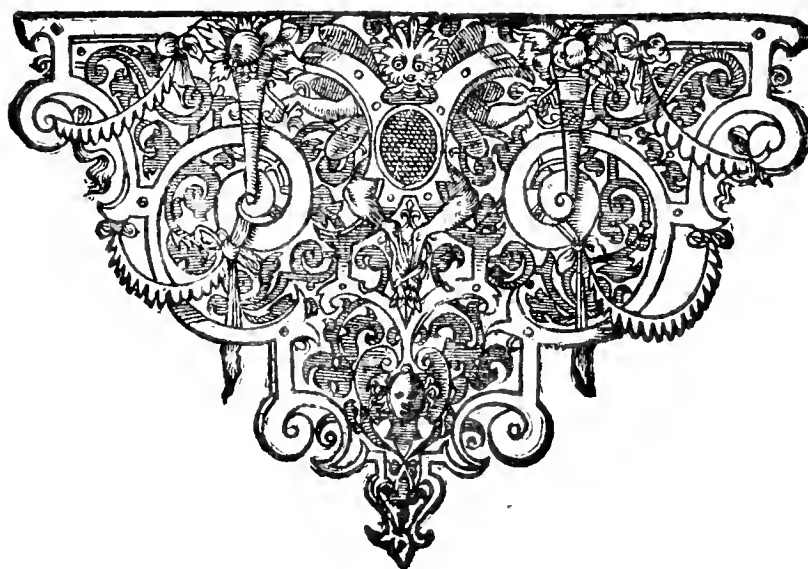
EX APOCALYPSI.

1. *Testimonium perhibuit Verbo Dei, & testimonium Iesu Christi,* id est, verbo diuino 3. lib. 9. capit. 1. num. 6. & 12.

3. *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Minuitur amissionem coronæ, vel reprobō, dum iustus est, vel iusto, ne improbus sit, 2. lib. 1. cap. 12. num. 14.

20. *Qui non est inuentus in libro vite scriptus, missus est in stagnum ignis,* de reprobōrum damnatione sermo est. 2. lib. 1. cap. 20. num. 15.

B Vlt. Ego sum A. & Ω. Est enim Deus principium totius esse, & finis vltimus rerum omnium, præsertim intellectualium, 1. lib. 1. cap. 6. num. 6.





# INDEX RERVM PRÆ- CIPVARVM, QVÆ IN HOC OPERE CONTINENTVR.



*Primus numerus tractatum significat, secundus num. libros in quibus hi tractatus  
distincti sunt: tertius capita librorum: quartus numeros in quibus,  
capita distincta sunt, denotat.*

## *Abstractum & abstraho.*

- I**N abstracto verè de Deo prædicantur attributa positiua, & absoluta, tract. 1. lib. 1. cap. 14. num. 3.
- 2 Quæ productionem significant in Deo possunt dici de concretis, non de abstractis. 1. lib. 1. cap. 14. num. 9.
- Secus verò de actibus essentialibus ibid.
- 3 Aliqua prædicata abstractè sumpta sunt perfectiones simpliciter, quæ in concreto imperfectionem inuoluunt, 1. lib. 2. cap. 7. num. 7.
- 4 Visio Dei in hac vita possibilis est quin animam à sensuum operatione abstrahat, 1. lib. 2. cap. 30. num. 9. & 10.

## *Vide concretum.*

## *Accidens.*

- 1 Accidens abstrahit ab absoluto & respectiuo. 3. lib. 7. cap. 8. num. 6.
- 2 Per accidentium species substantiæ cognoscuntur in hac vita 1. lib. 2. cap. 3. 1. num. 12.
- 3 Accidentium ideæ dantur in Deo 1. lib. 3. cap. 5. num. 11. & 12.
- 4 Potest natura inferior per accidentia superaddita participare id quod est proprium naturæ superioris 1. lib. 2. cap. 9. num. 15.
- 5 Accidentia quæ ab extrinseco veniunt, nō commensurantur imperfectioni subiecti 1. lib. 2. cap. 9. num. 15.

## *Actio.*

- 1 Actiones sunt suppositorum 3. lib. 6. c. 7. n. 3.
- 2 Actio gubernationis diuinæ in creaturis est trās-  
iens 2. lib. 1. cap. 19. num. 6.
- 3 Actiones Dei ad extrā cur sint indiuisæ 3. lib. 4. cap. 10. num. 5.
- 4 Actionem verba adiectiua significantia, reddunt sensum formalem in Deo 3. lib. 6. c. 7. n. 3.
- 5 Actio duplex circa nostra opera gratiæ versatur 2. lib. 3. cap. 5. num. 10.
- 6 Quenam actio ordine naturæ nostram cooperationem antecedit ibidem.
- 7 Actio sine termino dari non potest 1. lib. 2. cap. 11. num. 8. etiam de potentia Dei absoluta, ibidem num. 9.
- 8 In actione duo referuntur 1. lib. 3. cap. 9. num. 21.
- 9 Actiones omnes quæ non inuoluunt repugnantiam possunt fieri ab omnipotentia Dei. 1. lib. 3. cap. 9. numero 21.

- A** 10 Actio dicitur naturalis prout distinguitur à supernaturali, vel prout distinguitur à libera 1. lib. 2. cap. 17. num. 1.
- 11 Actiones eiusdem speciei possunt aliquādo oriri à principiis speciei diuersis 1. lib. 2. c. 19. n. 7.
- 12 Actiones eiusdem speciei oriri non possunt à principiis speciei diuersis, si illa operentur, quatenus sunt diuersa 1. lib. 2. cap. 19. num. 7.
- 13 In actionibus instrumentorum melius potest inueniri distinctio actionis, quo ad substantiam, & quoadmodum in visione beata nequaquam 1. lib. 2. cap. 21. num. 14.
- 14 Actiones ad extrā in diuinis indiuisæ sunt 3. lib. 4. cap. 10. num. 5.
- B** 15 Actio visionis beatæ immediatè tendit in verbum creatum, ut à se productum, ad Deum, ut ad obiectum 1. lib. 2. cap. 11. num. 10.
- 16 Actio visionis beatæ non vnit mentem perfectè Deo 1. lib. 2. cap. 11. num. 10.
- Vide Verbum Processio num. 3.

## *Actus Dei ad intra.*

- 1 In actu prædestinationis duplex est necessitas 2. lib. 1. cap. 3. num. 2.
- 2 Actus primus diuinæ voluntatis circa prædestinatos fuit dilectio ib. c. 8. n. 32.
- 3 Vnico actu volūtatis Deus diligit, & eligit prædestinatos 2. lib. 1. cap. 11. num. 7.
- 4 Actuum diuersitas circa idem obiectum in Deo, ex diuersis motiuis intelligi potest 2. lib. 1. ca. 14. num. 4. vel extendentia in tale obiectum: ibidem numer. 6.
- C** 5 Actuum duplex ordo considerari potest in voluntate diuina 2. lib. 1. cap. 19. num. 8.
- 6 Qui actus prædestinationi, qui gubernationi inserviunt, ibidem.
- 7 Actus liber Dei duplicem habet considerationem 2. lib. 2. cap. 22. num. 1.
- 8 Actus intelligendi est proxima ratio, per quam Pater communicat Filio essentiam 3. lib. 1. cap. 8. num. 2. idem de actu amandi intellige, ibidem.
- 9 Actus immanens in Deo non est nisi intellectus vel voluntatis 2. lib. 5. cap. 1. num. 5.
- D** 10 Actui libero Dei non necessario conuenit mutatio Physica in obiecto, sed obiectiua sufficit 2. lib. 1. cap. 8. num. 5.
- 11 Verbum & actus intelligendi in facto esse non est vnum prius alio, nec causa alterius. 3. lib. 1. c. 6. n. 1.

- 12 Per actum intelligendi, vt talis est, procedit Verbum Diuinum, ibidem num. 15.
- 13 Actus notionales in Deo necessarij sunt. 3. lib. 6. cap. 3. num. 1.
- 14 Idem actus est velle spirare, & spirare 3. li. 6. c. 4. num. 10.
- 15 Actus spirandi, & generandi non sunt liberi. ibidem num. 11.
- 16 Ad actus notionales in diuinis personis est potentia. 3. lib. 6. cap. 5. num. 1.
- 17 Actus notionales propriissimè prædicantur de singulis personis ibidem, cap. 7. num. 2.
- 18 Actus notionales non prædicantur de proprietatibus in abstracto significatis 3. l. 6. c. 7. n. 3.
- 19 Actus notionales rectè prædicantur de Deo significato per omnia essentialia in cōcreto sumpta, ibidem num. 4.
- 20 Actus notionales propriè & in rigore non prædicantur de Deo, vt significato in abstracto per terminum essentialem, 3. lib. 16. c. 7. num. 10.
- 21 Cū actus notionalis verè prædicatur de Deo sub aliquo nomine non potest de eodem verè negari, ibidem num. 14.
- 22 Actus liberos non supponentes peccatum Deus absolutè vult, si verò supponent, non nisi post peccati scientiam, 2. l. 1. cap. 13. num. 11.
- 23 Actus intelligendi, & amandi in Deo est omnino idem secundum rem. 3. lib. 10. c. 2. n. 3.
- 24 Actus voluntatis, & intellectus diuini tres habet proprietates incommunicabiles creato, 1. l. 2. cap. 24. num. 10.
- 25 In actu voluntatis diuinæ vnità continetur omnes rationes formales plurimum actuum voluntatis humanæ seclusis imperfectionibus, 1. lib. 3. ca. 7. num. 1.
- 26 Actus creandi quatenus in Deo est ab æterno est res absoluta, 1. l. 2. cap. 25. num. 24.  
Vide verba, *Notio, Processio, Productio, Deus.*  
*Actus supernaturalis.*
- 1 Actus supernaturales non solū quantum ad influxū diuinæ gratiæ, sed etiam quantum ad liberi arbitrij cooperationem sunt prædestinationis effectus. 2. lib. 3. cap. 5. num. 7.
- 2 Actus fidei omnes sunt æqualiter perfecti. 1. lib. 2. cap. 2. num. 6.
- 3 Actum quemlibet supernaturalem à prædestinatione elicita dū vita fruitur verisimile est prædestinationem effectum esse. 2. l. 3. c. 5. n. 6.
- 4 Actus omnis supernaturalis medio, quo prædestinatus gratiam aliquam habitualement consequitur, est prædestinationis effectus, ibidem num. 12.
- 5 Actus cōtritionis prius ratione perficitur, quàm medium ad illum. 2. lib. 1. cap. 13. num. 12.
- 6 In vno actu conuersionis ad Deum Angelorum perseverantia consistit. 2. lib. 1. cap. 9. num. 2.
- 7 Actus imperfectus fidei sine gratia esse potest. 2. lib. 2. cap. 6. num. 7.
- 8 Actus, quos prædestinatus efficit, bifariam sumuntur. 2. lib. 2. cap. 6. num. 1.
- 9 Actus omnes meritorij de condigno augmenti gratiæ sunt effectus prædestinationis. 2. lib. 3. c. 5. num. 13.
- 10 Ad actum hominis duplex gratia conuenit. 2. li. 3. cap. 5. num. 10.
- 11 Actus Theologicarum virtutum quoad substantiam sunt supernaturales. 1. l. 2. cap. 8. num. 11.
- 12 Actus producti ab habitibus infusis connaturaliter ab illis fiunt. 1. lib. 2. cap. 15. num. 3. & 4.
- 13 Ad actum supernaturalem recipiendum intel-

- lectus habet sufficientem capacitatem 1. lib. 2. ca. 15. num. 27.
- 14 Actus fidei & charitatis sæpè fiunt sine habitu, sed ex particulari auxilio 1. l. 2. cap. 16. num. 6.
- 15 Actus visionis beatæ est necessarius quoad speciem & quoad exercitium. 1. l. 2. c. 17. n. 5. & 6.
- 16 Respectu actus intelligendi fides & visio non sunt accidentarij modi, sed differentie essentialis. 1. lib. 2. cap. 8. num. 11.
- 17 Actus visionis beatæ quo videntur libera decreta Dei est numero distinctus ac eo, quo videtur essentia sine illis. 1. lib. 2. cap. 24. num. 12.
- 18 Actus quo videntur decreta est maioris perfectionis, quam ille quo videtur essentia sine illis 1. lib. 2. cap. 24. num. 12. & eo posito necessario videntur consilia & decreta diuina num. 13.
- 19 Actus diuinæ voluntatis videndus est cum obiecto ad quod terminatur, & illa denominatio quæ inde resultat, & totum hoc in se ad hoc vt decreta diuina cognoscantur. 1. l. 2. c. 24. n. 14.
- 20 Actus liberi cum à Beatis videntur, non videtur respectus rationis, sed omnia in quibus ille respectus fundatur. 1. l. 2. c. 24. n. 15. & 16.
- 21 Actus visionis creatus quo videantur Deus & creaturæ æquè primo, & per concomitantiam, impossibilis est. 1. l. 2. c. 25. n. 40. & 50.
- 22 Actus visionis beatæ est indiuisibilis ibidem. 44.  
*Actus naturalis.*
- 1 Actus voluntatis potest dici naturalis. lib. 6. ca. 4. num. 13.
- 2 Actus secundus essentialiter supponit primum, ibidem num. 13.
- 3 Actus imperij à cæteris necessario distinctus non est. 2. lib. 1. cap. 16. num. 4.
- 4 Actus liber elicitus à voluntate se ipso est voluntarius. 3. lib. 6. cap. 4. num. 8.
- 5 Actus aliarum facultatum à voluntate non sunt voluntarij, ibidem.
- 6 Actus morales boni, licet ordinis naturalis si cōducunt ad æternæ vitæ consecutionem, sunt effectus prædestinationis. 2. lib. 3. c. 7. n. 1.
- 7 Actum liberum, vt sic, prædestinationis effectum esse non repugnat 2. lib. 3. cap. 5. num. 6.
- 8 Actus bonus moralis naturæ viribus nec proxima dispositio ad auxiliantem gratiam, neque remota ad sanctificantem esse potest 2. l. 2. ca. 7. num. 22. Non est necessaria dispositio ad primam gratiam obtinendam, ibidem num. 15.
- 9 Actus naturalis siue intellectus, siue voluntatis numquam est sufficiens dispositio ad gratiam iustificantem. 2. lib. 2. c. 7. n. 11.
- 10 Actus bonus moralis per solas vires liberi arbitrij factus non est sufficiens, & prima dispositio ad effectum prædestinationis. 2. l. 2. ca. 7. n. 21. & magis physice, quam moraliter disponit ibidem, num. 32.
- 11 Actus qui vel physice disponunt ad gratiam, etsi sine gratia ordinis supernaturalis propria fieri possint, non tamen sine concurribus aliquo modo gratuitis. 2. lib. 2. cap. 7. num. 32.
- 12 Idem actus etiam si sit à voluntate non potest simul esse liber, & ab intrinseco necessarius. 3. li. 6. cap. 4. num. 8.
- 13 In actu primo quomodo intellectus constituitur per obiectum sibi vnitum. 1. l. 2. cap. 12. num. 10. & 12.
- 14 Ad quos actus non pendeat intellectus à voluntate. 1. lib. 2. cap. 17. num. 7. & 8.
- 15 Actus quo Angelus se ipsum cognoscit est necessarius.

cessarius. 1. lib. 2. cap. 17. num. 7.

- 16 In actu propriè est representatio intentionalis ab eoque fit in genere causæ formalis. 1. l. 2. c. 12. num. 12. & cap. 13. num. 1. num. 13.
- 17 Actus vitalis extincta ratione postulat, ut procedat à principio intrinseco, & vitali, 1. lib. 2. ca. 10. num. 5. & 7.
- 18 Actus liberos Angeli non possunt videre. 1. li. 2. cap. 24. num. 3. & 4.
- 19 Actu vno potest Angelus cognoscere plura per vnam vniuersalem speciem, 1. l. 2. c. 25. n. 3.
- 20 In actu visionis corporalis non dicimur videre vnum in alio, sed immediatè & directè vtrumque, ibidem.
- 21 Actus nequaquam representat secundum vnam sui partem hoc obiectum, & aliud secundum aliam ibidem.

- 22 Actu eodem plura obiecta tribus modis cognosci possunt ibidem.
- 23 Actus qui habeat euentiam scientiæ, & certitudinem fidei impossibilis est. 1. l. 1. c. 1. num. 22.

#### *Adultus.*

- 1 Adultis omnibus Deus prouidit media aliquo modo sufficientia ad salutem 2. lib. 4. cap. 3. numer. 2.
- 2 In adultis peccatum originale interdum est partialis reprobationis causa, & quomodo 2. lib. 5. cap. 6. num. 7. & lib. 6. cap. 3. num. 3.
- 3 Adulti omnes habent pro aliquo tempore huius vitæ auxilium sufficiens ad iustificationem, ita ut per eos stet, si ad gloriam non perueniant. 2. libr. 4. cap. 3. num. 9.
- 4 In adultis reprobationis causa est peccatum ad finem vsque perseverans. 2. l. 15. c. 6. n. 8.
- 5 In adultis quæ peccata sint reprobationis causa, ibidem.

#### *Adiectiuum.*

- 1 Adiectiuum nomen ut pluraliter prædicetur sat est quod plura sint supposita 3. l. 3. c. 11. n. 13.
- 2 Adiectiuè sumpta attributa diuina rectè prædicantur de diuinis personis. ibid. n. 12.
- 3 Verbum adiectiuum significans actionem facit sensum formalem in Deo. 3. l. 6. c. 7. n. 3.
- 4 Adiectiuum nomen significat formam per modum adiacentis alteri. 3. lib. 3. c. 11. n. 13.

#### *Aternitas & Aeternum.*

- 1 Aeternum libero non contradicit, 2. lib. 1. cap. 3. num. 11.
- 2 Aternitas cur non multiplicetur in diuinis, 3. l. 3. cap. 11. num. 6.
- 3 Aternitas ferè nihil addit immutabilitati 1. li. 3. c. 4. n. 1. & quomodo ab ea distinguantur, n. 2.
- 4 Aternitas est duratio perseverans, & immutabilis, 1. lib. 2. cap. 4. num. 2.
- 5 Aeternum esse Deum de fide est, & Scripturæ testimoniis comprobatur. 1. l. 2. c. 4. n. 2.
- 6 Per aternitatem Dei durant quæ intrà Deum sunt etiam actus liberi, 1. l. 2. c. 4. n. 3. & 4.
- 7 In aternitate quomodo omnia esse dicantur. 1. lib. 2. cap. 4. num. 7.
- 8 Aternitas Dei incommunicabilis est creaturæ, 1. lib. 2. cap. 4. num. 8.
- 9 In aternitate non est præteritum, neque futurum, sed solum per denominationem extrinsecam rerum existentium. 1. l. 3. c. 3. n. 13.

#### *Æqualitas.*

- 1 Iouiniani error ac Lutheranorum de æqualitate visionis beatæ. 1. lib. 2. cap. 20. num. 1.
- 2 Impetrationem iustitiæ Christi in nobis esse

æqualem, in nobis verò nullam esse iustitiam, neque meritum Lutherani docent. 1. lib. 2. cap. 20. num. 1.

- 3 Non est necesse omnes homines esse æquales in visione beatæ. 1. lib. 2. cap. 20. n. 7. imò necesse est esse inæquales. num. 3. 4. & 5.
- 4 Infantes baptizati & ante vsum rationis demortui æquales sunt in gratia & visione, ibidem n. 7. Item omnes martyres innocentes, ibidem.
- 5 Æquales esse multos Angelos in visione probabilius est quàm oppositum ibidem.
- 6 Si æquale sit lumen, quantumuis detur inæqualitas in potentiis, æquales erunt visiones. 1. lib. 2. cap. 2. num. 5. 6. & 7.

Vide *Inæqualitas.*

#### *Amor.*

- 1 Amoris vox non solum significat actionem, quæ interuenit in amando, sed maximè terminum, qui nos formaliter constituit amantes, 3. lib. 1. cap. 1. num. 5.
- 2 Amor verè & sine metaphora Deo attribuitur. 1. lib. 1. cap. 7. num. 2.
- 3 De variis significationibus amoris. 3. lib. 1. cap. 1. num. 5. & 6.
- 4 Amor diuiditur in amorem beneuolentiæ, & concupiscentiæ. 1. lib. 3. cap. 7. num. 3.
- 5 Amor significat actum notionalem per quem producitur tertia persona. 3. l. 1. c. 1. n. 5. & 6.
- 6 Amor notionalis distinguitur à persona Spiritus sancti. ibidem.
- 7 Amor notionalis ratione distinguitur ab essentiali. ibidem.
- 8 An amor ut est productiuus, ut quo, distinguatur ab amore essentiali? 3. l. 1. cap. 2. num. 1.
- 9 Amor, quo producitur Spiritus sanctus non est per modum desiderij, sed complacentiæ. 3. li. 1. cap. 2. num. 6.
- 10 Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum in seipsum. 3. lib. 1. cap. 2. num. 8.
- 11 Spiritus sanctus secundum peculiarem notionem suam amor appellatur. 3. l. 1. c. 1. n. 5.
- 12 Pater & Filius non producant Spiritum sanctum per amorem liberum. 3. l. 1. c. 2. n. 10.

Vide *Spiruum sanctum.*

#### *Angeli ad supernaturalia comparati.*

- 1 Angeli salui & prædestinati sunt per Christum. 2. l. 1. cap. 12. num. 4.
- 2 Angelorum nomina scripta sunt in libro vitæ ibidem.
- 3 Angelorum fuerint ne plures prædestinati, quam reprobi, 2. lib. 6. cap. 3. num. 1.
- 4 Angeli an ex omnibus ordinibus sint prædestinati. 2. lib. 1. cap. 3. num. 7.
- 5 Angeli omnes ante præuisa merita efficaci voluntate à Deo sunt electi. 2. l. c. 9. n. 6.
- 6 Angelis vocatio congrua fuit necessaria. 2. lib. 1. cap. 9. num. 9.
- 7 Angelorum perseverantia consistit in vno actu conuersionis in Deum. 2. l. 1. c. 9. n. 2.
- 8 Angeli nec credere nec operari quidquam potuerunt absque Dei adiutorio. 2. l. 1. c. 9. n. 7.
- 9 Angelos esse omnes in Visione inæquales, est incertum, verosimilius est pleròsque adultos esse. 1. l. 2. cap. 20. num. 7.
- 10 Angelos excedit Christus Dominus in Visione, & ut beatitudo est, & ut visio est. 1. l. 2. c. 19. n. 13.
- 11 Angelis & hominibus æquè supernaturalis est

- gratia, & gloria. 2. lib. 1. cap. 9. num. 6.  
 12 De Angelorum, & hominum electione eadem est ratio. 2. lib. 1. cap. 9. num. 6.  
 13 Angelorum, & hominum discrimen quoad perseverantiam. 2. lib. 1. cap. 9. num. 2.  
 14 Ante Angelorum peccatum primum hominum electio facta est 2. li. 1. cap. 12. num. 5. & per se primo ex primaria intentione & predestinatione. ibidem.  
 15 Visio beata hominum, & Angelorum est eiusdem speciei. 1. lib. 2. cap. 19. num. 4. & 5.  
 16 In Angelis & hominibus eiusdem speciei est gratia, & charitas infusa. 1. lib. 2. cap. 9. num. 4.  
 17 Angelis innotuit Trinitatis mysterium per revelationem cum primum beati effecti sunt. 3. lib. 1. cap. 12. num. 2.  
 18 Angelicum in ministerium hominum mittuntur non intermittunt visionem Dei, sed potius vident in verbo quæ annuntiant. 1. lib. 2. cap. 27. num. 10. & 11.  
 19 Angeli superiores illuminant inferiores de iis quæ in verbo vident lib. 2. cap. 27. num. 10.

*Angeli ad naturalia comparati.*

- 1 Angeli habent omnes modum essendi eiusdem rationis 1. lib. 2. cap. 9. num. 12.  
 2 In Angelis datur compositio. 1. lib. 2. cap. 9. n. 12.  
 3 Angeli etiam inæquales sunt in perfectione naturæ & gratiæ, in modo tamen operandi sunt æquales. 2. lib. 1. cap. 9. num. 5.  
 4 Angeli substantia se intelligentis, eius intellectum determinat, & constituit in actu primo. 1. lib. 2. cap. 2. num. 15.  
 5 Angelus magis est ad imaginem Dei, quam species ipsius Dei. 1. lib. 2. cap. 13. num. 21.  
 6 Actus quo Angelus seipsum cognoscit est necessarius. 1. lib. 2. cap. 17. num. 7.  
 7 Angelus vno actu potest cognoscere multa per universalem speciem. 1. lib. 2. cap. 25. num. 3.  
 8 Angeli per simplices actus iudicant de quacunque veritate, siue in se simplex sit, siue complexa. 1. lib. 2. cap. 18. num. 8.  
 9 Angeli possunt reflecti super suos actus quin componant. 1. lib. 2. cap. 18. num. 9.  
 10 Angelica intellectio naturalis eiusdem obiecti præstat intellectui humanæ eiusdem licet multo magis sit intensa 1. lib. 2. cap. 19. num. 8.  
 11 Angeli non loquuntur per signa significantia ad placitum, sed suos conceptus manifestando 1. lib. 2. cap. 3. num. 4.  
 12 Angelus naturali virtute directè, & in se ipso per medium incognitum Trinitatis mysterium cognoscere non valet 3. lib. 1. cap. 1. num. 14.  
 13 Angeli per demonstrationem evidentem personarum pluralitatem cognoscere non possunt 3. lib. 1. cap. 10. num. 5. & 13.  
 14 Angeli mysterium Trinitatis absque revelatione diuina nec de monstrare, nec ut possibile cogitare valent. 3. lib. 1. cap. 11. num. 10. 11. & 30.  
 15 Angelus eodem lumine quo rem singularem cognoscit possibilem etiam videt existentem. 1. lib. 2. cap. 27. num. 13.  
 16 Angeli non semper cognoscunt etiam opera externa quæ possunt, id tamen non ex defectu potentia, sed attentionis. 1. lib. 2. cap. 28. num. 14.  
 17 Ad statum Angeli custodis non spectat videre omnia quæ euentura sunt, etque Deus disposuit circa hominem sibi commissum. 1. li. 2. cap. 28. n. 16.  
 18 Angeli simplici intuitu conclusiones in princi-

piis, & proprietates in essentiis vident 1. lib. 2. cap. 25. num. 5. item num. 25.  
 19 Angelus intuendo suam essentiam cognoscit Deum, ut causam sui esse ibid. num. 21.

*Vide Beatitude, Visio.*

*Anima.*

- 1 Anima Christi Domini videt in verbo omnia quæ Deus scientia visionis. 1. lib. 2. cap. 27. num. 5. & 10.  
 2 Anima Christi probabile est per scientiam infusam cognoscere euidenter futura contingentia in seipso. 1. lib. 2. cap. 27. num. 11.  
 3 Anima Christi videt in verbo vno actu & non successiuè res infinitas 1. lib. 2. cap. 27. num. 10.  
 4 Anima Christi & Beatæ Virginis cognoscunt omnes species rerum quæ continentur in virtute causarum quæ factæ sunt. 1. lib. 2. cap. 28. n. 11.  
 5 Anima Christi videt omnia decreta, & consilia voluntatis diuinæ scientia visionis, idque ex speciali privilegio. 1. lib. 2. cap. 24. num. 3.  
 6 Animæ Christi visio repræsentat omnia quæ Deus facere decreuit, nihilominus si ab æterno nabuisset alia decreta, per hanc visionem non possent repræsentari. 1. lib. 2. cap. 24. num. 17.  
 7 In anima Christi scientia per se infusa est scientia creaturarum in proprio genere quæ data est Christo ratione vnionis hypostaticæ, & visionis. 1. lib. 2. cap. 25. num. 2.  
 8 Animas sanctas non est certum extra cælum incedere 1. lib. 2. cap. 28. num. 14.  
 9 Animæ sanctæ non habuerunt in sinu Abraham inditas species rerum quas in patria habuerunt ibidem.  
 10 Animæ sanctæ cognoscunt facta mortalium per species inditas, non verò præcisè ex præsentia ipsorum, ibidem.  
 11 Animæ informatio quoad substantialem vnionem eiusdem rationis est in corpore mortali & immortali. 1. lib. 2. cap. 30. num. 7.  
 12 Anima non separatur à corpore ex vi visionis diuinæ, ibidem num. 6. & 7.  
 13 Anima magis est ad imaginem Dei quàm species ipsius Dei, 1. lib. 2. cap. 13. num. 21.  
 14 Anima non est terminus formalis secundum se, sed quatenus vnita materiæ. 3. lib. 6. cap. 6. nu. 4.  
 15 Animarum substantias esse Dei naturam impium est insanum & contra fidem. 1. lib. 1. cap. 5. num. 1. & 2.

*Appetitus.*

- 1 Appetitus vitalis & innatus in Deo sunt. 1. lib. 3. cap. 6. num. 2. & 3.  
 2 Appetitum hominis essentia sine relationibus diuinis satiare potest. 1. lib. 2. cap. 23. num. 2.  
 3 Appetitus innatus ad beatitudinem non datur in nobis. 1. lib. 2. cap. 8. num. 4.  
 4 Ex appetitu innato beatitudinis, quoad speciem necessario, probabiliter colligitur possibilitas visionis beatæ, non verò euidenter. 1. lib. 2. cap. 7. num. 10.  
 5 Appetitus ad visionem beatam nec ad minimum quidem gradum illius in nobis est completus, sed ad summum inchoatus. 1. lib. 2. cap. 21. nu. 9.  
 6 Appetitum naturalem ad beatitudinem non habemus, nec ut visio est, nec ut intellectio, ibidem. num. 11.  
 7 Ex appetitu elicito naturali, non inferitur pos-

*Innatus*

*Ellicitus*

- libilitas obiecti. 1. lib. 2. cap. 7. num. 10.
- 8 Appetitus elicitus naturalis potest esse de re impossibili. 1. lib. 2. cap. 7. num. 10.
- 9 Appetitus naturalis boni supernaturalis non potest esse efficax. 1. lib. 2. cap. 7. num. 11.
- 11 Appetitus ad beatitudinem est necessarius quoad speciem. 1. lib. 2. cap. 7. num. 10.
- 11 Appetitu elicitu naturali & efficaci non possumus unionem hypostaticam desiderare, sed per simplicem solum complacentiam. 1. lib. 2. cap. 7. num. 11.
- 12 Ex appetitu proximo sciendi colligitur visuros beatos in verbo obiecta naturalia creata. 1. lib. 2. cap. 28. num. 8.
- 13 Appetitus sciendi determinatur ad cognoscendas res in particulari. 1. lib. 2. cap. 28. num. 12.
- 14 Ex appetitu naturali & ordinato colligitur videre beatos in verbo ex actibus liberis & contingentibus effectis quæ ad cuiusque pertinent statum. 1. lib. 2. cap. 28. num. 15.
- 15 Appetitus beatorum non potest satiari nisi infinito bono qua tali, atque adeo quidditatiua Dei cognitione 1. lib. 2. c. 22. num. 17.

*Apostolus.*

- 1 Quo pacto Apostoli sunt primi & nouissimi 1. lib. 2. cap. 20. num. 13.

*Attentio.*

- 1 Attentio in actu visionis est effectio ipsius visionis 1. lib. 2. cap. 26. num. 5.

*Attributa diuina comparata cum essentia ac se cum ipsis.*

- 1 Attributorum Dei duplex acceptio 3. li. 3. cap. 11. num. 1. Eorum variae diuisiones ibid. num. 4. & 9.
- 2 Attributa diuina sunt vna simplicissima perfectio 1. lib. 2. cap. 22. num. 17.
- 3 Attributa omnia æque sunt de essentia diuina 1. lib. 2. cap. 22. num. 9. eademque est de essentia attributorum 1. lib. 1. cap. 12. num. 3. Attributa diuina sunt perfectio simplicissima licet per ordinem ad creaturas contineant infinitos gradus perfectionis qui in creaturis excogitari possunt 1. lib. 2. cap. 22. num. 17.
- 4 In simplicissimo attributo non est totum nec pars nec gradus, aut modus distinctus. ibidem.
- 5 Attributa licet in se non distinguantur, habent tamen virtutem distinctionem 3. li. 1. cap. 11. n. 2.
- 6 Attributa Dei propria absoluta & positiua prædicantur de Deo essentialiter 1. lib. 1. cap. 11. n. 2.
- 7 Attributa affirmatiua quot modis sunt 1. lib. 1. cap. 9. num. 16.
- 8 Quot Attributa negatiua ex Scripturis colligantur 1. lib. 2. in proemio.
- 9 Attributa respectiua alia ab æterno, alia ex tempore Deo conueniunt 1. lib. 1. cap. 9. num. 14.
- 10 Ad Attributa non conueniunt propriè relationes ad intra 1. lib. 1. cap. 9. num. 12.
- 11 Attributa inuicem se essentialiter includunt 1. li. 1. cap. 13. num. 1.
- 12 Attributa ratione inter se distinguuntur ibidem num. 2.
- 13 Attributorum mutua inclusio non repugnat distinctioni rationis 1. lib. 1. cap. 13. num. 8. & 10.
- 14 Attributa Dei absoluta sunt intellectus & voluntas, & solum dicunt relationem secundum dici 3. lib. 3. cap. 11. num. 1.

- 15 Attributum absolutum Dei est scientia. ibidem.
- 16 Attributa positiua non multiplicantur realiter in Deo 3. lib. 3. cap. 11. num. 5.
- 17 Attributa omnia sunt de essentia singularum personarum, earumque relationum, non autem e conuerso 3. lib. 3. cap. 9. num. 3.
- 18 Attributum vnum vni, & alterum cur alteri personæ accommodetur 3. lib. 3. cap. 11. nu. 6.
- 19 Quot modis comparentur attributa diuina 1. lib. 1. cap. 14. num. 1.
- 20 Nomina quibus attributa significantur nec respectu nostri, nec beatorum synonyma sunt 1. lib. 1. cap. 13. num. 10. & cap. 14. nu. 2.
- 21 Attributa in concreto propriè affirmantur de Deo & inter se 1. lib. 1. cap. 14. num. 2.
- 22 Attributa positiua & absoluta verè in abstracto de Deo prædicantur 1. lib. 1. cap. 14. num. 6.
- 23 Attributa diuina essentialia & positiua de se inuicem verè affirmantur. 1. lib. 1. cap. 41. num. 7. & 8.
- 24 Attributa positiua non prædicantur substantiue in plurali de diuinis personis 3. li. 3. cap. 11. nu. 8. bene tamen adiectiue ibidem. num. 12.
- 25 Attributum priuatiuum cur substantiue sumptum in singulari tantum prædicetur 3. lib. 3. cap. 12. num. 1.
- 26 In attributis diuinis distinctio rationis per ordinem ad quid frequentius sumatur 3. lib. 4. cap. 4. num. 17.
- 27 Attributa diuina ipseque Deus in concreto rectè prædicantur de abstractis. 1. lib. 1. cap. 14. n. 6.

*Attributa diuina per ordinem ad intellectum creatum.*

- 1 Beatos non posse videre Deum secundum omnia attributa qui opinati sunt 1. lib. 2. cap. 22. num. 2.
- 2 Attributa omnia videri posse, sed non ita necessario vt essentia sine illis videri nequeant qui existimantur 1. lib. 2. cap. 22. num. 6.
- 3 Attributa omnia posse Beatos videre, sed non posse omnem modum vnius cuiusque qui existimantur 1. lib. 2. cap. 22. num. 4.
- 4 Supposita visione per quam videatur essentia, & Attributa per alium actum posse videri vnum attributum sine alio, qui defendunt 1. lib. 2. cap. 22. num. 7.
- 6 Attributa diuina non oportet vt videantur à beatis per modum plurium, sed vt sunt vna simplex perfectio 1. lib. 2. cap. 22. num. 10.
- 7 Attributa diuina ita videntur distinctè à Beatis, vt non sit, nec esse possit distinctis visionibus inadæquatè attingentibus ipsa 1. lib. 2. cap. 22. num. 10.
- 8 Attributa licet à Beatis distinctè cognoscantur non videntur tamen, vt distincta in re 1. lib. 2. cap. 22. num. 11.
- 9 Attributa ita à Beato videri possunt, vt cognoscantur ratione distinguibilia ab inferiore intellectu 1. lib. 2. cap. 22. num. 11. non est tamen necesse num. 13.
- 10 Attributa non est necesse vt videantur à Beato cum omni habitudine ad creaturas 1. lib. 2. cap. 22. num. 11. & 19.
- 11 Attributa diuina non esse plura quam quæ à nodis cognoscuntur, probabilius est 1. li. 2. cap. 22. num. 14. & num. 15.
- 12 Attributorum qui cognouerit existentiam &



quod sint, cognoscat necesse est quidditatem & quid sint 1. lib. 2. cap. 22. num. 17.

13 Attributum quoduis non potest videri sine alio nec per verbum inadæquatum 1. lib. 2. cap. 22. num. 20. & 21.

14 Attributa necessario videbit qui videt essentiam, non verò visa essentia, diuinæ voluntatis decreta necessario videbuntur 1. lib. 2. cap. 24. num. 4.

15 Attributum vnum, ad hoc vt prius alio intelligatur, quid sufficiat 2. lib. 1. cap. 7. num. 7.

16 Attributa adeo necesse est videre qui videt essentiam, vt posita visione nec de potentia absoluta aliud fieri possit 1. lib. 2. cap. 22. num. 8. & 9.

Vide singularia Dei attributa.

*Ars.*

1 Ars Intellectus diuini gubernationis directiua, est ipsa gubernatio actiua ratione connotati ab ea differens 2. lib. 1. cap. 19. num. 7.

2 Creatura prout in Deo est, est ipsa vita & Ars Dei 1. lib. 2. cap. 25. num. 12.

3 Impossibile est artem cognosci quin simul artificiatum cognoscatur ibidem num. 14.

4 Gubernatio diuina potest etiam dici ars diuini Intellectus quæ dirigit actionem gubernatiuam 2. lib. 1. cap. 19. num. 6.

*Vide Ideam.*

*Argumentum.*

1 Quando argumentum negatiuum habet vim. 3. lib. 11. cap. 16. num. 4.

*Autoritas.*

1 Ab autoritate duplex argumentandi modus desumitur 2. li. 2. cap. 13. nu. 1. & cap. 14. num. 1.

*Audacia.*

1 Audacia & timor non sunt propriè in Deo 1. lib. 3. cap. 7. num. 6.

*Augmentum.*

1 Per omne augmentum gratiæ iustificationis fit mentio inuisibilis 3. lib. 12. cap. 5. num. 7.

*Auxilium.*

1 Auxilium speciale Dei necessarium est ad perseverandum in gratia 2. lib. 4. cap. 3. num. 6.

2 Auxilium ad perseverandum in gratia vocatur donum perseverantiæ quod ex parte Dei paratum est omni facienti quod in se est cum illo 3. ibidem.

3 Auxilium maius & maius beneficium inter se maximè differunt 2. lib. 6. cap. 1. num. 8.

4 Auxilia præuenientia & excitantia prædestinatis collata, sunt prædestinationis effectus 2. lib. 3. cap. 6. num. 5.

5 Lumen gloriæ vel aliquod speciale auxilium necessarium est ad visionem beatam 1. lib. 2. cap. 16. num. 5.

6 Actus fidei & charitatis sæpe fiunt sine habitu sed ex speciali auxilio, ibid. num. 6.

7 Speciale Dei auxilium necessarium est ad perseverantiam in gratia 2. lib. 4. cap. 3. num. 6.

*Beatitudo.*

1 Est corona, & merces 1. lib. 2. cap. 20. num. 5.

2 Beatitudo obiectiua est Deus, Beatitudo formalis visio beata 1. lib. 2. cap. 9. num. 6.

3 Beatitudo formalis quomodo operatio apellatur, 1. lib. 2. cap. 11. num. 10.

4 Ad beatitudinem supernaturalem non datur in nobis appetitus innatus 1. lib. 2. cap. 8. nu. 4.

5 In beatitudine essentiali datur inæqualitas, ipsa verò inæqualitas non est essentialis 1. lib. 2. cap. 19. num. 12.

7 Denarius diurnus Matthæi 20. est beatitudo, quæ pro ratione meritorum confertur operanti 1. lib. 2. cap. 20. num. 15.

8 In Beatitudine seruatur ratio iustitiæ distributiue in conferenda gloria 1. lib. 2. cap. 20. num. 5.

9 Hominem esse capacem supernaturalis beatitudinis demonstrari naturaliter non potest 1. lib. 2. cap. 7. num. 11.

10 Ad beatitudinem non sunt assumpti homines occasione peccati Angelorum, sed ex primaria Dei intentione 1. lib. 2. cap. 20. num. 7.

11 Ad beatitudinem quid per se ordinetur 2. lib. 1. cap. 4. num. 8.

*Vide Beati Visio Appetitus.*

*Beatus.*

1 Beati etiam de potentia absoluta videre Deum non possunt, nisi per Verbum productum 1. lib. 2. cap. 11. num. 9.

2 Beatorum intellectio circa Deum est similitudo repræsentatiua 1. lib. 2. cap. 11. num. 8.

3 Beati non erunt æquales in beatitudine essentiali ibid. cap. 20. num. 4. & 5.

4 Corpora beatorum habebunt gloriam inæqualem ibid. num. 4.

5 Beatos resurgere in ordine suo, vt martyr in ordine martyrum, & sic de cæteris Paulus docet. ibid. num. 4.

6 In beatis lumen gloriæ, & dona supernaturalia, vt plurimum sunt inæqualia 1. li. 2. cap. 22. nu. 1.

7 Beati possunt videre Deum secundum omnia sua attributa, sed non secundum modum vnius cuiusque ibid. num. 2. & 4.

8 Beati visa essentia necessario vident attributa ibidem nu. 8. Non tamen ea vident distinctis visionibus inadæquatè attingentibus ipsa. nu. 10.

9 Beatus non est necesse, vt videat illam eminentissimam essentiæ vnitatem sub illa denominatione virtualis distinctionis ibid. nu. 13.

10 Beatum videre distinctè omnipotentiam cum habitudine ad creaturas possibiles non est de fide ibid. num. 14.

11 Beatos videre eadem visione beata obiecta secundaria non est de fide 1. lib. 2. cap. 22. num. 14.

12 Beati non possunt satiari nisi infinito bono quali ibid. num. 17.

13 Beati vident infinitum non infinite ibidem num. 18. Immensitatem non immense ibid. num. 19.

14 Beatos videre Deum Trinum, & Vnum est de fide 1. lib. 2. cap. 23. num. 10.

15 Beati visa essentia necessario personas intuentur ibid. num. 19.

16 In beato licet visiones beatæ distinguantur, nequaquam per vnam videbit personas, & per aliam essentiam sine illis ibid. num. 23.

17 Beatus non potest videre vnam personam non visis aliis ibi. num. 25.

18 Beati non omnes omnia Dei decreta in Deo vident, sed singuli pro ratione sui status 1. lib. 2. cap. 24. num. 6.

19 Beati in Verbo vident mirabiles rationes diuinæ prouidentiae præsertim circa hominum, ac sui ipsorum salutem, ibid. nu. 6.

20 Beati cognoscunt per visionem beatam voluntatem Dei, vt regulam suarum actionum ibid. num. 6.

- 21 Beati non vident decretum voluntatis diuinæ in obiecto viso, neque ex obiecti mutatione motuumprehendunt 1. lib. 2. cap. 24. num. 8.
- 22 Beati non vident decretum voluntatis diuinæ modo quodam inexplicabili ibid. num. 11.
- 23 Beati vident decreta diuina actu distincto ab eo, quo videtur essentia sine decretis, & ille est maioris perfectionis, quàm iste ibid. num. 12. illoque posito nec de potentia absoluta cognitio decretorum potest impediri ibid. num. 13.
- 24 Beati non vident respectum rationis actus ad obiectum, cum actus ipsos Dei liberos intuentur, sed ea omnia, in quibus talis respectus fundatur ibid. num. 15.
- 25 Beatis dantur extra visionem beatam multæ reuelationes, & illuminationes ratione status. 1. lib. 2. cap. 25. num. 2.
- 26 Beati vident in Verbo non solum creaturas possibiles, sed existentes, & futuras in aliqua temporis differentia. 1. lib. 2. cap. 27. nu. 10. & quomodo Beati vident in Verbo mysteria fidei. ibidem.
- 27 Beati ad hoc vt videant creaturas existentes in Deo non est necessarium, vt videant futuritionem effectus immediatè in voluntate diuina tamquam in eo operante, seu potente operati ibid. nu. 12.
- 28 Beatus non ex eo quod videat in Verbo rei essentiam necessario videbit existentiam si illam habitura est 1. lib. 2. cap. 27. num. 14.
- 29 Beati non vident omnia futura contingentia earum rerum, quas possibiles cognoscunt ibid. num. 14.
- 30 Beati non vident vltimam circuitionem solis futuram, atque adeo nec diem iudicii ibid. nu. 14.
- 31 Beatos videre in patria, quæ crediderunt in via 1. lib. 2. cap. 2. num. 2. & 3.
- 32 Beatos mysterium Incarnationis probabilius est non posse videre exactè & prout in se est, nisi in verbo ibidem num. 14.
- 33 Beati viso Deo necessario vident mysteria, quæ ad diuinitatem spectant ibid. num. 5.
- 34 Beati vident in verbo totam vniuersam machinam, ordinem, & compositionem, atque species rerum ex quibus constant 1. l. 2. c. 28. n. 8.
- 35 Beatos non videre aliorum cogitationes in Verbo probabile est, multo probabilius est non videre inferiores beatos cogitationes superiorum ibidem. num. 16.
- 36 Beati maxime fundatores religionum vident in Verbo suarum quisque progressum, & augmentum ibid. num. 17.
- 37 Beati in Verbo ex factis & cogitationibus mortalium quidquid necessarium est ad operandum ibi prudentissimè, & iudicandissimè vident ibidem. 2. cap. 28. num. 16.
- 38 Beati nec in Verbo videt quidquid anima Christi agere disponit, etiam per voluntatem creatam ibid. num. 16.
- 39 Beati vident in Verbo ea omnia de quibus non solum in via, sed maximè in patria censentur habere specialem curam ibid. num. 17.
- 40 Beati vident orationes in Verbo quæ ab Ecclesia ad eos funduntur ibidem. num. 18.
- 41 Quare in lege gratiæ orationes fundamus ad beatos, in veteri vero minimè. ibid. num. 18.
- 42 Beatus non ex eo quod plura obiecta videat in verbo illico melius videbit essentiam quam alius, qui sanctior cum sit pauciora cognoscit ibidem 19.
- 43 Beatum vnum ex sola perfectione beatitudinis,

probabile est videre omnia illa, quæ alius ex speciali ratione sui status ibidem. num. 19.

- 44 Beatus licet infimum, seu nullum habet meritum ex dispositione diuina, habebit visionem cum perfectione necessaria ad videndum mysteria fidei, & res naturales, ibidem. num. 20.
- 45 Beatus defectu meritorum si nulla ex suppositione obiecta secundaria in Verbo videat, videbit nihilominus per accidentalem gloriam ibidem num. 20.
- 46 Beati non possunt per eandem visionem beatam modo, videre res has, modo illas. 1. lib. 2. cap. 26. num. 5.
- 47 In beatis si varietur attentio ad res alias variatur visio necessario. ibidem. num. 5.
- 48 Beati vident creaturas in essentia vt in causa, non verò in idea vt sic ibid. num. 7.
- 49 Non est necesse vt Beatus, qui videt, Deum videat in eo omnes creaturas possibiles neque indiuidua omnia, neque omnes rationes specificas 1. lib. 2. cap. 25. num. 10.
- 50 Beatos non posse cognoscere res omnes possibiles nec de potentia absoluta probabilius est 1. li. 2. cap. 29. num. 12.
- 51 Probabile est Beatos visa essentia diuina necessario videre quidquid est possibile vel Creabile saltem sub communissimo conceptu creabilis vel possibilis 1. lib. 2. cap. 26. num. 14.

*Bonitas diuina.*

- 1 Deus est bonus altiori modo & maiori excellentia quam res vlla creata bona vocari possit 1. lib. 1. cap. 8. n. 1. Hic autem modus in eo consistit quod ipse solus sit bonus per essentiam ibid. nu. 3. & cum sit suum esse essentialiter habet perfectionem suæ entitatis ibi. num. 4.
- 2 Deus ideo est bonus quia habet totum id, quod re ipsa necessarium est aduerum esse per essentiam nec potest illa perfectione priuari ibidem num. 2.
- 3 Bonitas Dei essentialiter habet quod sit actualis & realis, & hoc habet ex vi suæ essentię & non aliunde ibid. num. 40.
- 4 Bonitatem Deus habet & perfectionem quæ in adoptione finis esse potest quamuis ipse ad finem non ordinetur. 1. lib. 1. cap. 8. num. 8.
- 5 Bonitas, & perfectio subsistendi quæ in supposito considerari potest Deo etiam per essentiam conuenit ibid. num. 10.
- 6 Bonitas quæ resultat ex integritate partium integralium negatiuè & eminenter datur in Deo, non vero positiuè, nisi per rationem & quomodo ibid. num. 9.
- 7 Deus est summum bonum creaturarum licet non omnium eodem modo, ex eo quod est conueniens ipsis ibid. num. 13. & 14.
- 8 Quæ bonitas in Deo transcendentalis sit 1. lib. 1. cap. 8. num. 18.
- 9 Deus est bonum creaturis & conueniens per modum obiecti, amici & efficientis causæ secundum quos modos vnitur homo Deo, tamquam supremo bono suo ibidem. num. 15.
- 10 Omnia vult Deus propter suam bonitatem tamquam propter vltimum finem. 1. lib. 3. cap. 7. num. 2. & 3.
- 11 Deus est summè bonus bonitatem etiam morali ex eo quod habeat intrinsecam & naturalem rectitudinem regulatiuam omni bonitatis in operando 1. lib. 1. cap. 8. num. 16.



- 12 Bonitas moralis quo pacto consideretur in Deo in actu primo & secundo. *ibid.* num. 16.  
 13 Bonitas moralis non est vnum attributum Dei sed comprehendit varia & quæ illa sint *ibi.* n. 18.  
 14 Bonus præcipue denominatur Deus quatenus ex plenitudine perfectionis se communicat iis quibus esse præstat quò modo bonitas nihil addit essentiae secundum rem sed solum secundum connotationem. *ibidem* num. 18.

*Bonitas creata.*

- 1 Res bonæ dicuntur quia sunt in suo esse perfectæ, 1. lib. 2. cap. 8. num. 2.  
 2 Bonitas posterior est quàm Veritas 1. lib. 1. cap. 1. num. 1.  
 3 Bonitas creaturæ non est æterna neque simpliciter ex vi suæ essentiae 1. lib. 1. cap. 8. num. 5.  
 4 Res existentes sunt bonæ, quia participant diuinam bonitatem *ibid.* num. 5.  
 5 In creaturis datur bonitas confurgens ex compositione integrali, & pulchritudine illam consequente 1. lib. 1. cap. 8. num. 9.  
 6 In substantiis creatis datur bonitas, & perfectio resultans ex compositione naturæ & suppositi *ibid.* num. 10.  
 7 Bonum dicitur quod alicui est cōueniens, ac proinde ei appetibile *ibid.* num. 15.  
 8 Bona naturalia educuntur ad quinque classes 2. lib. 3. cap. 7. num. 4.  
 9 Creatura respectu Dei est bona secundum quid non simpliciter 1. lib. 1. cap. 8. num. 11.  
 10 Res intellectuales habent bonitatem moralem quia opera bona moralia exercent *ibid.* num. 16.  
 11 Bonitas moralis quando est excellens in hominibus solet sanctitas appellari *ibidem* num. 17.  
 12 Bona quæ requirunt mala culpæ non sunt ex se absolute amabilia, imò secundum quid censentur bona. 2. lib. 3. cap. 8. num. 13.  
 13 Bona quæ necessario præsupponunt peccata Deus non vult voluntate antecedenti sed supposita necessitate hominis *ibidem*.  
 14 Bonum non necessario supponens peccatum & si ex illius occasione possit provenire, intensione efficaci à Deo præfiniri potest ante absolutam peccati præscientiam *ibidem* num. 14.  
 15 Bonum supernaturale prædestinatio maxime propria pro termino habet 2. lib. 1. cap. 5. num. 8.

*Causa.*

- 1 Causa bifariam Deo accommodatur à Patribus. 3. lib. 2. cap. 2. num. 8.  
 2 Causæ duplex acceptio 2. lib. 2. ca. 1. num. 3.  
 3 Causæ nomine quid Græci significare voluerint in Deo 3. lib. 2. cap. 2. num. 8.  
 4 Causæ nomen in Deo Latini nō admittunt *ibid.*  
 5 Causa finalis præcipua prædestinationis est Deus 2. lib. 2. cap. 2. num. 2.  
 6 Causa finalis prædestinationis certò datur, ea tamen non est in nobis *ibid.* cap. 2. num. 8.  
 7 Dari causam ex parte reprobis ob quam noluerit illi impertiri gratiam congruam, seu media in sua præscientia infallibilia ad salutem necessarium non est 2. lib. 5. cap. 5. num. 8.  
 8 Deus effectiue potest supplere omnem efficientiam ex parte obiecti 1. lib. 2. cap. 12. num. 19.  
 9 Causam physicam habet effectus quilibet prædestinationis 2. lib. 2. cap. 2. num. 1.  
 10 Causa prædestinationis respectu effectuum physica est *ibid.*

- 11 Causa efficiens prædestinationis præcipua Deus censi debet. 2. lib. 2. cap. 2. num. 2.  
 12 Causa effectuum prædestinationis nulla alia necessaria est per se & intrinsece præter Deum, & ipsum prædestinatum *ibid.* num. 3.  
 13 Causa physica effectuum prædestinationis est Deus. 2. lib. 2. cap. 3. num. 1.  
 14 Extra causas physicas ex natura rei requisitas ad prædestinationis effectus Deus aliam, si velit, potest adhibere 2. lib. 2. cap. 2. num. 3.  
 15 Causa prædestinationis ex quadruplici capite indagari potest. *ibid.* cap. 1. num. 4.  
 16 Causa moralis ad efficientem reducit. 2. lib. 2. cap. 3. num. 2. Hæc existens supponitur aliquo modo *ibid.*  
 17 Causa effectuum prædestinationis quo pacto sit homo *ibid.* cap. 2. num. 4.  
 18 Causa moralis quadruplex esse potest *ibid.*  
 19 Quid requiratur ad causæ moralis constitutionem, *ibid.* num. 3.  
 20 Causa prædestinationis quoad aliquos effectus quomodo possit esse homo adultus. *ibid.* num. 5. Item quoad multos effectus ex parte nostra est efficiens *ibid.* cap. 2. num. 6.  
 21 Remota causa, & moralis inæqualitatis visionis beatæ est diuersitas meritorum remotior est gratia, & vocatio Dei: remotissima, & prima diuina prædestinatio 1. lib. 2. cap. 2. num. 1. & sequentibus. Item causa proxima physica est lumen gloriæ, & intellectus eleuatus *ibid.* n. 4. & 8.  
 22 Causa exemplaris ad efficiem reducit. 1. lib. 3. cap. 5. num. 14. & 15. Obiectum est causa proxima actus per se, vel per speciem. 1. lib. 2. cap. 12. num. 19.  
 23 Causa formalis non materialis est consubstantialitas personarum 3. lib. 6. cap. 6. num. 6.  
 24 Esse quod dat formam non est distinctum ab ipsa. 1. lib. 2. cap. 12. num. 7.  
 25 Impossibile est posita causa formali impediri eius formalem effectum. 1. lib. 2. cap. 23. num. 20.  
 26 Vnicuique causæ proximæ in effectum aliquid correspondere quomodo intelligendum sit. 1. lib. 2. cap. 15. num. 16.  
 27 Dupliciter dicitur causa immediata scilicet immediate virtutis & suppositi. 3. lib. 10. cap. 3. num. 1.

*Certum certitudo.*

- 1 Certum, & infallibile connotant habitudinem ad scientiam. 2. lib. 6. cap. 2. num. 2.  
 2 Certum non est semper simpliciter in euitabile comparatione suæ causæ proximæ. *ibidem*.

*Vide scientia.**Charitas.*

- 1 Attribuitur hoc nomen Charitas Spiritui sancto 3. lib. 11. cap. 1. num. 5.  
 2 Nec habitus Charitatis, nec lumen gloriæ minus perfecte infunduntur, ex eo quod aliquis habeat perfectiorem naturam quàm alius 1. lib. 2. cap. 21. num. 7.  
 3 Actus charitatis sæpe sunt sine habitu, sed ex speciali Dei auxilio 1. lib. 2. cap. 16. num. 6.  
 4 Habitus charitatis in Angelis, & hominibus est eiusdem speciei 16. cap. 19. num. 4.

*Christus.*

- 1 Christus ante præuissimum peccatum prædestinatus

*Causa moralis.**Causa exemplaris.**Formalis.**Efficiens.*

- fuit 2. lib. 1. cap. 12. num. 11.
- 2 Cur Christus, ut hic homo non sit factus filius Dei cum sit prædestinatus filius Dei, ut est hic homo. 3. lib. 4. cap. 24. num. 4.
  - 3 Christus in eodem signo rationis ad multa prædestinatum esse probabile est 2. li. 1. cap. 8. nu. 20.
  - 4 Christus in eodem signo prædestinatus est, ut homo Deus, & ut gloriosus in corpore, & in anima, ibid. num. 18.
  - 5 In Christo Domino est veritas essentialis hominis, non tamen personæ humanæ, 3. lib. 3. cap. 8. num. 3.
  - 6 Christus Dominus cur sit verus homo. 3. lib. 2. cap. 1. num. 5.
  - 7 Quæ de Christo Domino in scriptura prædicantur, aliquam imperfectionem respectu Pattis includentia quomodo exponi debeant, 3. lib. 2. cap. 4. num. 7.
  - 8 Christus Dominus omnia dona gratiæ quæ prædestinationis effectus sunt nobis meruit, 2. lib. 2. cap. 21. num. 2.
  - 9 Duplex Christi Domini, & pluri hominis, circa causam prædestinationis hominum, discrimen. ibid. num. 6.
  - 10 Ut Christus Dominus dicatur meruisse nobis prædestinationem quid requiratur 2. lib. 2. cap. 4. nu. 19. Ipse item est causa meritoria electionis, & prædestinationis hominum. ibid. num. 38.
  - 11 Christus Dominus in parabola vineæ intentionem præcipuè habuit commendandi peculiarem gratiam suæ vocationis. 1. li. 2. cap. 20. num. 20.
  - 12 Christus viator intuitiue vidit diuinam essentiã. 1. lib. 2. cap. 30. num. 5. ante ipsius aduentum nemo vidit. ibid. num. 15.
  - 13 Christus Dominus excedit Angelos in visione beata & ut visio est, & ut beatitudo est. 1. lib. 2. cap. 19. num. 13.
- Vide *Prædestinatio. Anima Christi.*

*Circuminsessio.*

- 1 Circuminsessionis ratio est in essentiæ unitate. 3. lib. 4. cap. 16. num. 6.

*Circumscriptio.*

- 1 Deus ita est in rebus, ut ab illis non circumscribatur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 8.

*Circumstantia.*

- 1 Circumstantiæ natiuitatis, vel conceptionis ad effectus prædestinationis pertinent. 2. lib. 3. cap. 7. num. 10.

*Cognitio increata de Deo, & creaturis.*

- 1 Cognitio diuina intuitiua est duplex. 2. li. 1. ca. num. 6.
- 2 Cognoscit Deus prædicata omnia diuina, ut sunt vnum in re, non verò ut distincta. 1. lib. 2. cap. 29. num. 6.
- 3 Cognitio diuina de veritate Dei supponit ipsam veritatem. 1. lib. 1. cap. 7. num. 7.
- 4 Cognitio diuina est eminentissimè reflectiua sui ipsius cum summa tamen simplicitate. 1. lib. 2. cap. 18. num. 9.
- 5 Cognitio diuina tres habet condiciones incommunicabiles creaturis. ibid. cap. 24. num. 11.
- 6 Cognitio diuina non sumit specificationem ab obiecto, & differt à nostra plusquam genere. 1. li. 2. cap. 19. num. 10.
- 7 Deus cognoscit sine cõpositione prædicatum in subiecto, effectum in causa. conclusionem in principio & eorum vniones inter se. ibid. c. 18. n. 7.

- 8 Cum Deus cognoscit actus liberos non videre respectus rationis illorum ad obiecta, sed ea omnia in quibus illi fundantur. ibid. cap. 24. num. 15. & 16.
- 9 Quomodo Deus distinctionem rationis, & rationis entia cognoscat explicatur. 1. lib. 1. cap. 13. num. 7.
- 10 Non potest cognoscere Deus creaturas in se, ut in causa, quin cognoscat illa in sua scientia. 1. li. 2. c. 25. nu. 27. & per scientiam constituitur illarum causa. ibi.

*Cognitio creata supernaturalis de Deo.*

- 1 Supernaturalis beatorum cognitio est intuitiua, & quidditatiua. 1. lib. 2. cap. 18. nu. 4.
- 2 Quidditatiua cognitio non potest non esse intuitiua. ibid. & num. 6.
- 3 Qui Deum actu existentem non cognoscit proprium illius conceptum non habet, sed rei fictæ. 1. lib. 1. cap. 1. num. 8.
- 4 Deus cognoscitur à Beatis secundum omnia sua attributa non verò secundum modum vniuscuiusque. 1. lib. 2. cap. 22. num. 2.
- 5 Attributa cognoscuntur à beatis distinctè, non verò ut distincta in re. 1. lib. 2. cap. 22. num. 11.
- 6 Visa essentia ita necessario attributa cognoscuntur, ut nec de potentia absoluta latere queant. ibid. num. 8.
- 7 Cognitio vnius personæ diuinæ non potest non esse aliarum. 1. lib. 2. cap. 23. num. 10.
- 8 Cognitio essentiæ, & personarum eo ipso non est decretorum. ibid. cap. 23. num. 25.
- 9 Cognitione numero distincta videtur essentia cum decretis & sine illis. ibid. cap. 24. num. 12.
- 10 Cognitio qua videntur decreta Dei est maioris perfectionis quam ea, qua videtur essentia sine illis numerice, tamen non specificè. ibid. nu. 12.

*Cognitio creata, & supernaturalis rerum creatarum in Deo.*

- 1 Creaturæ in Deo non cognoscuntur per similitudinem cum illo, sed secundum esse, quod ab eo possunt participari. 1. lib. 2. cap. 25. num. 26.
- 2 Cognitionis actus creaturarum in Verbo indissimilis est ex parte ipsius. 1. li. 2. c. 25. num. 54.
- 3 Non est necesse in Deo viso cognoscere aliquam creaturam in particulari secundam specificam vel genericam eius naturam, ibidem capit. 26. num. 13.
- 4 Diuinæ ideæ possunt esse media cognoscendi creaturas, quia illa eminenter continet. 1. lib. 2. cap. 25. num. 33.
- 5 Ex libera voluntate Dei prouenit, ut hæc potius, quam illæ creaturæ in Deo cognoscantur. ibid. cap. 26. num. 17.
- 6 Ex entitate etiam physica visionis prouenit, ut cognoscantur hæc creaturæ potius, quam illæ. ibid. num. 19.
- 7 Cognoscere non possunt beati, vel etiam in Verbo omnia possibilia nec de potentia absoluta. 1. lib. 2. cap. 26. num. 14.
- 8 Species etiam rerum vilissimarum cognoscuntur in Verbo. ibid. cap. 28. num. 10.
- 9 Species item rerum supernaturalium à fortiori cognoscuntur. ibid.
- 10 Cognoscuntur in Verbo possibiles rerum species, quæ continentur in virtute earum rerum, quæ factæ sunt. ibid. num. 11.
- 11 Cognosci in Verbo à beatis species possibiles, quæ solum in eius potentia continentur, probabiliter negatur. 1. lib. 2. cap. 28. num. 11.

- 12 Beati cognoscunt in Verbo ea indiuidua singularum specierum quæ sufficient ad cognoscendum naturam specificam & varietatem aliquam proprietatum, quæ haberi possunt. 1. lib. 2. ca. 28. num. 13.
- 12 Beati cognoscunt in Verbo ea item indiuidua, quæ ad prudentiam, & providentiam statui cuiusque conuenientem necessaria sunt. ibid.
- 13 Quomodo facta, & cogitationes mortalium in Verbo videantur explicatur. 1. l. 2. c. 28. n. 14. & sequentibus.
- 14 Cognoscuntur in Verbo mysteria fidei, quæ in via creduntur ibid. c. 28. num. 2.
- 15 Cognoscuntur in Verbo ea, quorum beati in via, & adhuc in Patria habent specialem curam. ibid. num. 17.
- 16 Tota vniuersa machina, compositio, & ordo, ac omnes rerum species ex quibus constat cognoscuntur in Verbo à beatis, ibid. c. 28. n. 8.
- 17 Cognitio matutina est de creaturis secundum esse earum proprium, & formale. 1. lib. 2. cap. 25. num. 11.  
Per cognitionem matutinam cognoscuntur creature in Deo tamquam in arte, per quam factæ sunt. ibid. num. 13.  
Cognitio matutina creaturarum est per visionem beatam, & ad illas terminatur secundum proprias earum rationes. ibid. num. 14.

*Cognitio creata extra Verbum.*

- 1 Primum de Deo cognoscimus esse. 1. lib. 2. cap. 2. n. 2. Deus cognoscitur vel per negationes, vel per ordinem ad creaturas, vel per conuenientiam addita negatione. 1. lib. 1. cap. 3. num. 3.
- 2 Cognitio vespertina est creaturarum, & inferioris ordinis à beata. 1. l. 2. c. 25. n. 14.
- 3 Cognoscuntur à beatis per species inditas angelicis persimiles res multæ in proprio genere. 1. lib. 2. cap. 28. num. 14.
- 4 Cognitio rerum singularium pertinet ad intellectus perfectionem. 1. lib. 2. c. 28. n. 12. Maxime si sint incorruptibiles, ibid.
- 5 Cognitio singularium corruptibilium non est necessaria ad speculationem multum verò confert ad perfectionem prudentiæ. ibid.
- 6 Quidditatiua cognitio quid sit. 1. l. 2. c. 18. n. 4.
- 7 Cognitio intuitiua quæ sit ibid. Triplex potest dari similitudo per quam fit cognitio. 1. lib. 2. ca. 13. num. 1.
- 8 Facilius est cognitio effectus per causam, quam cognitio causæ per effectum. ibid. cap. 25. n. 21.
- 9 Cognitio quæ ad indiuidua descendit est magis expressa & distincta. ibid. c. 26. n. 7.
- 10 Cognitio effectus in causa non prouenit semper ex noua re cognita in illa, sed ex perfectiori modo concipiendi perfectionem eius. 1. l. 2. cap. 26. num. 11.
- 11 Causa distinctius cognoscitur coniuncta effectibus cum representatione clara modorū, quibus ab illa manare possunt. ibid.
- 12 Maior intentio cognitionis fit per maiorem conatum potentia. ibid. num. 20.
- 13 Quid sit rem totam totaliter cognoscere explicatur. 1. lib. 2. cap. 29. num. 13.
- 14 Cognoscendi modus est proportionatus modo essendi. 1. lib. 2. cap. 9. num. 7.  
Cognitio intuitiua in Deo potest esse prior duratione, quam existentia rei cognita. 3. lib. 9. cap. 5. num. 8.

- 15 Res absoluta potest esse medium ad cognoscendum aliam distinctam. 1. lib. 2. c. 25. n. 23.
- 16 Relatiuum non potest esse medium cognoscendi suum terminum. ibid.
- 17 Medium cognoscendi non est relatiuum, vt relatiuum. ibid. num. 24.

Vide Deum, Creatura, Beati, Visio.

*Cogitatio.*

- 1 In cogitatione causæ, si sit perfectam oritur cognitio effectus. 3. lib. 9. cap. 6. num. 11.
- 2 In cogitatione, productionem actus cogitandi, & informationem intellectus, duo esse, 3. lib. 9. cap. 3. num. 5.

*Columba.*

- 1 In columbæ proprietatibus inueniuntur multa quæ Christi Domini puritatem, innocentiam, & mansuetudinem significant. 3. l. 2. c. 6. n. 9.

*Complexio.*

- 1 Complexio bona, aut naturæ dispositio, quæ specialiter à Deo prouideretur, et si naturalis, prædestinationis tamē effectus est non solum per modum subiecti, sed etiam tamquam medium. 2. lib. 3. cap. 7. num. 9.
- 2 Complexio bona, indolēse apta quatenus ex prouidentia speciali dependet, potest prædestinationis effectus dici. ibid. num. 10.

*Compositio.*

- 1 Compositio est distinctorum vnio. 3. lib. 4. cap. 4. num. 10.
- 2 Compositio ex esse & essentia creaturis conuenit. 1. lib. 1. cap. 4. num. 3.
- 3 Compositio ex natura, & supposito in omnibus substantiis creatis est. ibid. num. 4.
- 4 Compositio ex materia & forma Deo repugnat. ibid. num. 5.
- 5 Compositio ex partibus integralibus Deo repugnat. ibid. num. 5.
- 6 Compositio ex genere, & differentia creaturis conuenit, Deo repugnat. ibid. n. 9. & 10.
- 7 Compositio in Angelis datur. 1. lib. 2. c. 9. n. 12.

Vide Distinctio.

*Comprehensio, & Incomprehensio.*

- 1 Ad comprehensionem plus requiritur, quam ad quidditatiuam cognitionem. 1. l. 2. c. 18. n. 7.
- 2 Comprehensio quibus modis fiat. 1. lib. 2. cap. 5. num. 1.
- 3 Deum esse incomprehensibilem à creatura de fide est. ibid. num. 2. Idque etiam de potentia absoluta. ibid. num. 6.
- 4 Deus non potest comprehendi nisi per virtutem infinitam. 1. l. 2. c. 29. n. 13. & 14.
- 5 Incomprehensio quid in Deo neget. 1. lib. 2. cap. 5. num. 2.
- 6 Deus perfectissimo modo creaturas comprehendit non solum essentias & virtutes cognoscendo, sed etiam causalitates, ac determinationes earum omnes. ibid. c. 27. n. 11.

Vide Cognitio.

*Conceptus.*

- 1 Vnius conceptus obiectiui in alio duplex est inclusio. 3. lib. 4. cap. 6. num. 9.
- 2 Quidquid est de essentia conceptus obiectiui in formali includitur, & e contra. 1. l. 1. c. 12. n. 1. & 2.

- 3 De conceptu formali diuinarum relationum est essentia diuina, ibid. num. 1.

Vide *Verbum*.

*Concilium*.

- 1 Concilium Telenſe non fuit Italicum, ſed Africanum, 1. lib. 2. cap. 20. num. 6.  
Et quis in illo præfuerit, & quo tempore celebratum, ibidem.

*Concretum*.

- 1 Ad concretum, & abſtractum in diuinis concipiendum ſufficit diſtinctio rationis cum virtuali fundamento in re, 3. lib. 6. cap. 5. num. 3.  
2 De concretis poſſunt dici quæ productiones ſignificant in Deo, non verò de abſtractis, 2. lib. 1. cap. 14. num. 9.  
3 In concreto propriè affirmantur attributa diuina tam de Deo quàm inter ſe, ibid. num. 2.  
4 In concreto Deus, & eius attributa rectè prædicantur de abſtractis, ibid. num. 6.

Vide *Abſtractum*.

*Confirmatio*.

- 1 Confirmatio in gratia, vltra communem perfeuerantiæ donum aliquid aliud addit, 2. lib. 3. cap. 10. num. 12.

*Corpus*.

- 1 Corpus qui impiè Deo attribuerunt, 1. lib. 1. cap. 3. num. 8.  
2 Corpus quantum ſi eſſet infinitum reliqua corpora tolleretur, 1. lib. 2. cap. 1. num. 8.  
3 Corpora beatorum habebunt inæqualem gloriam, 1. lib. 2. cap. 20. num. 4.  
4 Quando corpora in ſignis miſſionum aſſumpta ſunt ex his corporibus ſimplicibus, aut illis proximis, quæ in aëris regione verſantur, ſunt vera corpora 3. lib. 12. cap. 6. num. 16.  
5 Corpus glorioſum inſuflare ſine miraculo poſteſt ibid. num. 13.

*Conſtitutio*.

- 1 Conſtitutionem perſonarum fieri per vniuſcuſque proprietatem poſitiuam tãquam per formam, 3. lib. 7. cap. 3. num. 2.  
2 Conſtitutio ſi eſt ens rationis, conſtitutum idem erit, ibid. num. 9.  
3 Conſtitutio conſtat ex eſſentia, & relatione, ibidem num. 11.

*Conſubſtantialitas*.

- 1 Conſubſtantialitas perſonarum non eſt materialis cauſa ſed formalis, 3. lib. 6. cap. 6. num. 6.

*Creatio*.

- 1 Per primam creationem rerũ non dicuntur perſonæ mitti, quamuis incipiant eſſe in rebus, 3. lib. 12. cap. 4. num. 3.  
2 Per creationem, conſeruationem, & gubernationem rerum corporalium, & ſentibilium incipit Deus eſſe in illis, ibid. num. 6.

Vide *Actio*.

*Creatura*.

- 1 Dupliciter creaturæ conſiderantur in Deo formaliter ſcilicet, & eminenter, 1. lib. 2. c. 25. n. 1.  
2 Nulla eſt creatura, quæ ſucceſſionem aliquam non habeat, 1. lib. 2. cap. 4. num. 8.  
3 Creatura prout in Deo eſt, eſt ipſa vita & ars Dei, ibid. cap. 25. num. 12.  
4 Creaturæ poſſibiles ſecũdum ſuas eſſentias ſunt diſtinctæ à Deo, 1. lib. 2. cap. 26. num. 10.  
5 Eſſentia diuina creaturas tam poſſibiles, quam

exiſtentes naturaliter repræſentat in actu, ibid.

- 6 Creaturis generari, creatiue cõuenit ratione naturæ, & non perſonalitatis, 3. lib. 3. c. 12. n. 8.  
7 Creatura in Deo exiſtens tripliciter concipi poſteſt, 3. lib. 11. cap. 2. num. 7.  
8 Creaturas à Deo cognoſci dupliciter intelligi poſteſt, 1. lib. 3. cap. 2. num. 9. & 10.  
9 Creaturarum ſcientia duplex in Deo dari non poſteſt, ibid. num. 14.  
10 Creaturæ tam neceſſario repræſentatur in Verbo, quam in ſcientia Dei, 3. lib. 9. c. 6. n. 16.  
11 Creaturæ poſſibiles tanta neceſſitate repræſentantur, quanta Verbum producitur, ibid.  
12 Ex creaturarum vt poſſibilium cognitione Verbum diuinum ſimpliciter procedit, ibid. n. 21.  
13 Ex creaturarum exiſtentiũ amore Spiritus ſanctus non procedit, 3. lib. 11. cap. 2. num. 8.  
14 Creatura irrationalis non eſt capax donationis, 3. lib. 11. cap. 4. num. 3.  
15 Creatura irrationalis gratitudinem, ſeu recompenſationem non reddit propriè, ibid.

Vide *Verbum Scientia*.

*Deitas*.

- 1 Vna numero Deitas eſt in perſona Filij & Spiritus ſancti, 3. lib. 4. cap. 1. num. 2.  
2 Deitas per adiunctas relationes non fit perfectior, 3. lib. 3. cap. 10. num. 7.  
3 Deitas ex vi modi ſignificandi non ſupponit perſonam, 3. lib. 4. cap. 14. num. 7.

*Deus*.

- 1 Deum eſſe de fide eſt, 1. lib. 1. cap. 1. num. 3.  
2 Deum eſſe teſtimonio ipſius Dei dicentis fides credit, 1. lib. 1. cap. 1. num. 5.  
3 Deum eſſe ens ſimpliciter, & omnimodo neceſſarium naturalis, & ſacra Theologia docent, ibidem num. 2. Idem fides docet, ibid. num. 6.  
4 Deum non eſſe formam demonstratur, 1. lib. 1. cap. 4. num. 3. ad 7.  
5 Creaturis intellectualibus peculiari modo Deus eſt bonum conueniens, 1. lib. 1. cap. 8. num. 14.  
6 Deus verè & propriè eſt ſanctus, ibid. n. 17. Deus poſteſt infinitis conceptibus, & modis inadæquatis concipi, 1. lib. 1. cap. 9. num. 14.  
7 Deus continetur ſub obiecto adæquato intellectus, 1. lib. 1. cap. 7. num. 20.  
8 Deus poſteſt ſupplere omnem efficientiã ex parte obiecti in potentiis cognoscentibus effectiue, 1. lib. 2. cap. 12. num. 19.  
9 Ratio obiectiua in qua conueniãt Deus, & creatura excogitari non poſteſt, 1. lib. 2. c. 25. n. 40.  
10 Deus omnes quos create decreuit, ſeu Angelos, ſeu homines ſaluare voluit, 2. lib. 4. c. 1. n. 2.  
11 Deus voluit in vtroque ſtatu ſaluare homines, ibid. num. 9.  
12 Deus habet in ſe proprium, ac formalem actum voluntatis quo vult omnium hominum ſalutem, ibid. cap. 2. num. 3.  
13 Deus non ſolũ media, ſeu effectus gratiæ circa tales homines futuros, ſed etiam æternã beatitudinem, licet eam non conſequantur dare eis vult, ibid. num. 5.  
14 Deus fidem, & charitatem potuiſſet dare hominibus abſque voluntate perducendi illos in vitam æternam, ibid. num. 6.  
15 Dei voluntas de ſalute hominum libera nõ neceſſaria eſt, ibid. num. 8.  
16 Deus per dona naturæ tripliciter eſt in rebus, 3. lib. 12. cap. 4. num. 2.

- 17 Deus est obiectum in visione beatifica. 3.li.9.ca.5.num.5.
- 18 Deus cognoscit ex æternitate creaturas futuras. 3.lib.9.cap.7.num.1.
- 19 Deus tripliciter concipi potest. 3.li.9.c.6.n.8.
- 20 In Deo non distinguuntur quo est, & quod est. 3.lib.7.cap.2.num.6.
- 21 Dei voluntas circa salutem hominum est per modum prosecutionis, quantum ex se est inducens operationem. ibid. num. 10.
- 22 Dei voluntas de salute omnium est actus aliqua ex parte efficiens, non tamen absolutus. ibid. num. 11. An sit hæc voluntas beneplaciti necne. ibid.
- 23 Dei voluntatem de salute non electorum æqualem esse incertum est vtrumque tamen facile defendi potest. ibid. num. 13.
- 24 Deus nunquam decernit aliquos homines non vocare etiam tempore opportuno. ibid. n. 11.
- 25 Deus bifariam prænoſcit aliquid esse futurum. 2.lib.1.c.6.n.6. & n. 14.
- 26 Dei voluntas æqualem erga prædestinatum, & reprobum benevolentiam habet. ibid. c. 7. n. 10.
- 27 Deus ab æterno scit medium futurum efficax, vel inefficax per scientiam visionis. ibid. n. 16.
- 28 Deus cur medium inefficax, antequam efficax præbeat. ibid. num. 17.
- 29 Ex parte Dei necessaria est scientia conditionata. ibid. num. 20.
- 30 Deus hominem prædestinat, non quia merita habet, sed vt habeat. ibidem.
- 31 Deus æquè primo causam, & effectum scit ibid. c. 8. n. 6. Prius tamen quam effectus, causæ cognitionem habet ibid.
- 32 Deus infallibiliter esse facit quod vult etiam si liberè fiat. ibid. num. 24. Hominem gratis eligit ad gloriam, sed illam ei non gratis largitur. ibidem num. 27.
- 33 Deus elegit aliquos ante absolutam futurorum præscientiam. ibid. num. 42.
- 34 Absque Dei adiutorio Angeli nec credere, nec operari quicquam potuerunt. 1.li.1.cap.9. nu. 7.
- 35 Deus ex se, & per se duntaxat elegit, quos voluit. 2.li.1.cap.12.num.13.
- 36 Deus præparat hominibus media ab eis liberè exercenda. ibid. cap. 13. num. 10.
- 37 Deus decreto suo efficaci vnā rem ad extrinsecum finem ordinare potest absque aliqua illius & finis mutatione reali. ibid. cap. 15. num. 2.
- 38 Deus hominem cum eadem natura etiam si illum ad finem supernaturalem non dirigeret creare posset. ibid. num. 3.
- 39 Deus potest aliquid liberè velle præcipuè in moralibus absque rei volitæ physica mutatione. ibidem num. 8.
- 40 Deus potest dare gratiam sine vllō conferendi gloriam proposito. ibid. num. 7.
- 41 Deus extra causas physicas ex natura rei requisitas ad prædestinationis effectus circa illos (si placuerit) alia vt potest. 2.li.2.cap.2.num.3.
- 42 Deus est causa propria, & physica prædestinationis effectuum, ibid. cap. 3. num. 1. Quomodo dici queat causa moralis ibid.
- 43 Deus neminem iudicat ex meritis solum conditionat ex futuris, ibid. cap. 5. num. 7.
- 44 Dei circa infantes diuersa prouidentia. ibidem num. 10.
- 44 Deus plures per suam voluntatem efficacem rationes habuit, vt aliquos ante ipsorum præuisa merita, prædestinatorum numero coniungeret. ibid. cap. 25. num. 2.
- 45 Ex parte Dei aliquæ causæ reddi possunt quare nec omnes Angelos, nec etiam omnes homines efficaciter ad salutem præordinarit. 2.lib.2.cap.25.num.4.
- 46 Deus propriissimè facit nostram cooperationem cum sit, per gratiam præuenientem, facitque vt cooperemur inducendo prius, & post inuando 2. lib. 3. cap. 5. num. 11.
- 47 Deus omnibus infantibus ex parte sua voluit salutem æternam præbere. 2.li.4.cap.4.num.4.
- 48 Vt Deus dicatur infantium salutem velle, sat est institui baptismum voluisse, qui illis applicatus prodesset, & ordinasse causas in quibus virtus sufficiens ad hunc effectum esset. ibid. num. 16.
- 49 In Deo non est actus immanens nisi intellectus, vel voluntatis. 2.li.5.cap.1.num.5.
- 50 Deus nō habuit absolutum decretum excludendi à Beatitudine, aliquam intellectualem creaturam ante præuisum Angelicū, humanūve peccatum. ibid. cap. 3. num. 6.
- 51 Deus non statim ab Adæ peccato, & propter illud solum, in illōque rationis signo eiecit à regno per absolutum volūtatis decretum aliquem eorum, qui damnantur. ibid. num. 11.
- 52 In Deo est ira. 1.li.3. cap. 7. num. 8.
- 53 Dei voluntatis de præeligendo reprobo efficaciter ad gloriam nulla datur ratio. ibid. cap. 5. n. 5.
- 54 Deus neminem eligit, quia ita facere teneatur, vel quia naturalis creaturæ capacitas id postulet. ibid. num. 6.
- 55 Dei duplex consideratur voluntas, ibid. cap. 7. num. 13.
- 56 Deus omnibus, & singulis Angelis, & hominibus dilectis ea media gratiæ contulit, quæ prænouit, si eis darentur, infallibiliter effectum habitura. 2.lib.6. cap. 4. num. 7.
- 57 Deus in ipso rerum vniuersali exordio, & gubernatione modum elegit conuenientissimum ad finem intentum de salute prædestinatorum consequenda. ibid. n. 8.
- 58 Deus nō solum eos Angelos, vel homines, quos efficaciter dilexit, ad gloriam procreare decreuit sed plures alios, qui eam non consequuntur. ibid. num. 9.
- 59 Deus in quodam signo rationis, quod in reprobis considerari potest, voluit illis prouidere media aliquo modo sufficientia, quibus si per eos non steterit, gloriam adipiscantur. ibid. n. 12.
- 60 Deus in vtroque statu voluit dare media sufficientia. ibid.
- 61 Deus in signo rationis ad executionis ordinem spectante præiudicium singulorum prædestinatorum vocationes, cooperationes, dispositiones, ac tandem in eis perseverantiam vsque ad finem, atque tunc voluit vnicuique reddere secundum opera sua. ibid. num. 14. reproborumque peccata, & obdurationem vsque ad mortem etiam præiudicium. ibidem.
- 62 In Deo verè, ac propriè secundum propriissimum suum significatum persona est. 3.li.1. cap. 1.
- 63 In Deo plura supposita sunt, & plures hypostasies. ibid. cap. 2. num. 8.
- 64 Deus vt sic quare verè, ac realiter personā producere non possit. ibid. cap. 4. num. 4.
- 65 In Deo vna tantum est persona improducta. ibidem num. 5.
- 66 Deus essentialiter est ipsum intelligere in actu secundo. ibid. cap. 6. num. 9.

- 67 In Deo non sunt duo intelligendi, amandique actus ratione distincti. *ibid.* cap. 7. num. 5.
- 68 In Deo vnus tantum amor essentialis est per quem Pater, & Filius producant Spiritum sanctum, quatenus illum amorem habent absque voluntatis emanatione. *ibid.* n. 12.
- 69 Deus non potest euidenter, & clarè cognosci prout est in se, extra quam per intuitiuam visionem. *ibid.* cap. 11. num. 16.
- 70 Deum potius ignorari à nobis in hac vita quàm cognosci, etiam si Theologi simus, quomodo verum sit. *ibid.* cap. 12. num. 6.
- 71 Quam de Deo cognitionem habemus in hac vita cur Patres ignorantiam appellent. *ibid.*
- 72 Deitas per adiunctas relationes non fit perfectior. 3. lib. 3. cap. 10. num. 7.
- 73 *Deus est Pater.* Qualis prædicatio sit. 3. lib. 4. cap. 6. num. 2.
- 74 *Deus est Trinitas.* Vera est propositio *ibid.* n. 3. & per se secundo modo *ibid.*
- 75 Dei nomine in plurali vti nō proprius Hebræorum est vsus. *ibid.* c. 13. n. 5. Quid significet vbi in plurali inuenitur. *ibid.*
- 76 Deus in quo sensu singularis sit *ibidem* cap. 13. num. 5.
- 77 Deus non restrictus aliunde, ex se supponit immediatè pro hoc subsistente in diuinitate, tribus personis realiter communi. *ibid.* ca. 14. n. 6. & 10.
- 78 Simul etiam si Deus non restringatur pro personis supponit. *ibid.* num. 7.
- 79 Deitas ex vi modi significandi nō supponit pro personis *ibid.*
- 80 Si Deus restringatur aliquo addito supponit pro hoc Deo, Persona, vel personis iuxta rationem additi *ibid.* num. 8.
- 81 Deus sine addito ratione solum prædicari restringitur ad vnā personam, & non ad alteram *ibid.*
- 82 Deus pro quo supponat, cum Trinitas de illo prædicatur. *ibid.* num. 9.
- 83 Deo soli honorè esse, & gloriam quomodo verum sit *ibidem*.
- 84 Deus ratione suæ subsistentiæ habet pro quo supponat 3. lib. 6. cap. 7. num. 5.
- 85 *Deus generat* pro quo supponat *ibidem* num. 6. Hic Deus non distinguitur realiter ab illa persona *ibid.*
- 86 *Deus genuit verbum*, quomodo significat *ibidem* num. 9.
- 87 *Deus genuit Deum*, est vera propositio, &c. *Deus genuit alium Deum.* Quo sensu falsa sit *ibid.*
- 88 Deum non esse vnitum carni hæreticum est *ibidem* n. 16. In Deo esse veras proprietates personales 3. lib. 7. cap. 1. num. 3.
- Vide Verbum *Attributum* in communi, & singula quæque per sua loca.

*Decretum.*

- 1 Decretum efficax saluandi, quomodo necessario iungatur voluntati creandi 2. l. 1. c. 3. n. 11.
- 2 Decretum prædestinationis quomodo explicatur à quibusdam *ibid.* cap. 7. num. 5.
- 3 Decretum dandi gloriam plura obiecta subordinata sub se continet *ibid.* c. 8. n. 4.
- 4 Decretum Dei vt terminatum ad gloriam absolutum est *ibid.* num. 5.
- 5 Decretum Dei ad gloriam consequendam non est intrinsecè necessarium. *ibid.* n. 48. Est tamen valdè conueniens, & necessarium ad dispositio-

nem regni cœlestis *ibid.* num. 49.

- 6 Decretum liberum circa prædestinatos duplex ponitur ab aliquibus *ibid.* c. 15. n. 14.
- 7 Decretum afficiendi aliquos æterno supplicio quo sensu prædestinatio sit lib. 1. c. 5. n. 3.
- 8 Decretum absolutum prædestinationem dicere. *ibid.* num. 4. Decretum Dei circa gloriam prædestinatis tribuendam quomodo vocetur in Scriptura. *ibid.* c. 8. n. 1.

Vide *Actus Beati.*

*Deitas.*

- 1 Quomodo Pater sit principium Deitatis. 3. lib. 8. cap. 3. num. 3.

Vide *Deus.*

*Demonstratio.*

- 1 Posse naturali discursu demonstrari Deum esse consonat fidei 1. l. 1. c. 1. n. 13. & sequentibus.
- 2 Non omnis demonstratio est æquè nota, quod ex intellectus dispositione provenit. *ibid.* n. 20.
- 3 Demonstrationis certitudo minor est certitudine fidei *ibid.* num. 22.
- 4 Demonstrari potest à priori & à posteriori immensitas Dei 1. l. 2. cap. 2. num. 2.

*Denominatio.*

- 1 Denominatio mutua inter obiectum & terminum quomodo intercedat. 2. lib. 1. c. 4. n. 3.
- 2 Denominatio prædestinationis ad esse vel fieri impropria est *ibid.* n. 5.
- 3 Determinatio ab habitu scientiæ non est repræsentatiua hæc enim est in specie 1. l. 2. c. 15. n. 10.

*Descriptio.*

- 1 Descriptio quidditatis diuinæ quomodo vtrumque compleatur 1. l. 1. cap. 3. num. 15.
- 2 Deus per comparisonem ad alia sine negatione describi nequit *ibid.* num. 16.

*Desperatio.*

- 1 In Deo non habet locum 1. libr. 3. capit. 7. numer. 8.

*Determinatio.*

- 1 Duplex determinatio personalitatis explicatur. 3. l. 7. cap. 8. num. 10.
- 2 Determinatio voluntatis diuinæ fit sine additione aliqua reali, & sine mutatione 1. l. 2. c. 3. n. 4.
- 3 Quomodo species impressa determinat potentiam 1. lib. 2. cap. 21. num. 13.

*Dicere.*

- 1 Dicere dicit originem actiuam, seu actum intelligendi notionalem 3. l. 11. cap. 1. num. 6.
- 2 Dicere & intelligere an distinguantur, & quomodo in creaturis 3. l. 1. cap. 6. num. 10.
- 3 Dicere, & intelligere an sint inter se connexa, ita vt vnum prius alio sit *ibid.*

Vide *Intelligere.*

*Differentia.*

- 1 Differentia non semper dicit distinctionem in forma essentiali, sed aliquando in personali eam dicere potest 3. l. 3. cap. 13. num. 3.
- 2 Differt vna persona ab alia. *ibid.* Cautius est hæc vitare locutionem nisi aliquid addas. *ibid.*
- 3 Differentia inter nomen imaginis, & filij 3. lib. 9. cap. 9. num. 6.
- 4 Differentia inter voluntatem, & scientiam Dei



ponitur. 3. lib. 11. cap. 2. num. 10.

*Dilectio.*

- 1 Dilectio fuit actus primus diuinæ voluntatis circa prædestinatos 2. lib. 1. cap. 8. num. 3. 1.
- 2 Dilectio Dei bifariam sumi potest ibidem capit. 1. lib. num. 5.
- 3 Dilectio prædestinati sit ne maior, quam ea, qua reprobis in gratia constitutus diligitur ibidem num. 2.
- 4 Non est in Patre duplex dilectio vna absoluta, & alia relatiua 3. lib. 11. cap. 1. num. 6.
- 5 In Patre, & Filio dicuntur correlatiua simul dilectione 3. lib. 1. cap. 2. num. 3.

*Discursus.*

- 1 Discursus ita est hominis naturalis vt alius modus cognoscendi sit illi super naturam 1. lib. 2. cap. 1. num. 7.

*Dispositio.*

- 1 Dispositiones variantur variatis effectibus prædestinationis 2. lib. 2. cap. 7. num. 3.
- 2 Dispositio bifariam accipitur ibid. n. 4.
- 3 Dispositio remota ad gratiam si talis sit, vt quomodo ad iustificantis gratiæ consequutionem cooperetur prædestinationis effectus est 2. lib. 3. cap. 5. num. 14.
- 4 Dispositio naturæ, bonæ complexio speciali Dei cura prouisa, & si naturalis sit, prædestinationis est effectus non solum per modum subiecti, sed etiam quoad medium ibid. cap. 7. n. 9.

*Distinctio.*

- 1 Distinctionem significantia sunt in triplici differentia 3. lib. 3. cap. 13. num. 1.
- 2 Distinctionem in forma essentiali differetia non semper dicit, sed aliquando impersonali dicere potest. ibid. num. 3.
- 3 Distinctio rationis in diuinis excellentiam diuinæ simplicitatis indicat 3. lib. 4. c. 4. n. 14. In quo consistat actualiter, & fundamentaliter. ibidem. Quid sit hæc actualis distinctio, ibid. n. 17.
- 4 Distinctio rationis in attributis per habitudinem aut proportionem ad effectus, aut proprietates actualem distinctionem habentes in creaturis. ibid. num. 16.
- 5 Distinctio rationis quæ in diuinis est, non fit à Deo quauis cognoscat esse factibilem ab intellectu. ibid. num. 17.
- 6 Distinctio actualis inter spirationem, & paternitatem ratione completur, atque inter eandem etiam spirationem, & filiationem 3. lib. 5. cap. 5. num. 6.
- 7 Distinctio præsupponitur inter personas, cum in alia esse dicitur 3. lib. 4. c. 16. n. 6.
- 8 Distinctio vt sic non dicit formaliter perfectionem, supponit tamen illam 3. lib. 3. c. 2. num. 5. Hoc modo intra Deum reperitur. ibid.
- 9 Distinctio in diuinis personis quo pacto dici possit summa ibidem.
- 10 Distinctio per solam rationem non repugnat simplicitati diuinæ 3. lib. 1. c. 4. n. 8.
- 11 Distinctio actualis in re, aut est modalis aut realis. 1. lib. 1. c. 10. n. 4. & sequentibus.
- 12 Deus nec entia rationis nec distinctionem fingit 1. lib. 1. cap. 13. n. 6. eam distinctionem quomodo cognoscat. ibid. num. 7.
- 13 Distinctio rationis etiam in creaturis datur ibid. num. 9.

14 Quæ sufficiant ad distinctionem rationis. ibid.

*Diuersitas.*

- 1 Diuersitas vox in diuinis quare vitetur 3. lib. 3. cap. 13. num. 4.

*Vide Distinctio.*

*Diuinitas diuinum.*

- 1 Diuinitas trium personarum realiter distinctarum non repugnat unitati Dei 3. lib. 3. c. 1. n. 5.
- 2 De Diuinitatis essentia est esse communicabilem tribus personis 3. lib. 4. c. 8. n. 3.
- 3 In diuinis est vna res verè absoluta, & verè relatiua sine distinctione inter se 3. lib. 4. c. 4. n. 19.

*Diuisio.*

- 1 Diuisionis vox in diuinis quomodo admitti possit 3. lib. 3. c. 13. num. 4.

*Donatio.*

- 1 Donatio datio irreducibilis dicitur 3. lib. 11. c. 4. n. 3.
- 2 Donatio propriè fit in creaturam rationalem. ibidem.
- 3 Donatio reperitur propriè in Deo ibid.
- 4 Creatura irrationalis non est propriè donationis capax ibid.
- 5 Ad donationem propriam tria requiruntur. ibid.

*Donum.*

- 1 Donum propriè, & sine metaphora Deo conuenit 3. lib. 11. cap. 4. num. 4.
- 2 Donum tribus modis de Deo dici potest ibid. n. 5.
- 3 Donum est commune omnibus personis ibid.
- 4 Donum quomodo notionale sit Filio, & Spiritui sancto ibid.
- 5 Donum quatenus notionale non conuenit Patri ibid. num. 5.
- 6 Donum quomodo Spiritui sancto conueniat tantum ibid. num. 6.
- 7 Donum an conueniat Spiritui sancto ratione suæ proprietatis, vel ratione essentiae ibid. n. 7.
- 8 Per donum linguarum quid Deus intendat 3. lib. 12. cap. 6. num. 10.
- 9 Prima radix supernaturalium donorum est visio beata in genere finis 1. lib. 2. c. 9. n. 1.
- 10 In *Doni* nomine tria includuntur 3. lib. 11. c. 4. n. 3.

*Vide Spiritus sanctus.*

*Dotes.*

- 1 Dotes gloriæ non manant physicè à visione beata. 1. lib. 2. cap. 30. num. 7.

*Duratio.*

- 1 Duratio in diuinis cur multiplicetur 3. lib. 3. cap. 11. num. 6.
- 2 Duratio & ordinatio in statu culpæ, quatenus ipsius culpæ malum includunt reprobationis, nec Dei effectus esse possunt 2. lib. 5. c. 7. n. 3.

*Educatio.*

- 1 Educatio accommodata ad virtutem prædestinationis effectus est 2. lib. 3. c. 7. n. 10.

*Effectus.*

- 1 Effectus vt futurus sit, quid sufficiat 2. lib. 1. cap. 7. num. 21.
  - 2 Effectibus prædestinationis variatis, variantur dispositiones 2. lib. 2. cap. 7. num. 3.
- Vnus effectus prædestinationis quomodo dicatur causa alterius secundum omnia causarum

- genera iuxta rerum per talem causalitatem collatarum exigentiam 2.l.3.cap.1.num.2.
- 4 Effectus prædestinationis est etiam effectus Dei ibid.cap.2.num.2.
  - 5 Effectus prædestinationis ad supernaturalē providentiam pertinet. 2.lib.3.cap.2.n.3.
  - 6 Effectus prædestinationis non est necessario mortis passionis, aut redemptionis Christi effectus. ibid.num.5.
  - 7 Effectus prædestinationis secundum se sumptæ non includit gratiam per Christum datam ibid. num.6. de facto tamen omnis tam Angelorum, quam hominum effectus meritorum Christi effectus est ibid.
  - 8 Non omnis effectus gratiæ, seu providentiæ supernaturalis est effectus prædestinationis ibid. num.7.
  - 9 Effectus gloriæ est primus in intentione, postremus verò in executione ibid.c.3.n.1.
  - 10 Effectus prædestinationis sunt gloria essentialis, & bona omnia, quæ ad illam in beatitudine consequuntur ibid.num.2.
  - 11 Effectus prædestinationis est gratia finalis, ut finalis est. ibid.c.3.num.5.
  - 12 Effectus relationis formalis est referre ad alterum 3.l.7.cap.7.num.5.
  - 13 Effectus formalis alterius qualitatæ distinctæ una qualitas non potest esse 1.l.2.c.12.n.7.
  - 14 Impossibile est impedire effectum formale posita causa formali 1.l.2.c.23.n.20. & sequent.

Vide *Prædestinatio*.

*Efficacia.*

- 1 Efficacia gratiæ bifariam sumitur 2.l.3.c.10.n.8. Quænam pendeat à libero arbitrio ibidem. Quæ autem illi agendi præbeat virtutem. ibid.n.9.

*Electio.*

- 1 Electio Dei duplex distinguitur 2.l.1.c.11.n.7.
- 2 Electio cunctorum simul fuit, & in eodem signo rationis. ibid.ca.12.n.4. In hominibus prævisum peccatum Angelorum antecessit. ibid.n.5.
- 3 Electio ad gloriam ex iustitia non solum fuit ex Christi meritis, sed etiam, quæ gratuita est respectu electi, quatenus ipsius electi benevolentia, & dilectio est 2.lib.2.cap.2.n.16.
- 4 Electionem prædestinatorum verisimile non est factam esse ex meritis Christi prævisis, illos in particulari diligendo, separandoque à corruptionis massa. ibid.num.21.
- 5 Quænam electio stare possit cum libertate 2.l.1.c.10.n.5. Hæc electio non repugnat diuinæ gratiæ, nec iustitiæ. ibid.n.6. electio ad gloriam est primus actus voluntatis diuinæ circa prædestinatum 2.lib.2.c.24.num.6.

Vide *Prædestinatio*.

*Emanatio.*

- 1 Ad emanationem realem vnius personæ ab alia intelligendus est influxus producentis in productum, qui appellatur actio 3.l.6.c.2.num.8.

Vide *Processio*.

*Ens reale Entitas.*

- 1 Ens, & res quoad significationem synonyma sunt idem quæ illis correspondet mentis conceptus 3.l.3.cap.6.num.4.
- 2 Ens formaliter non ipsum esse, sed quancumque significat entitatem 3.l.3.c.6.n.5.
- 3 Entia tria realia verè sunt personæ diuinæ. ibid. num.4.

- 4 Deum esse ens simpliciter, & necessarium naturalis, & sacra Theologia demonstrat 1.l.1.c.1.n.2.
- 5 Omne ens creatum Deus cognoscit, tamquam existens in aliqua temporis differentia. 1.l.3.cap.3.num.1.
- 6 Entitas formæ potest fieri per generationem, & per creationem 3.lib.1.c.5.n.12.

*Ens rationis.*

- 1 Entia rationis Deus fingere non potest 1.lib.1.cap.13.num.6.
- 2 Entia rationis licet Deus noningat, cognoscit tamen ea prout à nobis excogitari possunt. 1.lib.3.c3.num. Item 2.l.1.c.13.n.7.

Vide *Deus cognitio*.

*Esse Essentia Essentialitas.*

- 1 Diuinum esse substantiale est, & completum essentialiter, quod de fide est. 1.l.1.c.3.n.4.
- 2 Essentia diuina ex vi suæ rationis essentialis postulat terminari per relationes 1.l.2.c.23.n.18.
- 3 Essentia diuina si cognoscatur ex vi secundum omnia prædicata essentialia, necessario videbuntur personæ non solum in communi, sed etiam in particulari 1.l.2.c.23.n.18.
- 4 Essentia diuina est de essentia attributorum 1.l.1.cap.12.num.3. & sequent.
- 5 Essentia diuina est de conceptu essentiali diuinarum personarum 3.l.4.ca.7. n.1.l.1.c.12.num.1. Includitur etiam essentia diuina in relationibus ibid.num.5.
- 6 De essentia diuinitatis est esse communicabilem tribus personis 3.l.4.cap.8.num.4.
- 7 Cum essentia diuina communicabilis dicitur nihil aliud, quam eius fecunditas explicatur, & infinitas ipsius diuinitatis illi essentialis. ibid.
- 8 Essentialia contracta in aliqua persona non sunt priora notionalibus eiusdem 3.l.6.c.4.n.4.
- 9 Essentia diuina non est comunicabilis per vnum modum, nisi vni personæ ibid.c.5.n.8.
- 10 Essentiam esse principium principale vtriusque productionis, intellectum generationis voluntatem spirationis esse proximum ibid.n.10.
- 11 Essentiam ut communicatam personæ esse terminum formalem, relationem ut conditionem necessariam deprecere ibid.c.6.n.2.
- 12 Essentia non determinatur per relationem tamquam materia per formam. ibid.num.6.
- 13 Essentia diuina ratione suæ infinitatis comunicabilis est realiter multis suppositis 3.l.3.ca.9.num.17.
- 14 Essentia diuina cur à nobis diuersis rationibus concipiatur 3.l.4.c.4.num.14.
- 15 Essentia diuina dicitur radix relationum personalium 3.l.7.c.5.num.13.

*Existentia in communi.*

- 1 Existentia quid sit 3.l.3.c.5.n.8.
- 2 Existentiam ut sic abstrahit ab absoluta, & respectiva ibid.num.14.

*Existentia Dei in se.*

- 1 Existentia diuina non distinguitur ab eius essentia 1.l.1.cap.2.num.3.
- 2 Existentia Dei propriè ac formaliter est de eius essentia ibid.num.5.
- 3 Deus ex se habet existentiam in actu exercito, in qua, ut sic, consistit eius essentia. 1.l.1.c.3.n.2.
- 4 Modus essendi Dei in causa est, ne ipse à creaturis naturaliter possit cognosci 1.lib.2.cap.9.nu.7. & 10.



*Existentia Dei in rebus.*

- 1 Deus per existentiam in rebus nihil perfectionis acquirit 1. lib. 2. cap. 2. num. 4.
- 2 Deus tripliciter in rebus existit ibidem. quomodo per essentiam Deus sit in rebus, & per potentiam ibidem.
- 3 Deus liberè existit in rebus ibid. num. 5.
- 4 Existere Deum in creaturis pendet ex actione ipsius ad extra num. 6.
- 5 Actualis existentia Dei in rebus, à posteriori ex actione à priori, ex immensitate colligitur ibidem. num. 7.
- 6 Deus ita est in rebus ut ab illis non circumscribatur. ibid. num. 8. substantialis existentia Dei indivisibilis est in se, & prout correspondet spatio, & creaturis in quibus est ibid. num. 9.
- 7 Realis existentia Dei in rebus.
- 8 Ex scriptura sacra colligitur 1. lib. 2. cap. 2. num. 11.
- 9 Esse ubique quomodo sit proprium Dei & incommunicabile. ibidem. num. 12.
- 10 Deus in Cælo, & nullibi quomodo dicatur esse ibid. num. 11.

*Vide Verbum Deus.**Existentia creata.*

- 1 De aliquo existente in pluribus locis si in vno scribat, etiam si in alio id non faciat, vera dicitur quod scribat. 3. lib. 6. cap. 7. num. 16.
- Materia prima habet suam propriam existentiam. 1. lib. 3. cap. 5. num. 1.

*Fides.*

- 1 Directæ cognitioni de diuino esse fides nihil addit veritatis. 1. lib. 1. cap. 1. num. 2. Addit tamen novam certitudinem & peculiarem modum cognoscendi ibidem num. 13.
- 2 Fides per eundem assensum credit Deum esse, & ipsum dicere se esse. ibid. num. 13.
- 3 Deum esse ens simpliciter necessarium fides docet ibid. num. 5.
- 4 Certitudo demonstrationis minor est certitudine fidei ibid. num. 22.
- 5 Fidei mysteria quæ ad diuinitatem pertinent necessario videntur viso Deo 1. lib. 2. cap. 28. num. 5.
- 6 Actus fidei sæpe fit sine habitu ex speciali auxilio 1. lib. 2. cap. 16. num. 6.
- 7 Fides non est accidentarius modus actus intelligendi, sed differentia essentialis 1. lib. 2. cap. 8. num. 11.

*Filius*

- 1 Filius est persona viuens procedens à viuente coniuncto in similitudine naturæ 3. lib. 11. cap. 5. num. 3.
- 2 Secunda Trinitatis persona est verè Filius. 3. lib. 9. cap. 1. num. 6.
- 3 Verbum & Filius idem sunt quoad personam. ibid. num. 7.
- 4 Filiatio, generatio, paternitas, diuerso modo inveniuntur in Verbo, & Patre, quam in Creaturis 3. lib. 9. cap. 1. num. 14.
- 5 Quare Filij Dei proprietas potuit vniri humanitati Christi domini, non vnita paternitate 1. lib. 2. cap. 23. num. 25.
- 6 Filius Dei & Verbum diuinum eadem est persona simulque Christus Dominus 3. lib. 2. cap. 3. num. 5.
- 7 Filius nō est instrumentum, sed prima, & princi-

palis creationis causa est cum Patre. ibidem, cap. 4. num. 12.

- 8 Filio attributa præpositio. *Per* duplicem habet explicatum. ibidem. num. 13.
- 9 Filius quomodo dicatur discere, & accipere à Patre. ibid. num. 14.
- 10 Filius in scriptura Deus aliquādo appellatur addito articulo. ibid. num. 16.
- 11 Filio tribuuntur in scriptura omnia illa attributa, quæ manifestam faciunt eius diuinitatem ibidem. cap. 3. num. 10.
- 12 Filij, verbique ratio vna est 3. lib. 3. cap. 12. num. 7.
- 13 Filius cur generare nequeat 3. lib. 4. cap. 10. num. 8.
- 14 Filiatio, & spiratio virtute, ac fundamentaliter distinguuntur 3. lib. 5. cap. 5. num. 6.
- 15 Filiatio Paternitati opponitur relatiuè Processioni tamquam terminus formalis 3. lib. 7. c. 4. num. 9.
- 16 Filius ab spiritu sancto per Filiationē distinguitur. ibid.
- 17 Filius solum dicit processionem in similitudine naturæ 3. lib. 9. cap. 1. num. 13.
- 18 Filiatio, generatio, & Paternitas diuerso modo inveniuntur in æterno Patre & Verbo diuino, quam in creaturis. ibid. num. 14.
- 19 A Filio esse processionem spiritus sancti 3. lib. 10. cap. 1. num. 4.
- 20 Filius, atque Pater sunt vnum principium Spiritus sanctis, non plura. ibidem cap. 7. num. 2. Vnus quæ spirator. ibid. num. 3.
- 21 Filius, & Pater dicuntur duo spirantes. ibidem.
- 22 Respectu Filij, & Spiritus sancti, nō dicitur Pater duo principia. ibid. num. 7.
- 23 Filius, ut est principium Spiritus sancti, & Pater, ut est principium Filij, in re non sunt duo principia, sed ratione tantum. ibid. num. 8.
- 24 Filium, & Patrem non producere Spiritum sanctum per amorem liberum 3. lib. 11. cap. 2. num. 10.
- 25 *Filius, & Pater diligunt se Spiritus sancto*, locutio hæc nec in scriptura, nec in Patribus inuenitur. ibid. cap. 3. num. 5.
- 26 *Filius, & Pater diligunt se amore, qui est Spiritus sanctus. Vel diligunt Spiritum sancto* in rigore diuersæ locutiones sunt. ibidem.
- 27 *Filius, & Pater diligunt se Spiritus sancto* formaliter sumpta hæc propositio defendi potest. ibid. num. 6.
- 28 An Filius, & Pater rectè dicantur diligere creaturas Spiritus sancto. ibid. num. 12.
- 29 Filiatio non est spiratio 3. lib. 5. cap. 7. num. 8.
- 30 Filius verè est secunda Trinitatis persona 3. lib. 9. cap. 1. num. 6. Filius, & Verbum idem sunt quoad personam. ibid. num. 7.
- 31 Filius est persona viuens procedens à viuente coniuncto in similitudine naturæ. 3. lib. 9. cap. 1. num. 4.
- 32 Filius quomodo vocetur ab Ecclesia *solus Dominus, solus Altissimus* 3. lib. 4. cap. 13. num. 2.
- 33 Filius est imago Patris, ut Deus est 3. lib. 9. cap. 9. num. 4.
- 34 In Filio imago non dicit nouam proprietatem. ibid. num. 6. Filius non est imago Spiritus sancti. ibid. num. 8.

*Finis.*

- 1 Finis est propter se ipsum 2. lib. 1. capit. 8. num. 4.
- 2 A fine intento pendent media intentionis ordine. ibidem. eodem num. sed in executionis ordine secus accidit. ibidem. num. 8.
- 3 Finis intentio voluntatem mediorum antecedit

in nobis naturæ, in Deo verò rationis ordine-  
ibid.num.40.

- 4 Finis prædestinationis, siue vltimus, siue remotus supernaturalis est 2. lib. 2. cap. 2. num. 9.
- 5 Finis à morali causa discrimen 2. lib. 2. cap. 3. num. 2.
- 6 Finis causalitas supponit cognitionem 3. lib. 2. cap. 2. num. 7.
- 7 Perfectio quæ est in adeptione finis Deo essentialis est 1. lib. 1. cap. 8. num. 8.

*Forma.*

- 1 Vnitatis formæ sufficit ad unitatem substantiui 2. lib. 10. cap. 7. num. 2.
- 2 Nec omnis forma quæ à solo Deo fieri potest supernaturalis est. 1. lib. 2. cap. 9. num. 3.

*Vide Causa formalis.*

*Futurum.*

- 1 Futurum quomodo extrinsecè Deo tribuatur 1. lib. 2. cap. 4. num. 7.

*Vide Beatus.*

*Gaudium.*

- 1 In voluntate diuina est propriè gaudium de bonis creaturarum. 1. lib. 3. cap. 7. num. 3. & 4.

*Generans Generatio.*

- 1 Generatio filij est actus merè naturalis nullo modo à voluntate procedens. 3. lib. 6. cap. 3. n. 3.
- 2 Generatio æterna Filij est actus Patris voluntarius. ibid. cap. 4. num. 2.
- 3 Generatio est voluntaria per actum ratione distinctum, spiratio verò se ipsa. ibid. nu. 8.
- 4 Generans, & generatio realiter distinguuntur. 3. lib. 6. cap. 7. num. 10.
- 5 Generatio duobus modis sumitur. 3. li. 9. c. 1. n. 4.
- 6 Generationis definitio explanatur. ibid.
- 7 Generatio vera est processio Verbi Diuini. ibid. num. 2.
- 8 Generationes rerum numero electorum completo esse desinent. 2. lib. 1. cap. 8. num. 45.

*Vide Productio.*

*Gloria.*

- 1 In gloria duo distinguuntur. 2. lib. 2. cap. 23. n. 27.
- 2 Gloriæ effectus primus est in intentione, postremus in executione. 2. lib. 3. cap. 3. num. 1.
- 3 Ad gloriam quid per se ordinatur. 1. lib. 1. cap. 4. num. 8. Gloria ne an gratia prædestinationis sit terminus. ibidem. cap. 5. nu. 9.
- 4 Ad gloriam adipiscendam Dei decretum non est intrinsecè necessarium. 2. lib. 1. cap. 8. num. 40.
- 5 Gloriam tribuendi decretum plura obiecta determinata sub se continet. ibid. cap. 8. nu. 4.
- 6 Gloria essentialis & bona omnia quæ ad illam in beatitudine consequuntur sunt prædestinationis effectus. 2. lib. 3. cap. 3. num. 2.
- 7 Gloriam in hoc statu consequi naturam humanam conuenientius iudicauit Deus, quam in statu Innocentiæ eam absque peccato conseruare. 2. lib. 1. cap. 3. num. 8.

*Vide Beatitudo.*

*Gratia.*

- 1 Gratia est participatio diuinæ naturæ. 1. li. 2. cap. 19. num. 5.
- 2 Gratia dupliciter accipitur. 2. lib. 2. cap. 2. nu. 6.
- 3 Gratiæ triplex significatio. 2. lib. 1. cap. 19. num. 1.
- 4 Gratia in tota sua generalitate increata esse potest 2. lib. 1. cap. 19. nu. 9.

- 5 Non solum vnionis, sed etiam iustificationis gratia, vt est donum gratuitum increata esse potest. ibidem.

Hæc datur dono creato coniuncta. ibidem.

- 6 Gratiæ Prædestinationis quæ duplex discrimen. 2. lib. 1. cap. 19. nu. 1.
- 7 Gratia habitualis à solo Deo infunditur. 2. lib. 2. cap. 2. num. 6.
- 8 Gratia Dei sic dogmaticè appellata non solum debitum iustitiæ, sed etiam connaturalitatis excludit. cap. 6. nu. 34.
- 9 An gratia gloria ve sit prædestinationis terminus. 2. lib. 1. cap. 5. num. 9.
- 10 Gratiæ gratis datæ triplex acceptio. 2. lib. 2. cap. 11. num. 6.
- 11 Gratiæ omnes non dantur absque nostra dispositione. 2. lib. 1. cap. 8. num. 47.
- 12 Gratiæ efficacia bifariam sumitur. 2. lib. 3. cap. 10. num. 8. quæ pendeat à libero arbitrio. ibidem. aut quæ illi agendi præbeat virtutem. ibid. num. 9.
- 13 Confirmatio in gratia ultra commune perseuerantiæ donum aliquid aliud addit. ibid. nu. 8.
- 14 Ad gratiæ perseuerantiæ necessarium est auxilium speciale Dei. 2. lib. 4. cap. 3. num. 6.
- 15 Gratia finalis vt finalis est prædestinationis est effectus. 2. lib. 3. cap. 3. num. 5.
- 16 Vt gratia prædestinationis effectus annumeretur non est necesse maneat in patria. ibid. cap. 4. n. 6.
- 17 Primum gratiæ auxilium vocatio ve supernaturalis qualiscunque sit non datur homini in tempore exmeritis præuisi ethi supernaturalia futura sint. 2. lib. 2. cap. 20. num. 17.
- 18 Gratia, vocatio ve non datur propter ingenium, sed est dispositio vt homo fiat ad gratiam idoneus. 2. lib. 3. cap. 7. num. 11.
- 19 Gratia iustitiæque amissa posset prædestinationis effectus esse licet per poenitentiam non reparetur, dummodo iuuaret, ad comparandam beatitudinem. 2. lib. 3. cap. 4. num. 7.
- 20 Gratia est eiusdem speciei in Angelis & in hominibus. 1. lib. 2. cap. 19. num. 4.
- 21 Ad gratiam natura intellectualis solum est in potentia obedientiali. ibid. num. 5.
- 22 In via est inæqualitas in gratia essentiali, non verò inæqualitas essentialis. 1. lib. 2. cap. 19. num. 12.
- 23 Gratia præuia interna indita voluntati ad bona opera moralia non est necessaria. 2. lib. 2. cap. 16. num. 11.
- 24 Gratia duplex ad actum hominis concutrit. 2. lib. 3. cap. 5. nu. 10. Iuxta quam verum sit Deum noua actione in nobis, & nobiscum nostram efficere cooperationem. ibidem.
- 25 Ex supernaturalitate vnionis beatæ colligitur necessitas gratiæ. 1. lib. 2. cap. 8. num. 5.

*Gubernatio.*

- 1 Gubernatio bifariam sumitur. 2. lib. 1. cap. 19. n. 2.
- 2 In Deo est actualis huius vniuersi gubernatio. 1. lib. 3. cap. 10. nu. 1.
- 3 Gubernatio actiua trifariam considerari potest. 2. lib. 1. cap. 19. num. 6.
- 4 Gubernatio actualis est temporalis. 1. lib. 3. cap. 10. nu. 1.
- 5 Quæ gubernatio Dei à prædestinatione distinguatur. 2. lib. 1. cap. 19. nu. 6.

*Vide Providentia.*

*Habitus.*

- 1 Habitus infusi virtutum dantur vt earum actus

connaturaliter à principio intrinseco fiant. 1. lib. 2. cap. 15. num. 3. & 4.

- 2 Sine habitu sunt sæpe fidei & charitatis actus, sed ex speciali Dei auxilio. ibidem. cap. 16. n. 6.
- 3 Habitus scientiæ non determinat potentiam representatiuè. 1. lib. 2. cap. 11. num. n. 9.

Vide *Charitas.*

*Homo.*

- 1 Homines in statu innocentie eo modo, quo Angeli prædestinandi forent iuxta quorundam sententiam. 2. li. 1. cap. 9. num. 3.
- 2 Hominis perseverantia plures actus requirit. ibi. num. 2. In hominibus, & Angelis æquè supernaturalis est gloria, & gratia. ibid. num. 6.
- 3 De hominum, & Angelorum electione eadem est ratio. ibid. num. 10. In hominibus cur ponatur præelectio, & non in Angelis secundum aliquos ibid. num. 13.
- 4 Inter homines, & Angelos quoad perseverantiã discrimen reperitur. ibidem num. 14.
- 6 In hominibus præuisum Angelorum peccatum antecessit electio. ibid. cap. 12. num. 5.
- 5 Hominem cum eadem natura, etiam si illum ad finem supernaturalem non dirigeret, Deus creare posset. ibidem. cap. 15. num. 3.
- 7 Homo adultus qui possit esse causa prædestinationis quoad aliquos effectus. 2. lib. 2. cap. 3. n. 5.
- 8 Homo quomodo sit effectuum prædestinationis causa ibid. cap. 2. num. 4.
- 9 Homo licet gratiæ sit capax, ea illi debita non est. ibid. Quamobrem. ibid.
- 10 Hominem non posse sic efficaciter nunc Deum amare, sicut in natura integra, ex quo proneniat. ibid. cap. 10. num. 13.
- 11 Homo per gratiam non restituitur ad eam naturæ integritatem quæ erat in statu innocentie. 2. lib. 2. cap. 10. num. 14.
- 12 Homo ante fidem nullam veram gratiam promereri potest, neque fidelis in peccato constitutus. ibid. cap. 19. num. 11.
- 13 Homo ante omnem vocationem licet non operetur, dici nequit resistere, eo quod nihil agat. ibid. cap. 20. num. 11.
- 14 Homo diuino adiutus auxilio bonum actum efficiens per illum potest ulteriorem gratiam adipisci. ibid. num. 14.
- 15 Homo purus potest alteri mereri prædestinationem etiam quoad primum gratiæ effectum. ibid. cap. 21. nu. 4. Duobus modis potest alteri mereri donum gratiæ. ibid. num. 5.
- 16 Homo nullis suis meritis primam meretur vocationem. ibid. cap. 23. num. 28.
- 17 Homo purus non potest mereri alteri diuinam prædestinationem quoad efficacem præordinationem ad gloriam, vel gratiam quoad decretum absolutum dandi illam. ibid. cap. 24. num. 2.
- 18 Ad hominis actum duplex gratia concurret. 2. li. 3. cap. 5. num. 10.
- 19 Homines omnes fidei professores pro aliquo tempore ita sufficiens auxilium habent ad iustificationem, ut illis tribuatur, nolle salutem si eã non consequantur. 1. lib. 4. cap. 3. num. 9.
- 20 Homines aliquos non vocare, etiam tempore opportuno Deus nunquam decernit. 2. lib. 4. cap. 3. num. 1.
- 21 Homo licet suis viribus ad diuinam vocationem disponi nequeat, illi tamen peccando re-

sistere potest. ibidem num. 19.

- 22 In hominis potestate non est cum reprobatione negatina actu componere suam æternam salutem. 2. lib. 5. cap. 8. num. 8.
- 23 Homo quomodo possit assentiri Trinitatis mysterio naturali assensu per humanam fidem. 3. li. 1. cap. 12. num. 7.
- 24 Homo in quo sit ad imaginem Dei effectus. ibid. num. 10.
- 25 Homo factus est ad imaginem Dei secundum animam non secundum corpus. 1. lib. 1. cap. 3. n. 8.
- 26 Hominem se beatificare quomodo verum sit. 1. li. 2. cap. 10. num. 12. & 13.
- 27 Homines non sunt assumpti ad beatitudinem occasione peccati Angelorum, sed ex primaria Dei intentione. 1. lib. 2. cap. 20. nu. 7.

*Humanitas.*

- 1 Si humanitas secerneretur à Verbo Diuino, ut in propria persona constitueretur, id per effectiorem, aut realem dimanationem fieret, per quam illi naturæ tribueretur proprius subsistendi modus. 3. lib. 4. cap. 4. num. 11.
- 2 Humanitas cur non sit completa existentia personæ humanæ, sed per Verbi Diuini personalem existentiam compleatur. 3. lib. 3. cap. 5. nu. 9.
- 3 Misteria quæ in indiuiduo existunt & creduntur ut de humanitate Christi, & beata Virgine, ea in patria videbuntur in particulari, & indiuiduo. 1. 2. lib. 3. cap. 28. num. 7.

*Hypostasis.*

- 1 Hypostasis vera, verumque suppositum est in Deo, 3. lib. 1. cap. 1. num. 13.
- 2 Hypostases plures pluraque supposita in Deo sunt. ibid. cap. 2. num. 8.
- 3 Hypostasis est apta essentiam, & suppositum significare. ibid. nunc ex omnium usu tantum naturæ suppositum significat. ibidem.
- 4 Hypostaticè potest Deus vniri: alio cõpositionis modo, nec de potentia absoluta. 1. lib. 1. cap. 5. num. 8. & 9.

*Idea.*

- 1 Idea est mensura rei, cuius est idea, 1. lib. 3. cap. 5. num. 17.
- 2 Nomen *Idea* dicit de formali relationem, non secundum esse, sed secundum dici. ibidem. nu. 16.
- 3 Idea est exemplar ad cuius imitationem artifex operatur. 1. lib. 3. cap. 5. num. 2.
- 4 In Deo sunt ideæ. ibidem, & num. 3.
- 5 Ideæ Diuinæ sunt æternæ, immutabiles & inuisibiles. ibid. num. 2.
- 6 Ideas Diuinæ esse ipsummet Verbum Diuinum, seu formalem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis. ibid. num. 6.
- 7 Inter has voces *Ideam*, scilicet *rationem*, & *exemplar*, esse distinctionem. ibidem. num. 8.
- 8 Diuinæ ideas in re non esse plures actus distinctas. 1. lib. 3. cap. 5. num. 14.
- 9 Plures communi usu dicuntur ideæ diuinæ. ibid. num. 15.
- 10 Ideas Diuinæ ratione distinguere possumus in ordine ad diuersa obiecta. ibid. num. 14.
- 11 Idea prout in Deo est res absoluta. 1. lib. 2. cap. 25. num. 22.
- 12 Deus habet ideas rerum omnium, quas per se & propriè facit aut facere potest. 1. lib. 3. cap. 5. num. 9.
- 13 In Deo omnium singularum substantiarum completarum seu suppositorum sunt Ideæ, ibid. num. 12.

- 14 In Deo sunt Ideæ accidentium. 1. lib. 3. cap. 5. n. 13.
- 15 In Deo nec generum nec specierum Ideæ dantur. ibidem. num. 11.
- 16 Ideæ diuinæ possunt esse medium cognoscendi creaturas quia illas eminenter continent. 1. lib. 2. cap. 25. num. 43.
- 17 Per visionem claram Verbi ideæ creaturarum non possunt distingui nec ratione. 1. lib. 3. cap. 5. num. 13.
- 18 Impossibile est ideam & artem cognosci quin artificiatum cognoscatur. ibid. num. 14.
- 19 Relatio rationis sub qua à nobis cognoscitur idea diuina non potest esse ratio cognoscendi creaturas. ibid. num. 22.

*Ignis.*

- 1 Ignis verus assumi non potest ad vsum Missionum Spiritus sancti signorum, sine miraculo. 3. lib. 12. cap. 6. num. 16.

*Imaginatio.*

- 1 In imaginatione posse esse conceptus extremorum verborum. 3. lib. 9. cap. 2. num. 11.
- 2 Imaginatio est rationalis in homine per participationem. ibidem.

*Imago.*

- 1 Imaginem veram, & naturalem Patris esse verbum. 3. lib. 9. cap. 8. num. 2. & cap. 9. num. 2.
- 2 Imago est Filius ob naturæ unitatem. ibid. nu. 5.
- 3 Imago nō procedit ex re repræsentata, vt ex obiecto præcognito. ibid. num. 9.
- 4 Imago esse nequit Pater æternus neque sui, neque aliarum personarum, aut rerum. ibid. num. 11.
- 5 Imaginem sui nequaquam esse verbum. ibid. c. 9. num. 3. Imaginem Patris, vt Deus est, Filium esse. ibid. num. 4.
- 6 Imaginis, & similitudinis discrimen. ibid. nu. 5. Imago in Filio non dicit nouam proprietatem. ibid. num. 6.
- 7 Imago duplicem importat respectum. ibidem.
- 8 Imago Spiritus sancti Filius non est. ibid. num. 8.
- 9 Illud, *ad imaginem*, non significat exemplar ex parte Dei. ibid. num. 11.
- 10 Imago Patris, aut Filij Spiritus sanctus non est. 3. lib. 11. cap. 6. num. 2.
- 11 Imago debet esse ad imitationem prototypi. ibid. num. 7.

*Vide Similitudo, Verbum increatum.*

*Immensitas. Immensum.*

- 1 Deum esse immensum fides docet. 1. lib. 2. cap. 2. num. 1.
- 2 Immenitas vna est in tribus Diuinis personis. 3. lib. 3. cap. 12. num. 9.
- 3 Immenitas ab infinitate distinguitur. 1. lib. 2. cap. 2. num. 2.
- 4 Immenitas negat terminum in præsentia substantiali. ibidem. num. 1.
- 5 Immenitas, imensa perfectio est. ibid. num. 2.
- 6 Immenitas Dei, & à priori, & à posteriori demonstrari potest. ibidem. num. 2.
- 7 Deum vbiq; esse de fide est. ibidem. num. 3.
- 8 Immensum de diuinis dicitur singulariter si substantiæ accipiatur. 3. lib. 3. cap. 12. num. 9.
- 9 Immenitas Dei est suæ præsentia modus ex cuius est intimè præsens rebus omnibus, præsentia tamen est indiuisibilis. 1. lib. 2. cap. 22. nu. 19.

*Immutabilitas.*

- 1 Immutabilitas quid à Deo remoueat. 1. lib. 2. cap. 3. num. 1.
- 2 Deum esse immutabilem de fide est. ibidem.

- 3 Deum esse immutabilem ratione etiam probari potest. ibidem. num. 2.
- 4 Quæ de Deo ex tempore dicuntur sine illius mutatione dicuntur. ibidem. num. 3.
- 5 Immutabilitas Dei creaturæ communicari non potest. ibidem. num. 6.

*Imperium.*

- 1 Imperij actus à cæteris actibus distinctus necessario non est. 2. lib. 1. cap. 16. num. 4.
- 2 Imperium in voluntate locum habet secundum aliquos. ibidem. num. 8.
- 3 Imperium Diuinum efficiendi res ad extra metaphoricum est. ibidem. num. 15.
- 4 Imperium, quo quis sibi imperat voluntas diuina non agnoscit. ibidem. num. 10.

*Imperfectio.*

- 1 Imperfectio non est quid positium. 3. lib. 3. cap. 9. num. 15.

*Improductum.*

- 1 Improductas esse personas diuinas quomodo eis conueniat. 3. lib. 4. cap. 9. num. 5.

*Vide Paucæ Personæ.*

*Inæqualitas.*

- 1 Datur inæqualitas in beatitudine essentiali, ipsa verò inæqualitas non est essentialis sed intensiua, vel indiuidualis. 1. lib. 2. cap. 19. num. 12.
- 2 Inæqualitas visionum beatarum, in repræsentando obiecto secundo distinctionem infert, solum tamen gradualem & indiuidualem. lib. 2. cap. 19. num. 12.
- 3 Dabitur inæqualitas in gloria corporum beatorum. ibidem. cap. 20. num. 4.
- 4 Inæqualitas in visione beata, essentialis non datur in Angelis & hominibus. Nec item est verum esse omnes Angelos in visione eo modo quo esse possunt inæquales. ibidem. num. 7.
- 5 Inæqualitatis visionum beatarum morales causæ quæ? 1. lib. 2. cap. 21. num. 1. quæ etiam physice. ibid. num. 4. & sequent.

*Increatum.*

- 1 Increatum negat omnem essentialē dependentiam. 3. lib. 3. cap. 12. num. 4.

*Ineffabilis.*

- 1 Deus verè ineffabilis dicitur. 1. lib. 2. cap. 3. n. 1. Deus humana voce ineffabilis nuncupatur. ibid. num. 4.
- 2 Deus non est omnino ineffabilis. ibid. nu. 24.

*Infalibilitas.*

- 1 Infalibilitas Dei ex duplici capite pensari potest. 2. lib. 1. cap. 18. num. 8.

*Infans.*

- 1 In Infantibus diuersa Dei prouidentia. 2. lib. 2. cap. 5. num. 10.
- 2 Infantes nondum vtero excepti nullos actus liberos habent neque in illa ætate. 2. lib. 2. cap. 5. num. 11.
- 3 Infantibus, ab originalis peccati labe non liberis reprobationis causa est ipsum originale peccatū, prout naturaliter mortis tempore durat. 2. lib. 5. cap. 6. num. 6.

*Infinitas infinitum.*

- 1 Deus est simpliciter infinitus. 1. lib. 2. cap. 1. nu. 1.
- 2 Infinitas non negat in Deo causam sui esse. 1. lib. 2. cap. 1. num. 2.

- 3 Nec finitum numerum perfectionum ibid. nu. 3. nec terminum perfectionis. ibidem. num. 3.
- 4 Infinitas in Deo negat æqualem & superiorem in perfectione distinctæ naturæ. 1. li. 2. cap. 1. n. 5.
- 5 Infinitas Dei communicari creaturæ non potest. ibid. num. 7.
- 6 Infinitas Dei non tollit finita entia sicut corpus quantum infinitum finita tolleretur. ibid. num. 8.
- 7 Infinitas alia est absoluta, alia relatiua. 3. lib. 3. cap. 2. num. 7. Vtra istarum sit vna in tribus diuinis personis ibidem. Quæ verò multiplex. ibid. Cur multiplicetur & non increata ibid. num. 8.
- 8 Infinitas Dei vna est in tribus personis. 3. lib. 3. cap. 12. nu. 8.

*Ingenitum.*

- 1 Ingenitum aliquando opponitur creationi, aliquando verò propriæ generationi. 3. lib. 1. cap. 4. num. 2. priori modo. personæ omnes, posteriori Spiritus sanctus potest dici ingenuus. ibidem.
- 2 Ingenitum excludit omnem passiuā productionem. ibidem. Hoc modo Patri tantum conuenit, si personis attribuitur, sin secus, etiam naturæ dimina. ibidem.
- 3 Ingenitum esse proprium attributum Patris notionale. 3. li. 8. cap. 2. num. 2.
- 4 Ingeniti significationes multæ explicantur. ibid. num. 3.
- 5 Ingenitum priuatiuè, & negatiuè dicitur. ibidem num. 4.

*Inherentia.*

- 1 Inherere speciem intelligibilem quo pacto dici possit. 1. lib. 2. cap. 12. num. 6. & 15.

*Initium.*

- 1 Initium salutis quid sit & quotuplex. 2. lib. 2. cap. 6. num. 12.

*Innascibilitas.*

- 1 Innascibilitas non est proprietas. 3. lib. 7. cap. 2. num. 2.
- 2 Innascibilitas de formali dicit negationem. ibid.
- 3 Innascibilitas inter notiones numeratur. ibidem.

*Innocentia.*

- 1 In innocentia statu homines ad gloriam perducendi eo modo quo Angeli prædestinandi forēt iuxta quorundam sententiam. 2. lib. 1. cap. 9. nu. 3.
- 2 Si homines in innocentia permansissent, absque speciali dono perseverantiæ possent perseverare. ibidem.
- 3 In innocentia statu quotquot saluandi essent, efficaciter ad gloriam præelecti fuissent ex diuina prædefinitione. ibid. num. 11.
- 4 In statu innocentia perseverantiam in gratia hominis non haberent absque supernaturali Dei adiutorio. ibidem.
- 5 In statu innocentia posset homo leges naturæ longo temporis intervallo custodire. 2. lib. 2. cap. 10. num. 11. Nunc secus accidit. ibid.

*Intellectus.*

- 1 Intellectus, & voluntas sunt absoluta Dei attributa, & solum dicunt relationem secundum dici. 3. lib. 3. cap. 11. num. 1.
- 2 Intellectus, & volūtas sunt idem realiter in Deo. 3. lib. 10. cap. 2. num. 13.
- 3 Verbum dicit terminum productum per intellectum 3. lib. 11. cap. 1. nu. 6.
- 4 Voluntas est perfectio sequens intellectum 1. li. 3. cap. 6. num. 1.
- 5 Creatus intellectus quantumcumque eleuatus semper erit finita virtutis. 1. lib. 2. cap. 5. num. 8.
- 6 Intellectū creatum non posse Deum naturaliter,

videre prout in se est prouenit ex imperfectione potentia, & perfectione Dei. 1. li. 2. cap. 9. nu. 10.

- 7 Sub intellectus adæquato obiecto Deus continetur. ibid. cap. 7. num. 20.
- 8 Intellectus Beatis effectiuè per suam entitatem concurrat ad visionem beatam. 1. li. 2. c. 10. n. 8.
- 9 Intellectus eleuatur ad visionem beatam. ibidem num. 14.
- 10 Intellectus creatus dum intelligit Verbum producit. ibid. c. 11. num. 1. & cap. 13. num. 6.
- 11 Intellectui eleuato per lumen gloriæ est connaturalis visio beata 1. lib. 2. cap. 17. num. 4.
- 12 Intellectus beatus non potest eleuari ad comprehensionem Dei ibidem. cap. 25. num. 19. nec ad cognoscenda omnia possibilis in Deo. ibid. id tamen non repugnat ex parte obiecti. ibidem.
- 13 Quilibet intellectus influit in visionem beatam secundum totam actiuitatem luminis. 1. lib. 2. cap. 2. num. 15.
- 14 Maior perfectio intellectus materialiter solum se habet, & nihil ex eo magis confert ad visionem beatam 1. lib. 2. cap. 21. num. 8.
- 15 Intellectus nec ad visionem beatam nec ad minimum quidem gradum illius habet virtutem completam, sed ad summum inchoatam. ibidem num. 9. nec item habet innatam virtutem, aut vt visio est, aut vt intellectio. ibid. num. 11.
- 16 Ad intellectus perfectionem maximè confert cognitio rerum singularum maximè incorruptibilem 1. lib. 2. cap. 28. num. 12.
- 17 Intellectus ad quos actus non pendeat à voluntate ibid. cap. 17. num. 7. & 8.
- 18 Intellectus ex se sufficienter est capax ad recipiendum actum supernaturalem. ibid. c. 15. n. 27.

*Intelligere intellectio.*

- 1 Intelligere, ac dicere distinguantur ne & quomodo in creaturis. 3. lib. 1. cap. 6. num. 2.
- 2 An etiam distinguantur in Deo. ibid. num. 8.
- 3 Intelligere est Patri principium, vel ratio dicendi. 3. lib. 1. cap. 6. num. 4.
- 4 Intelligere in Patre, & in omnibus personis vnū tantum est. ibid. cap. 7. num. 10.
- 5 Pater æternus producit Filium per intelligere, comune omnibus personis, quatenus illud à se, & non per generationem habet. ibid. cap. 7. n. 11.
- 6 Intelligere in diuinis non multiplicatur. 3. lib. 3. cap. 11. num. 7.
- 7 Intelligere notionale penes quid distinguatur ab intelligere essentiali in Patre. 3. lib. 3. c. 11. nu. 7.
- 8 Intelligere essentialiter prout est in Patre non est distinctum etiam ratione à notionali. 3. lib. 6. cap. 4. num. 4.
- 9 Intelligere, & velle essentialiter sunt priora proprietatibus personalibus. 3. lib. 8. cap. 1. num. 6.
- 10 Intellectio Angelica naturalis eiusdem obiecti præstat humanæ, licet multo magis intensæ, 1. li. 2. cap. 19. num. 8.
- 11 Intellectio beatorum est similitudo representatiua. ibid. cap. 11. num. 8.
- 12 Intellectio est qualitas ab intellectu producta. ibid. num. 7. & 9.
- 13 Intellectio diuina & volitio tres habet conditiones incommunicabiles creaturis 1. lib. 2. cap. 24. num. 10.

*Vide Cognitio.**Intensio.*

- 1 Gradus intensiois eum ordinem seruant vt

- primus supponat secundum. &c. 1. lib. 2. cap. 29. num. 20.
- 2 Maior intensio cognitionis fit per maiorem conatum potentiae ibidem.
- Inuisibilitas. Inuisibile.*
- 1 Inuisibilis Deus quomodo dicatur. 1. lib. 2. cap. 6. num. 5.
- 2 Deum esse inuisibilem de fide est, ibid. cap. 6. num. 1. & 4.
- 3 Videri Deus non potest oculo corporeo etiam de potentia absoluta. ibidem. num. 5.
- 4 Inuisibilem esse Deum à Creatura eleuata Hæretici existimant. 1. lib. 2. cap. 7. num. 1.
- 5 Quomodo oculis corporeis Deum visum scripturam significet. ibidem. capit. 6. num. 7.
- 6 Inuisibile aliquando pro incomprehensibili usurpatur. ibidem. cap. 7. num. 14.
- 7 Scripturæ loca quæ probare videntur Deum esse inuisibilem explicantur. 1. lib. 2. cap. 7. num. 14. Patres qui idem docere videntur exponuntur. ibidem. num. 17. & 18.
- Iudicium.*
- 1 In patria Visionem beatam non esse iudicatiuam de Deo, sed ad summum de se ipsa sentit Diuus Bonauent. 1. lib. 2. cap. 18. num. 8.
- 2 Visio beata non solum est intuitio sed perfectissimum iudicium quod Deus sit perfecte omnipotens. ibidem.
- 3 Iudicatiua notitia ex se non repugnat cum simplicitate. ibid.
- 4 Iudicant Angeli per simplices actus de quacunque veritate siue in se simplex siue complexa sit ibidem.
- Vide visio & Cognitio.*  
*Iustitia.*
- 1 Iustitiam distributiua seruatur Deus in beatitudine conferenda 1. lib. 2. cap. 20. num. 1.
- 2 Iustitiam videre beatum cum habitudine ad æquitatem faciendam non est de fide 1. lib. 2. cap. 22. num. 14.
- 3 Iustitia ad diuinam voluntatem pertinet 1. lib. 3. cap. 7. num. 5.
- 4 In Deo perfectior est misericordia quam Iustitia. ibid. num. 16.
- Ira.*
- Proprie est Deo ira 1. lib. 3. cap. 7. num. 8.
- Liber vitæ.*
- 1 Liber vitæ præscientiam, seu mentis notitiam significat 2. lib. 1. cap. 20. num. 2.
- 2 Liber absolute positus in scriptura totæ Dei præscientiam significat, aliquando verò præscientiam electorum ibid. num. 9.
- 3 Liber vitæ quid ratione particula *Vita* significet. ibidem. num. 10. & quid etiam intelligatur, cum additur *Liber vitæ agni*, ibid. num. 11.
- 4 Liber vitæ agni Angelos, & homines prædestinatos includit ibid.
- Liber prædestinatorum per anthonomasiā absolute liber appellatur, aut cum addito vitæ. ibid. num. 14.
- 6 Liber vitæ qui distinguatur à libris iudicia continentibus. ibid.
- 7 Quomodo hi omnes vnus liber appellari queant & quare plures dicantur ibid. nu. 14.
- 8 Liber vitæ metaphoricè æternam iustitiam Dei circa omnes felicitatem supernam adepturos significat. ibidem. num. 15.
- 9 Libri vitæ cum prædestinatione collatio 2. lib. 1. cap. 20. num. 15. & 16.

- 10 Liber vitæ est actus Dei intenus æternus atque immanens. ibidem.
- 11 Liber sic Deo attributus in intellectu residet. ibid. num. 16.
- 12 Liber Vitæ prædestinationem indissolubili nexu comitatur. ibid.
- Vide Prædestinatio.*  
*Libertas & Liberum.*
- 1 Libertas proprie opponitur necessitati 3. lib. 6. cap. 4. num. 13.
- 2 Liberum est quod ita est à voluntate vt possit non esse positus requisitis ibidem.
- 3 Libertas aliquando opponitur coactioni ibidem. num. 13.
- 4 Idem actus etiam si sit à voluntate non potest esse simul liber & ab intrinseco necessarius 3. lib. 6. cap. 4. num. 11.
- 5 De ratione liberi est, quod sit à voluntate aliquo modo actiue. ibid.
- 6 Liberum actum vt sic prædestinationis effectum esse non repugnat 2. lib. 3. cap. 5. num. 6.

*Vide Actus voluntatis.*

*Lingua.*

- 1 An linguæ ignitæ Corpore, an spiritu visæ sint 3. lib. 2. cap. 6. num. 6.
- 2 Ante donum linguarum descendit Spiritus sanctus sub signo visibili. ibid. num. 8.
- 3 In missione Spiritus sancti sub linguis igneis non fuit prophetica reuelatio. ibidem.
- 4 Quid Deus intendit per donū linguarū ibid. n. 10.
- 5 Linguas, quæ apparuerunt in die Pentecostes quoad substantiam non fuisse carneas, verius creditur. ibidem. num. 18.

*Locutio.*

- 1 Variæ locutiones ad Trinitatis mysterium pertinentes explicantur 3. lib. 9. cap. 10. num. 8.

*Lumen increatum.*

- 1 Lumen increatum per se ipsum non vnitur formaliter Intellectui 1. lib. 2. cap. 14. num. 5.
- 2 *Lumen de lumine* quomodo intelligendum sit 3. lib. 6. cap. 7. num. 12.

*Lumen gloriæ.*

- 1 Lumen gloriæ quid sit 1. lib. 2. cap. 14. num. 8.
- 2 Lumen gloriæ est proximum principium visionis beatæ non tamen integrum 1. lib. 2. cap. 9. n. 13.
- 3 Repugnat lumen gloriæ habere totam efficientiam ad visionem beatam ex parte obiecti & non esse speciem vel supplere illius vicem. ibidem. cap. 12. num. 18.
- 4 Lumen Gloriæ concurret ad Visionem beatam per modum virtutis actiue non per modum similitudinis obiectiue 1. lib. 2. cap. 13. num. 3.
- 5 Lumen gloriæ ad hoc datur vt conferat Intellectui virtutem actiuam & connaturalem ad efficiendam visionem 1. lib. 2. cap. 15. num. 1. & seq.
- 6 Lumini gloriæ quid in visione beata correspondat. ibid. num. 15.
- 7 A lumine gloriæ non est tota efficientia quæ requiritur ex parte potentie. ibid. num. 3.
- 8 Lumen gloriæ tribus modis dici potest quod concurrat ad visionem. ibid. num. 25. & seq.
- 9 Lumen gloriæ non habet rationem potentie receptiue sed principij effectiui 1. lib. 2. cap. 15. num. 27.
- 10 Lumen gloriæ ad visionem beatam non est necessarium de potentia absoluta 1. lib. 2. cap. 16. n. 5.
- 11 Lumen gloriæ, vel aliquod speciale auxilium



necessarium est ad visionem beatam. *ibidem*.

- 12 Lumen gloriæ in omni Intellectu creato est eiusdem speciei. 1. lib. 2. cap. 19. num. 5.
- 13 Lumen gloriæ datur etiam ut decor animæ pro merito nostris actibus. *ibid.* c. 21. n. 7.
- 14 Lumen gloriæ non infunditur minus perfecte ex eo quod aliquis perfectiorem habeat naturam, quam alius. *ibid.*
- 15 Secundum totam actiuitatem luminis Intellectus quilibet influit in visionem beatam. *ibidem* num. 15.
- 16 Eodem lumine quo Angelus rem singularem cognoscit possibilem, etiam videt existentem quando existit 1. l. 2. cap. 27. num. 13.

#### *Lux.*

- 1 Lux manifestando alia se ipsam manifestat 1. l. 2. cap. 18. num. 9.

#### *Malum.*

- 1 Deus cognoscit mala 1. lib. 3. c. 3. n. 9.
- 2 Malum pœnæ Deus facit. *ibidem*.
- 3 Mala culpæ Deus non facit, sed permittit. *ibid.*
- 4 Mala pœnæ scit Deus non tantum scientia simplicis intelligentiæ, sed etiam approbationis. *ibidem*.
- 5 Mala culpæ scit tantum scientia simplicis intelligentiæ. *ibidem*.
- 6 Nulla mala Deum latent. *ibid.* n. 9. & 10.
- 7 Malum in priuatione debitæ bonitatis formaliter consistit. *ibid.*
- 8 Malum morale in carentia rectitudinis debitæ tali actui libero. *ibid.*
- 9 Malum proximè, & immediatè cognoscitur per cognitionem illius formalis bonitatis, qua priuatur. *ibid.* num. 11.
- 10 Deus per suam bonitatem cognoscit malitiam quasi remorè, & radicaliter. *ibid.*
- 11 Malum pœnæ nō est in amico Dei sine eius voluntate. *ibid.* cap. 7. num. 6.
- 12 In Deo non potest esse tristitia de malo culpæ sui amici. *ibid.*
- 13 Malum culpæ nequit esse terminus prædestinationis 2. l. 1. cap. 5. num. 2.
- 14 Malum pœnæ non est terminus prædestinationis. *ibid.* num. 3.
- 15 Malum culpæ non est effectus Prædestinationis 2. l. 3. cap. 8. num. 2.
- 16 Mala pœnæ quando cum effectu ad vitam conferunt æternam sunt prædestinationis effectus 2. lib. 3. cap. 8. num. 1.
- 17 Malum duplex est 2. l. 5. c. 4. n. 1.
- 18 Malum non est in creaturis possibilibus non esse 1. l. 3. cap. 7. num. 7.

#### *Martyr.*

- 1 Martyr in die iudicii resurget in ordine martyram, & sic alij beati unusquisque in ordine suo 1. lib. 2. cap. 20. num. 4.
- 2 Omnes martyres innocentes, id est infantes ante usum rationis æquales erunt in gratia, & visione. *ibid.* num. 7.

#### *Materia.*

- 1 Materia prima habet suam propriam entitatem, & proprium actum entitatum, & proprium esse 1. lib. 3. cap. 5. num. 1.
- 2 Proprio, & distincto conceptu cognoscitur materia prima. *ibid.*
- 3 Materia prima fit, & conseruatur propria quadam actione creatina, & conseruatiua, licet partiali. *ibid.*

- 4 De potentia Dei absoluta potest sola produci. *ibidem*.

- 5 In Deo esse propriam ideam materiæ primæ. *ibid.*
- 6 Materia signorum missionis Spiritus sancti fuit aërea 3. l. 2. cap. 6. num. 9.
- 7 Materia prædestinationis quænam sit 2. l. 1. cap. 4. num. 2.
- 8 Materia prima spiritualis impossibilis est 1. lib. 1. cap. 4. num. 5.

#### *Medium.*

- 1 Deus ab æterno scit medium futurum efficax vel inefficax per scientiam visionis 2. lib. 1. cap. 7. num. 16.
- 2 Cur Deus medium inefficax antequam efficax præbeat. *ibid.* num. 17.
- 3 Media intentionis ordine pendent à fine intento. *ibid.* c. 8. n. 4. sed in executionis ordine secus accidit. *ibid.* num. 8.
- 4 Finis intentio voluntatem mediorum antecedit. *ibid.* num. 4.
- 5 Mediorum electio ad gloriam procedit ex absoluta intentione. *ibid.*
- 6 Medium diuinæ providentiæ ad asportandos homines in cælum duplex est. *ibid.* c. 13. n. 1.
- 7 Media communia sunt priora, & primo definita. *ibid.*
- 8 Media particularia bifariam sumuntur. *ibid.* n. 3.
- 9 Media ad salutem ordinem inter se seruant, *ibid.* num. 7.
- 10 Medium quot modis reddatur inefficax. *ibidem* cap. 18. num. 9.

#### *Vide Cognitio.*

#### *Memoria.*

- 1 Memoria & Intellectus quomodo distinguantur 1. l. 1. cap. 13. num. 9.

#### *Meritum.*

- 1 Deus neminem iudicat ex meritis solum conditionatè futuris 2. lib. 21. c. 5. n. 7.
- 2 Meritum duplex est. *ibid.* c. 6. num. 25.
- 3 Quale meritum gratiam excludat quale verò non. *ibid.* num. 41.
- 4 Quod meritum primæ gratiæ ex solis viribus liberi arbitrij rationem gratiæ destruit *ibidem* num. 28.
- 5 Meritum impetratoriū primæ gratiæ repugnat. *ibid.* num. 40.
- 6 Meriti de congruo fundati in sola natura, & fundati in motione gratiæ discrimen constituitur. *ibid.* num. 54.
- 7 Habere vnum maiora merita quam alium tempore breuiori id prouenit ex gratia Dei 1. libr. 2. cap. 20. num. 27.

#### *Minister.*

- 1 Minister sacramentorum solum se habet, ut applicans instrumentum 3. l. 2. c. 3. n. 4.

#### *Miraculum.*

- 1 Verus ignis sine miraculo assumi nō potest ad usum missionum Spiritus sancti 3. l. 12. c. 6. n. 16.

#### *Misericordia.*

- 1 Misericordia propriè, & formaliter in Deo est 1. lib. 3. cap. 7. num. 15.
- 2 Ad rationem formalem misericordiæ pertinet effectus subleuandi miseriam alterius. *ibid.*
- 3 In Deo perfectior est misericordia, quam iustitia. *ibid.* num. 16.

#### *Missio.*

- 1 Missio diuinæ personæ est processio cum habi-



- tudine temporalis effectus 3.lib.12. cap.1.n.6.  
 2 Missiōem esse temporalem. ibid. num. 8.  
 3 Missio diuina tripliciter usurpatur. ibid. c. 4. n. 1.  
 4 Missio secunda diuiditur ex parte effectus. ibid. cap. 4. num. 2.  
 5 Tertia missio est visibilis, & inuisibilis. ibid. n. 4.  
 6 Secunda missio fuit sub signo nubis. ibid. c. 6. n. 3.  
 7 Tertia missio fuit visibilis sub tonitru. ibid. n. 4.  
 8 Quarta missio visibilis fuit in die Pentecostes. ibid. num. 5.  
 9 Quinta missio numerari potest inter eas, quæ fiebant in initio Euangelij. ibid. num. 8.  
 10 Ad missiōem visibilem non fuit necessarium, vt signum visibile sit res iam præexistens. ibid. num. 11. & 12.  
 11 Missio Verbi in Eucharistiæ Sacramento non est visibilis. ibid. n. 23.  
 12 Missiones antiquiores, generaliores, & in maiori numero sunt missiōes inuisibiles, quam visibiles. ibid. num. 24.  
 13 Missiones inuisibiles non in solis hominibus, sed etiam in Angelis factæ sunt. ibid.  
 14 Missiones visibiles in solis hominibus sunt factæ. ibid.  
 15 Missiones inuisibiles in omni tempore, & lege fuerunt. ibid.  
 16 Missiones visibiles in aduentu Christi Domini inceperunt. ibid.  
 17 Missiones inuisibiles ex parte personarum, quæ mittuntur connexionem habent, visibiles autem minime. ibid.  
 18 Missiones inuisibiles toties multiplicatæ sunt, quoties intellectuales, vel rationales creaturæ sanctificatæ sunt. ibid.  
 19 Missiones inuisibiles durabunt vsque ad finem mundi. ibid.  
 20 Missiones inuisibiles solum multiplicantur secundum numerum, visibiles plusquam specie. ibid.  
 21 Missiones Spiritus sancti inter se specie distinguuntur suo modo. ibid.  
 22 Missiones Spiritus sancti ad tres, vel ad quatuor reducuntur. ibid. num. 25.  
 23 In prima missiōe non est datus Spiritus sanctus inuisibiliter Christo. ibid. num. 25.  
 24 In hac missiōe non fuit propriè missus Spiritus sanctus ad Christum Dominum. ibid.  
 25 In hac missiōe missus fuit Spiritus sanctus, vel ad Ioannem, vel ad multitudinem hominum ibi adstantium. ibid.  
 26 De secunda missiōe idem est dicendum. ibid.  
 27 In tertia missus est ad Apostolos. ibid.  
 28 Missio inuisibilis dicitur, quæ interno & spiritali modo fit. ibid. cap. 4. num. 4.  
 29 Missio visibilis est, quādo ad sensibilem fit. ibid.  
 30 Has duas missiōes esse condistinctas. ibid. n. 6.  
 31 Sanctificatio Christi per vnionem hypostaticam non constituit duas missiōes visibilem, & inuisibilem eiusdem verbi. ibid. n. 7.  
 32 Missio, quæ facta est ad Beatam Virginem fuit inuisibilis. ibid. num. 6. & 7.  
 33 Missio Spiritus sancti præcipua fuit in die baptisnatis Christi in specie Columbæ. ibid. n. 9.  
 34 Ad visibilem missiōem non est necessaria missio inuisibilis eo tempore, quo fit visibilis, sed quod tunc fiat, vel præcesserit. ibid. n. 11.  
 35 Dantur aliquæ missiōes visibiles quæ sine interna sanctificatione non fiunt. ibid. n. 13.  
 36 Missiōis visibilis & inuisibilis diuisio non est diminuta. ibidem num. 14.  
 37 Missio inuisibilis duo dicit, vnum positium, & alterum negatiuum. ibid. n. 15.  
 38 Positium missiōis inuisibilis est specialis Dei effectus. ibid. num. 15.  
 39 De ratione visibilis missiōis est, vt aliqua persona procedens nouo modo visibili, ac sensibili incipiat esse in creatura. ibid. n. 16.  
 40 Missio visibilis per se sanctificatiua est. ibid.  
 41 Missio inuisibilis multiplex esse potest. ibidem num. 17.  
 42 Missio visibilis est substantialiter, seu in essendo. ibid.  
 43 Missio visibilis est in significando & repræsentando. ibid.  
 44 Missio verbi per Incarnationem est ordinata ad essendum. ibid.  
 45 Missio visibilis repræsentatiua quædam est purè repræsentatiua, altera non solum repræsentatiua, sed etiam effectiua internæ sanctificationis. ibid. num. 18.  
 46 Non potest fieri missio Spiritus sancti ad animam hominis sine reali mutatione in ipso homine. ibid. cap. 5. num. 3.  
 47 Missio inuisibilis propria, & perfecta non fit sine gratia sanctificante. ibid. num. 5.  
 48 Ad missiōem est necessarium proprium donum gratiæ sanctificantis. ibid. num. 7.  
 49 In missiōe inuisibili numquam mittitur vna persona sine alia ex his quæ mitti possunt. ibid. num. 19.  
 50 Missio inuisibilis solum ad rationalem creaturam fit. ibid. num. 20.  
 51 Missio visibilis est visibilis realiter. ibidem ca. 6. num. 2.  
 52 Prima missio visibilis fuit sub specie columbæ. ibidem.  
 53 In missiōe diei Pentecostes Apostolis, & discipulis datum est magnum iustificationis gratiæ augmentum 3. lib. 12. cap. 6. num. 26.  
 54 Hunc effectum non fuisse æqualem in omnibus. ibid.  
 55 Missio distinguitur in actiuam, & passiuam. 1. l. 2. cap. 1. num. 1.  
 56 Missio quæ in actiuam, & passiuam distinguitur, multas imperfectiones inuoluit, quæ proinde personis non attribuitur. ibid. num. 2.  

*Mors.*

 1 Mors Martyris est effectus prædestinationis eius 2. l. 3. cap. 8. num. 1.  
 2 Mors reprobis aliquando provenit ex Dei speciali ordinatione, regulariter autem ex generalibus causis obrepit, permittente Deo 2. lib. 5. c. 7. n. 11.  

*Motus.*

 1 Quoties motus localis in missiōem signis fit, verus, & realis est 3. l. 12. c. 6. n. 15.  

*Moyſes.*

 1 Moysem Deum non vidisse in hac vita probabilis est 1. l. 2. c. 30. n. 13. & sequentibus.  
 2 Ante Christi aduentum nemo Deum clarè vidit. ibid. num. 15.  

*Mutatio.*

 1 Visio beata fit cum reali mutatione creaturæ 1. l. 2. ca. 15. n. 28. Sine mutatione Dei dicuntur ea, quæ de Deo ex tempore dicuntur 1. l. 2. c. 3. n. 3.  
 2 Sine mutatione aut reali aliqua additione determinatur diuina voluntas 1. l. 2. c. 3. n. 4.  
 3 Mutatio in effectū formali nulla esse potest, quin etiam sit in forma 1. l. 2. c. 27. n. 17.

- 4 Mutatio in visione beata respectu obiecti secundarij nulla potest dari quin detur respectu primarij. *ibid.* num. 17.

*Mysterium.*

- 1 Trinitatis mysterium fieri non potest, ut intellectus creatus virtute naturali cognoscat 3. l. 1. cap. 11. num. 5. & 6.  
2 Trinitatis mysterium nullo modo rationi repugnat naturali 3. l. 1. c. 11. num. 18.  
3 Trinitatis mysterium nulla creata specie cognosci potest, nisi ea clarè, & euidenter Deum prout est in se repræsentet 3. l. 1. c. 11. n. 15. fieri etiã non potest, ut Angelus, vel intellectus creatus virtute naturali cognoscat Trinitatis mysterium directè, & immediatè in se ipso per medium incognitum *ibid.* num. 14.  
4 Myseria, quæ beati obscurè crediderunt in via, reuelata facie in Deo cognoscent 1. l. 2. c. 28. n. 2.  
5 Mysterium Incarnationis probabilius est non posse exactè videri nisi in Verbo. *ibid.* n. 3.  
6 Myseria fidei quæ ad diuinitatem pertinent necessatio videntur viso Deo. *ibid.* num. 5.  
7 Beati sicut in via æquales non fuerunt in credendis mysteriis fidei, in patria inæqualem eorum habebunt visionem *ibid.* num. 6.  
8 Myseria quæ in vno indiuiduo existunt, & creduntur in via, ut sic ea in patria videbuntur in peculiari in Verbo. *ibid.* num. 7.  
9 Myseria quæ in multis indiuiduis existunt, ut Eucharistiæ, & alia, ea non videbuntur in Verbo in suis omnibus indiuiduis, sed in aliquibus. *ibid.* num. 7.

*Vide Reuelatio.*

*Natura.*

- 1 Naturam diuinam esse intellectualem quomodo sit verum 1. l. 1. c. 3. num. 14.  
2 Natura inferior potest per accidentia super addita participare id, quod est proprium superioris 1. lib. 2. cap. 9. num. 15.  
3 Natura humana conuenientius in hoc statu felicitatem consequitur æternam 2. l. 1. c. 3. n. 8.  
4 Natura diuina impartibilis est 3. l. 3. c. 1. n. 5.  
5 In originibus natura diuina nullum habet concursus causæ materialis. *ibid.* l. 6. c. 6. n. 5.  
6 Procedere per modum naturæ est procedere necessitate *ibid.* lib. 1. cap. 5. num. 19.  
7 Productio Spiritus sancti actus naturalis est. *ibid.* lib. 6. c. 3. num. 6.  
8 Communicare naturam, & producere personam non esse duos actus. *ibid.* c. 5. n. 5.

*Necessitas Necessarium.*

- 1 Quidquid est necessarium necessitate absoluta est prius semper, quam quod est contingens 3. l. 9. cap. 7. num. 9.  
2 Libertas propriè opponitur necessitati. *ibid.* l. 6. cap. 4. num. 13.  
3 Idem Actus etiam si à voluntate sit non potest esse simul liber, & ab intrinseco necessarius. *ibid.* num. 11.  
4 Necessarium, & immutabile dicuntur habitudinem ad causalitatem 2. l. 6. n. 2.

*Negatio.*

- 1 Duobus modis negatio, vel priuatio concipi potest 1. l. 3. cap. 3. num. 8.  
2 Negatio cognosci potest ad modum simplicis. *ibid.*  
3 Negatio cognosci potest iudicio compositiuo. *ibid.*

- 4 Negationes Deus non cognoscit ad modum simplicis *ibid.*

- 5 Negationes Deus cognoscit per se, & ex vi sue cognitionis non discurrendo, & componendo, sed negando. *ibid.*

*Vide Non ens scientia diuina.*

*Nomen.*

- 1 Nominis substantiuu vnitas quid requirat 3. l. 3. cap. 3. num. 5.  
2 Nominis substantiuu pluralitas vnde dignoscenda sit. *ibid.* num. 6.  
3 Nomen adiectiuum ut pluraliter prædicetur facit, quod plura sint supposita *ibid.* c. 1. n. 13.  
4 Ad multiplicationem nominis substantiuu personarum multiplicatio requiritur. *ibid.* lib. 4. ca. 1. num. 2.  
5 Nomen *Pater* analogum est 3. l. 9. c. 1. n. 14.  
6 Nomina directè imponuntur ad significandas res conceptas 1. l. 2. c. 31. num. 6.  
7 Nomina rerum virtute sua in nobis non possunt generare intuitiuam rei significatæ cognitionem, sed abstractiuam. *ibid.* num. 7.  
8 Significatio nominum mensuranda est ex cognitione, quam in mente audientium generare possunt. *ibid.* num. 9.  
9 Nomen non potest habere perfectiorem cognitionem, quam fuit cognitio imponentis. *ibid.* num. 13.

*Nomina Dei.*

- 1 Nullum est nomen Dei, quod ipsum quidditatiuè significet. *ibid.* num. 10.  
2 Nomina quæ nobis repræsentant imperfectè Deum, non significant clarè Beatissimum. *ibid.* num. 15.  
3 Deus potest habere aliquod nomen proprium. *ibid.* cap. 32. num. 2.  
4 Deus potest habere nomen substantiale. *ibid.* num. 4.  
5 Nomina relatiua ex tempore de Deo prædicantur. *ibid.* num. 9.  
6 Nomina significantia relationem ad creaturas significant substantiam Dei. *ibid.* num. 6.  
7 Nomina significantia substantiam Dei quædam necessariò conueniunt, quædam liberè. *ibid.* num. 12.  
8 Nomina significantia substantiam Dei & necessaria, quædam significant, quid Deus sit, quædam, qualis. *ibid.* num. 14.  
9 Duo præcipua nomina sunt significantia quid Deus sit. *ibid.* num. 15.  
10 Primum nomen Dei est Deus. *ibid.* num. 15.  
11 Plura nomina Deo attribuuntur in Scriptura. *ibid.*  
12 Licet nomen *Deus* quoad vocem sit commune, re tamen singularis est. *ibid.* num. 18.  
13 Secundum nomen Dei est, *Qui est*. *ibid.* n. 22.  
14 Tertium nomen est *Jeova*. *ibid.* n. 24. & 25. Cætera nomina ad dicta referuntur. *ibid.* num. 26.  
15 Nomina quæ dissimilitudinem, aut inæqualitatem significant, aut indicare possunt in diuinis cauenda sunt. 3. l. 3. cap. 13. num. 4.  
16 Nomina quibus attributa diuina significantur nec respectu beatorum, nec nostri synonyma sunt. 1. l. 1. cap. 13. num. 10.  
17 Nomina quæ de Deo dicuntur, alia negatiua, alia positiua sunt. *ibid.* cap. 9. n. 4. & 5.

*Vide Adiectiuum.*

*Notio.*

- 1 Notiones in Deo sunt. 3. l. 5. c. 9. num. 2.

- 2 Inter relationes , & notiones discrimen assignatur. *ibid.* num. 7.
- 3 Notiones omnes positivæ sunt relationes. *ibid.* cap. 10. num. 3.
- 4 Notiones quatuor sunt iuxta numerum relationum. *ibid.* His additur alia negatiua. *ibid.* n. 4.
- 5 Notionis negatiivæ necessitas declaratur. *ibidem* num. 4.
- 6 Notio negatiua non est relatio. *ibid.* num. 5.
- 7 Vna notio negatiua sufficit ad Paternam dignitatem declarandam. *ibid.* num. 7.
- 8 Notiones omnes sunt quinque nec plures , paucioresve. *ibid.* num. 9.
- 9 Notio est signum manifestativum personæ. *ibid.* l. 6. cap. 1. num. 2.
- 10 Notionales actus in Deo necessarij sunt. *ibid.* ca. 3. n. 1. *Essentialia sunt priora notionalibus.* Quomodo intelligatur *ibid.* cap. 4. num. 6.
- 11 Notionales actus propriissimè prædicantur de singulis personis. *ibid.* cap. 7. num. 2.
- 12 Notionales actus non prædicantur de proprietatibus in abstracto significatis. *ibid.* n. 3.
- 13 Notionales actus rectè prædicantur de Deo significato per nomina essentialia in cōcreto sumpta. *ibid.* num. 4.
- 14 Cum actus notionalis verè prædicatur de Deo sub aliquo nomine , non potest de eodem verè negari. *ibid.* num. 14.

*Vide Actus Dei ad intra.*

*Non ens.*

- 1 Non entia variis modis dicuntur. l. 3. c. 3. n. 5.
- 2 Non entia dicuntur omnia illa , quæ licet possibilia sint numquam erunt. *ibid.*
- 3 Dicuntur non entia quæ actu non sunt, licet aliquando futura sint. *ibid.* num. 6.
- 4 Hæc nō entia cognoscit Deus, ut entia per scientiam visionis. *ibid.* num. 6.
- 5 Non entia dicuntur quæ nec sunt , nec esse possunt. *ibid.* num. 7.
- 6 Non ens ut dicit negationem possibilitatis non clauditur obiecto omnipotentiv. *ibid.* c. 9. n. 16.
- 7 Non ens , ut negationem actualis existentiv dicit est sub obiecto omnipotentiv. *ibid.*

*Numerus.*

- 1 In prædestinatorum numero duo considerantur. l. 6. cap. 2. num. 6.
- 2 Ex vi decreti , quo Dominus elegit ad gloriam tales personas, numerus prædestinatorum est futurus in tanta multitudine , & non in minori. *ibidem.*
- 3 Prædestinatorum certus numerus quoad tot electos & non plures , sumi debet ex voluntate diuina. *ibid.* num. 7.
- 4 Numerus reproborum propter quid certus sit *ibid.* num. 7. & 8.
- 5 Inter prædestinatorum , & reproborum numerum discrimen explicatur. *ibid.* num. 8.
- 6 Reproborum numero adiunguntur quotquot lethalis peccati nota iniusti moriuntur. *ibidem* cap. 3. num. 1.
- 7 Reproborum hominū numerus maior est quam prædestinatorum absolute de omnibus loquendo. *ibid.* num. 2.
- 8 Reproborum Christianorū numerus maior est quam prædestinatorum si in hoc numero Apostata comprehendantur. *ibid.* num. 6.

*Obiectum.*

- 1 Obiecta materialia in se sunt intelligibilia in po-

- tentia , & per species fiunt intelligibilia in actu. l. 2. cap. 13. num. 14.
- 2 Quomodo vniatur obiectum potentiv per speciem. l. 1. 2. cap. 12. num. 10.
- 3 Obiectum est causa proxima actus per se vel per speciem. l. 1. 2. cap. 10. num. 10.
- 4 Prædestinationis obiectum quid appellatur. 2. l. 1. cap. 4. num. 2.
- 5 Persona creata, vel creabilis tantum est proprium obiectum prædestinationis. *ibid.* num. 4.
- 6 Denominatio mutua inter obiectum , & terminum quomodo intercedat. *ibid.* n. 3.
- 7 Obiectum per se non postulat vniiri potentiv ut forma actuans. l. 1. 2. cap. 12. n. 8.
- 8 Obiectum quo pacto constituat intellectum in actu primo. *ibid.* n. 10. & 12.
- 9 Repugnat essentiam diuinam vniiri potentiv ad supplendam speciem , & nihil efficere , ut obiectum. *ibid.* num. 17.
- 10 Obiectum spirituale est extra latitudinem potentiarum materialium. *ibid.* cap. 13. n. 19.
- 11 Obiectum primum specificat visionem beatam non verò secundarium. l. 1. 2. c. 19. n. 11. Illud verò non facit formaliter beatum. *ibid.* n. 13.
- 12 Proprium, & primum obiectum visionis beatæ est essentia diuina, relationes consequenter. l. 2. cap. 12. num. 24.

*Odium.*

- 1 Peccatum odio habet Deus. l. 1. 3. c. 7. num. 5.
- 2 In Deo est odium. *ibid.*
- 3 Accidentia odio habentur. *ibid.*
- 4 Odio habetur peccator non quatenus homo, sed quatenus peccator est. *ibid.*
- 5 Quidquid Deus facit non odio habet. *ibid.*

*Omnipotentia Dei.*

- 1 Non est actus omnipotentiv productio ad intra. 3. l. 4. cap. 10. num. 4.
- 2 Omnipotentia ad intra formaliter pertinet ad intellectum, & voluntatem distributione accommodata. *ibid.* num. 5.
- 3 Omnipotentia est potentia faciendi. *ibid.*
- 4 Omnipotentia formaliter non constituit essentiam Dei. 3. l. 11. cap. 5. num. 8.
- 5 Omnipotentia est vnum ex Diuinis attributis. l. 3. c. 9. n. 3. Et verè est potentia & propriè efficitrix, & in obiecto suo est amplissima. *ibid.*
- 6 Hoc attributum est ratione distinctum à scientia, & voluntate. *ibid.* num. 2. & 6.
- 7 Omnipotentia Dei est infinita simpliciter loquendo. *ibid.* num. 3.
- 8 Omnipotentia Dei est infinita intensivè , & extensivè. *ibid.* num. 4.
- 9 Omnipotentia ad extra exigit infinitatem simpliciter in genere entis. *ibidem.*
- 10 Ex velocitate agendi non rectè colligitur potentia infinita Dei. *ibid.* num. 7.
- 11 Ex pluralitate effectuv in infinitum non colligitur omnipotentiv infinitas. *ibid.* num. 8.
- 12 Infinitas intensiva omnipotentiv ex extensiva à posteriori probanda est. *ibid.* nu. 9. à priori verò extensiva ex intensiva. *ibid.* num. 10. Sub obiecto omnipotentiv quidquid rationem entis habet, clauditur. *ibid.* num. 10.
- 13 Duplex omnipotentiv, & actionum eius consideratio. *ibid.* n. 18.
- 14 Omnipotentia Dei absoluta , & ordinata denominatur. *ibid.*
- 15 Omnes actiones, quæ non involunt repugnantiam fieri possunt ab omnipotentia Dei. *ib.* n. 21.

- 16 Quod factum est, ab omnipotentia Dei non potest fieri, quod sit infectum in sensu composito. *ibid.* num. 22.
  - 17 Omnipotentia Dei potuit & plura & alia distincta condere. *ibid.* num. 24.
  - 18 Omnipotentia Dei non recipit speciem à suo obiecto, nec relationem ab illo habet. 1. li. 2. cap. 26. num. 14.
  - 19 Omnipotentia Dei clarè videri non potest nisi coniunctione cum obiecto possibili *ibid.* n. 16.
  - 20 Necessarium est videntes Deum videre eius omnipotentiam. *ibid.* n. 14. & 15.
  - 21 Omnipotentia est attributum diuinæ essentia per modum prædicati essentialis. *ibid.* n. 15.
- Opus.*
- 1 Opus creationis in se non respicit prædestinationem. 2. l. 3. cap. 7. num. 6.
  - 2 Actio duplex circa nostra opera gratiæ versatur 2. l. 3. cap. 5. num. 10.
  - 3 Opus virtutis acquiræ dupliciter ex gratia esse dicitur. 2. l. 2. cap. 19. num. 1.
  - 4 Opus morale ex gratia factum licet ordinis naturalis potest esse causa alicuius effectus prædestinationis. *ibid.*
  - 5 Opus morale naturæ viribus effectum non potest esse prædestinationis causa quoad aliquem effectum supernaturalem. *ibid.* num. 4.
  - 6 Opus supernaturale ex gratia procedens quatenus ex illa procedit est causa subsequenter gratiæ. *ibid.* cap. 20. num. 1.
  - 7 Hoc opus non potest esse causa omnium prædestinationis effectuum. *ibid.* num. 1.
  - 8 Opus ex gratia procedens trifariam meritorium esse potest. *ibid.* num. 2.
  - 9 Opera supernaturalia electorum cum effectu ad æternæ vitæ consecutionem conducentia, effectus sunt prædestinationis. 2. l. 3. c. 5. n. 5.
- Ordo.*
- 1 Ad ordinem rationis consultatio mediorum, & finis non est necessaria in Deo. 2. l. 1. c. 8. n. 6. Nec etiam in hominibus. *ibid.* num. 8.
  - 2 Ordo intentionis, & executionis in diuina voluntate secundum rationem distinguuntur. *ibid.* num. 50.
  - 3 In diuinis personis quomodo sit naturæ ordo. 3. l. 4. cap. 15. num. 7.
  - 4 In diuina voluntate duplex distinguitur ordo. 2. l. 6. cap. 4. num. 5.
- Origo.*
- 1 Origo actiua, & passiva in Deo distinguuntur nostro modo concipiendi. 3. l. 6. c. 1. n. 4.
  - 2 Origo passiva idem omnino est cum relatione personæ productæ. *ibid.*
  - 3 Origo actiua idem est cum relatione producentis. *ibid.* num. 5.
  - 4 Origines actiue realiter inter se non distinguuntur. *ibid.* num. 9.
  - 5 In originibus natura diuina nullum habet concursum causæ materialis. *ibid.* c. 6. n. 5.
  - 6 Origines proprietates non sunt. *ibid.* libr. 7. cap. 2. num. 5.
  - 7 Origines non constituunt formaliter personas, nec distinguunt. *ibid.* cap. 6. num. 6.
  - 8 Prioritas originis non est prioritas in quo, sed à quo *ibid.* cap. 5. num. 9.
  - 9 Relationes reales intra Deum existentes in origine fundari debent. 3. l. 1. c. 4. n. 14.
  - 10 Origines idem cum essentia sunt. 3. l. 6. c. 1. n. 1.
  - 11 Origines idem sunt cum relationibus *ibid.* n. 2.

- 12 Origines inter notiones non comprehenduntur propriè loquendo. 3. l. 5. c. 9. n. 3.
  - 13 Quomodo ex distinctione inter Filium, & Spiritum sanctum origo ostendatur. *ibid.* libr. 10. cap. 2. num. 15.
  - 14 Personæ multiplicantur per origines. *ibid.* libr. 7. cap. 6. num. 6.
  - 15 Quomodo Persona improducta dicatur prius origine velle. *ibid.* l. 12. cap. 2. n. 7. & 8.
- Parabola.*
- 1 In parabolis non oportet singula verba ad aliquid significandum applicare. 1. l. 2. c. 20. n. 8.
  - 2 In parabola Vineæ Matth. 20. Christus intentionem habuit commendandi gratiam peculiarem suæ vocationis, ac legis. *ibid.* n. 20.
- Paternitas.*
- 1 Paternitas est Deus, quo sensu sit vera propositio. 3. l. 6. cap. 7. num. 3.
  - 2 Paternitas dupliciter sumi potest. 3. l. 9. c. 5. n. 6.
  - 3 Paternitas generat: est falsa. 3. l. 6. c. 7. n. 3.
  - 4 Paternitas est prima Patris proprietas. 3. libr. 8. ca. 1. num. 1.
  - 5 Paternitas immediatè consequitur diuinam naturam. *ibid.* c. 1. num. 7.
  - 6 Paternitas vnde tantam aut maiorem perfectionem habeat. 3. l. 3. c. 9. n. 18.
  - 7 Paternitas, Generatio, Filiatio diuerso modo inueniuntur in Verbo & æterno Patre, quam in creaturis. 3. l. 9. cap. 1. num. 14.
  - 8 Ingenitum pro fundamento dicit Paternitatem. 3. l. 8. cap. 2. num. 9.
  - 9 Spirationis à Paternitate differentia. 3. l. 5. cap. 8. n. 10. Spiratio actiua verè propriè, ac simpliciter est vna res relatiua simplex Paternitati, & Filiationi identificata. 3. l. 5. c. 6. n. 5.
  - 10 Paternitas, & spiratio non distinguuntur in re ipsa, sed solum fundamentaliter. 3. l. 5. c. 4. n. 5.
- Pater.*
- 1 Nomen Pater analogum est. 3. l. 9. c. 2. n. 14.
  - 2 Pater est Deus, & idem Deus est Filius, in quo sensu verum sit 3. l. 4. c. 13. num. 3.
  - 3 Deus Pater est Deus Filius, est falsa propositio. *ibi.*
  - 4 Pater est idem Deus, qui est Filius, non autem idem, qui Filius. *ibidem.*
  - 5 Patrem esse, non essentialis, sed personalis denominatio. *ibid.* cap. 7. num. 8.
  - 6 Patrem esse improductum non solum ratione Deitatis, sed proprietatis etiam conuenit. *ibidem.* cap. 9. num. 5.
  - 7 Innascibilitas quomodo sit propria Patris 3. l. 5. cap. 10. num. 8.
  - 8 Intelligere essentialè prout est in Patre non est distinctum etiam ratione à notionali. *ibid.* libr. 6. cap. 4. num. 4.
  - 9 Pater non vult generationem voluntate quasi desiderij, sed complacentiæ. *ibid.* num. 5.
  - 10 Pater eodem actu producit Filium, quo illum intelligit. *ibid.*
  - 11 Pater per id formaliter est potens ad generandum per quod est fecundus. *ibid.* c. 5. n. 7.
  - 12 Potentia generandi non est communis simpliciter loquendo, sed Patris propria. *ibid.* n. 8.
  - 13 Pater genuit quod ipse est, quo sensu vera sit. *ibid.* cap. 7. num. 2.
  - 14 Quomodo verum sit non esse proprium Patris producere Spiritum sanctum. *ibid.* l. 7. c. 2. n. 1.
  - 15 Ingenitum est proprium attributum Patris notionale. 3. l. 8. cap. 2. num. 2.
  - 16 Principium generaliter sumptum non est attributum

- tributum Patris. *ibid.* cap. 3. num. 4.  
 17 Pater dicitur origo Personarum. *ibid.* num. 5.  
 18 Pater variis nominibus appellatur. *ibid.* Quo-  
 modo attribuantur Patri varia nomina. *ibidem*  
 num. 6.  
 19 Pater æternus nec sui, nec aliatum personatum,  
 nec rerum aliarum potest esse imago. 3. libr. 9. ca.  
 8. num. 11.  
 20 Pater non potest dici principium verbi ratione  
 Paternitatis. *ibid.* cap. 9. num. 8.  
 21 Patrem producere immediatè Spiritu sanctum  
 immediatione virtutis. *ibid.* l. 10. c. 3. n. 3.  
 22 Pater, & Filius æquè, & per se producunt Spiri-  
 tum sanctum. *ibid.* num. 8.  
 23 Quomodo dicatur Pater principaliter produ-  
 re. *ibid.* num. 10.  
 24 An Spiritus sanctus sit eodem modo à Filio quo  
 à Patre. *ibid.* num. 11.  
 25 In Patre, & Filio est vna, & eadem numero vir-  
 tus spirandi communis vtrique realiter. *ibidem*  
 cap. 5. num. 3.

*Peccatum.*

- 1 Bonum necessario non supponens peccatum, et-  
 si ex illius occasione possit provenire, efficaci in-  
 tentione à Deo præfiniri potest ante talis pec-  
 cati præscientiam. 2. l. 3. cap. 8. num. 14.  
 2 Permissio peccati ex quo bonum potest proce-  
 dere quod licet non necessario illud supponat, vt  
 procedat est prædestinationis effectus. *ibid.*  
 3 Peccati originalis distinctio. *ibidem* lib. 5. cap. 3.  
 num. 11.  
 4 Peccatum originale non est adæquata causa re-  
 probationis damnatorum. *ibid.* c. 6. num. 4.  
 5 Peccatū inter reprobationis effectus nullo mo-  
 do numerari potest. *ibid.* c. 7. num. 2.  
 6 Peccati duplex permissio constituitur. *ibidem*  
 num. 7.  
 7 Permissio durandi in peccato originali vsque ad  
 mortem est reprobationis effectus. *ibid.*  
 8 Reprobatio positiva non à permissione pecca-  
 ti, sed à pœna quæ propter peccatum in alia vita  
 permanet, incipit. 2. l. 6. c. 7. num. 9.  
 9 Permissio peccati specialis & propria hominis  
 reprobi est effectus negativæ reprobationis. 1.  
*ibid.* num. 12.  
 10 Peccati permissio duo includit. *ibid.*  
 11 Originalis peccati, seu peccati Adam permissio  
 verè reprobationi alicuius attribui nequit. *ibid.*  
 num. 15.  
 12 Peccati permissio utilis esse potest ad salutem  
 prædestinati. 2. lib. 3. cap. 8. num. 5.

*Perfectio Increata.*

- 1 Perfectio duplex est. 3. lib. 3. c. 10. num. 4.  
 2 Perfectio bifariam in aliquo esse potest. *ibidem*  
 num. 7.  
 3 Omnis perfectio simpliciter est essentialis Deo.  
 3. lib. 7. cap. 5. num. 9. & quam talis Deo conue-  
 nit. 1. lib. 1. cap. 8. num. 11.  
 4 Perfectio entitativa Deus maximè bonus est.  
 1. l. 1. cap. 8. num. 4.  
 5 Perfectio personæ in Deo essentialis est. 1. lib. 1.  
 cap. 8. num. 10.  
 6 Perfectio quam includit relatio secundum pro-  
 priam rationem est relativa. 3. lib. 3. capit. 9. nu-  
 mer. 18.  
 7 Perfectio paternitatis tota est in habitudine ad

- filium. *ibidem* num. 18.  
 8 Perfectionem non esse simpliciter simplicem ex  
 duplici capite provenit. 3. libr. 3. capit. 10. nume-  
 ro 4.  
 9 Perfectiones naturales naturæ necessitate tali ex  
 corpore, animæque profluentes non sunt specia-  
 les prædestinationis effectus. 2. lib. 3. capit. 7. nu-  
 mero 7.

Vide *Bontas.*

*Permissio.*

Vide *Peccatum. Reprobatio.*

*Perseuerantia.*

- 1 Sine speciali perseuerantiæ dono nullus æter-  
 nam consequitur fœlicitatem. 2. libr. 1. capit. 8.  
 num. 43.  
 2 Perseuerantia Angelorum in vno conuersionis  
 in Deum actum consistit. *ibid.* c. 9. num. 2.  
 3 Perseuerantiæ donum est vnus ex præcipuis præ-  
 destinationis effectibus. 2. l. 3. c. 3. n. 6.  
 4 Perseuerantia sublata nullus fœlicitatis vsura  
 frui potest. *ibid.*

*Persona.*

- 1 Personæ diuinæ cur non prædestinentur. 2. lib. 1.  
 cap. 4. num. 2.  
 2 Personæ definitio. 3. lib. 1. cap. 1. num. 2.  
 3 Persona significat substantiam eamque singula-  
 rem. *ibid.* num. 1. & 6.  
 4 Persona ex parte naturæ in qua subsistit specia-  
 lem dicit perfectionem. *ibid.* num. 7.  
 5 In Deo plures personæ sunt. *ibid.* cap. 2. num. 3.  
 6 Persona secundum suum proprium significatum  
 verè, & propriè in Deo est. *ibid.* c. 1. n. 8.  
 7 Persona naturæ intellectuali posituum termi-  
 num addit. *ibid.* c. 3. num. 3.  
 8 Personæ diuinæ aliquo posituo inter se distin-  
 guuntur. *ibid.*  
 9 Persona verum ens est, ac reale. *ibid.* num. 6.  
 10 Persona de tribus diuinis personis vniuocè di-  
 citur. num. 8.  
 11 Persona immediatè significat communem con-  
 ceptum obiectuum realem, & posituum quoad  
 rem conceptam, & rationis quoad communi-  
 cantem. *ibid.*  
 12 Persona diuina bifariam multiplex intelligi po-  
 test. lib. 1. cap. 4. num. 1.  
 13 Aliqua persona diuina necessario est improdu-  
 cta. *ibid.* num. 2.  
 14 Personarum pluralitatem in Deo esse notā Di-  
 uina relatione, per demonstrationem euidentem  
 cognosci est impossibile. *ibid.* c. 11. n. 5.  
 15 Persona prima Trinitatis verus est Deus. *ibid.*  
 lib. 2. cap. 1. num. 6.  
 16 In personis omnibus quicquid perfectionis in  
 qualibet earum est. *ibid.* num. 7.  
 17 Persona veri Dei rationem habens potest esse  
 producta verè, ac realiter. *ibid.* cap. 2. num. 2.  
 18 Persona secunda Trinitatis verus Deus est. *ibid.*  
 cap. 3. num. 5.  
 19 Personæ diuinæ in re ipsa distinctæ sunt inter  
 se. *ibid.* lib. 3. cap. 1. num. 2.  
 20 Personæ diuinæ ita in sua personali ratione di-  
 stinguuntur, vt nullatenus vna dici possint, sed  
 plures distinctæ, aut res. *ibid.* c. 3. num. 2.  
 21 Personæ diuinæ non possunt dici vna hyposta-  
 sis. *ibid.* num. 3.

- 22 Personæ diuinæ non possunt esse vnum suppositum. ibidem.
- 23 Personæ diuinæ non solum in concreto sunt tres personæ realiter distinctæ, verum etiam tres personalitates realiter distinctas habent. ibidem cap. 3. num. 4.
- 24 Personæ nomen formaliter significat personalitatem, magisque directe quam naturam. ibidem num. 7.
- 25 Personæ diuinæ dicuntur, & sunt tres. ibidem cap. 6. num. 2.
- 26 Personæ diuinæ verè sunt tria entia realia. ibid. num. 4.
- 27 Personæ diuinæ sunt tres vnitates transcendentales. ibidem cap. 7. num. 3.
- 28 Personæ diuinæ dicuntur tres veritates relatiuæ ibid. cap. 8. num. 5.
- 29 In personis diuinis tres sunt substantiæ personales. ibid. cap. 9. num. 16.
- 30 Quælibet persona continet eminenter omnem perfectionem relatiuam. ibidem cap. 10. num. 7.
- 31 Persona Diuina ex vi suæ relationis infinitatem habet in tali genere, vel specie ibid. num. 8.
- 32 Personæ diuinæ sunt vnum increatum, ibidem cap. 12. num. 3.
- 33 Persona quælibet alia ab altera dici potest masculinè, non verò neutro nisi aliquid addatur veram efficiens locutionem. ibid. cap. 13. num. 5. & 6.
- 34 De Personis optimè in competenti numero termini numerales dicuntur. ibid. num. 7.
- 35 In persona Filij, & Spiritus sancti est vna numero Deitas. ibid. lib. 4. cap. 1. num. 2.
- 36 Personæ diuinæ sunt vnius essentiæ ac naturæ. ibid. lib. 4. cap. 1. num. 3.
- 37 Persona diuina non constat diuina essentia, & proprietate realiter ab illa distincta ibid. cap. 2. num. 3.
- 38 Persona diuina non distinguitur realiter ab essentia ibidem.
- 39 Persona constat ex essentia, & proprietate. ibid. cap. 4. num. 1.
- 40 Personæ diuinæ non habent in re actualem distinctionem ab essentia, sed tantum fundamentum vt possint hæc duo concipi vt distincta. ibid. num. 5.
- 41 Personæ diuinæ personalitates, seu relationes non sunt de Diuinitatis essentia, nec Dei vt Deus est. ibidem cap. 5. num. 2.
- 42 Omnes personæ diuinæ eadem numero attributa, quæ Deo, aut Diuinitati conueniunt, habent. ibid. cap. 9. num. 2.
- 43 Tres personæ sunt idem Deus, vel idem neutraliter, non masculinè. ibidem cap. 13. num. 1.
- 44 Vna persona Diuina similis est alteri. ibidem cap. 15. num. 3.
- 45 In diuinis personis quomodo sit naturæ ordo ibidem num. 7.
- 46 Vnaquæque persona est ipsa essentia. ibid. cap. 16. num. 6.
- 47 Vna persona per se primò, & secundum se totam est in alia. ibidem num. 9.
- 48 Vnaquæque persona est suamet relatio subsistens ibid. lib. 5. cap. 2. num. 3.
- 49 Actus quo diuina persona producit bifariam accipi potest ibid. lib. 6. cap. 1. num. 3.
- 50 Persona non agit per suam personalitatem. ibid. cap. 5. num. 4.
- 51 Persona producta non distinguitur à principio quò, sed sufficit à quò distinguitur. ibid.

- 52 Personas diuinas verè constitui inesse personali. ibid. lib. 7. cap. 3. num. 2.
- 53 Persona supra hyposthasim addit dignitatem naturæ rationalis. ibid. cap. 6. num. 3.
- 54 Persona dupliciter dicitur distingui per aliquid tanquam per formam. ibid. n. 6.
- 55 Personæ multiplicantur per origines. ibidem.
- 56 Persona diuina in re ipsa, & non denominatiue tantum relatiua est. ibid. cap. 7. num. 9.
- 57 Cum personam non concipitur vt relata ad aliam non concipitur proprio conceptu. ibidem numero 11.
- 58 Prioritas in Personis quid sit. 3. lib. 7. cap. 8. num. 1.
- 59 Posituum quod dicit persona est reale. ibidem.
- 60 Persona in recto significat quid constitutum ex natura rationali, & substantia in communicabili. ibidem num. 2.
- 61 Persona formaliter dicit personalitatem. ibidem num. 2.
- Quid persona sit. ibid. num. 3.
- 62 Persona vt abstrahit à creata, & increata non significat relationem formaliter. ibid. num. 4.
- 63 Persona diuina quid formaliter significet. ibid. num. 9.
- 64 Personæ mittuntur. 3. lib. 12. cap. 1. num. 1.
- 65 Persona diuina dupliciter denominatur missa. ibid. num. 3.
- 66 Persona improducta mitti non potest. ibidem cap. 2. num. 1.
- 67 Omnes personæ dici possunt venire, non verò mitti omnes. ibidem.
- 68 Persona Patris in qua significatione dicatur donare non verò mitti. ibidem num. 2.
- 69 Persona Patris non mittit se. ibidem num. 4.
- 70 Per processionem accipit persona procedens potestatem, & operandi, & auctoritatem se constituendi nouo modo alicubi. ibid. num. 5.
- 71 Inter personas diuinas non potest vna velle, aliquid quin id velit quælibet alia. ibidem numero 7.
- 72 Quælibet persona diuina est libertima in operando. ibid. num. 7.
- 73 Omnis persona producens potest mittere. ibid. cap. 3. num. 1.
- 74 Non quælibet persona producens potest mittere quamlibet. ibidem num. 5.
- 75 Pater potest mittere duas personas. ibid. Filius vnam potest. ibid.
- 76 Spiritus sanctus nullam personam mittere potest. ibidem.
- 77 Quando Deus animæ infundit dona gratiæ sanctificantis ipsam personam diuinam homini dantur, & animam incipiunt inhabitare. ibidem cap. 5. num. 8.
- 78 In veteri testamento non legitur personam aliquam missam esse secundum suam proprietatem. ibidem cap. 6. num. 23.

*Phantasia.*

- 1 In Phantasia est imago ipsius rei significatæ per vocem. 3. lib. 9. cap. 2. num. 11.
- 2 Verbum Phantasiæ vocatur idolum, seu phantasma expressum. ibid.
- 3 Hoc idolum Phantasiæ non vocatur in brutis verbum. ibidem.
- 4 Verbum internum diniditur in verbum phantasiæ, & mentale. ibidem.



*Pana.*Vide *Malum.**Pœnitentia.*

- 1 Pœnitentia non est medium per se, & absolute necessarium ad beatitudinem sed ex damni illati suppositione 2.lib.3.cap.8.num.19.
- 2 Pœnitentia commissi ad amissæ gratiæ restitutionem, vt causa per accidens se habet impedimentum remouens 2.lib.3.cap.4.num.6.

*Pontifex.*

- 1 Pontifex habet potestatem ponendi in symbolo quæ credenda sunt 3.lib.10.cap.1.num.18.

*Potentia increata.*

- 1 Potentia diuina executrix ab intellectu, & voluntate ratione distinguitur 2. lib. 1. cap. 14. num.7.
- 2 Potentia in diuinis personis est ad actus notionales 3. lib.6.cap.5.nu.1.
- 3 Potentia ad actus notionales distinguitur à potentia creatiua saltem ratione. ibidem. num.2.
- 4 Potentia producendi est sola natura prout habet in producente relationem propriam. ibidem num.6.
- 5 Potentia generandi non est communis simpliciter loquendo, sed Patris propria. ibidem. nu.8.
- 6 Deus formaliter non constituitur potens ad agendum per scientiam. 1.lib.2.cap.25.num.27.

*Potentia naturalis.*

- 1 Potentia naturalis non potest impediri nisi ab extrinseco, vel præter naturaliter 3. lib. 6. cap. 5. num. 9.
- 2 Potentia materialis sub cuius obiecto spiritalia contineantur impossibilis est. 1. lib. 2. cap. 6. num.6.
- 3 Potentiæ cognoscitiuæ non habent virtutem naturalem ad suos actus solum secundum rationem genericam, sed etiam specificam 1.lib.2. cap. 21. num.11.

*Potentia obediētiālis.*

- 4 Intellectus est potentia obediētiālis respectu visionis beatæ, & vt talis eleuata concurret ad ipsam. ibid. num.7. & cap.10. num.14.
- 5 Nulla datur potentia obediētiālis in creatura ad comprehensionem Dei 1. lib. 2. cap. 25. num.19.
- 6 Obediētiālis potentia non datur in creatura ad cognoscenda omnia possibilia. ibidem. cap. 2. num.19.
- 7 Obediētiālis capacitas tanta est in vno intellectu quanta in alio, neque augetur ex augmento naturalis perfectionis 1.lib.2.cap.21.num.13.
- 8 Tanta virtus actiua potentiæ obediētiālis est in vno intellectu quanta in alio. ibidem.

*Prædestinatio quid sit.*

- 1 Nomen *Prædestinatio* vnde originem ducat 2.lib. 1. cap.1.num.2. lib.2. & 3. ea significat ordinem efficacem alicuius in vltimum finem naturam eius superantem 2.lib.1.cap.4. num.4. & 7.

- 2 Prædestinatio an sit in Deo. 2. libro 1. cap. 1. num.4.
- 3 Prædestinati quomodo sit in Deo 2. lib.1. cap. 1. num.4.
- 4 Prædestinatio Deo soli conuenit. ibidem numero 6.
- 5 Prædestinatio bifariam accipitur 2. lib. 1. cap.1. num.4.
- 6 Prædestinationis definitio secundum Augustinum. 2. lib. 1. cap. 2. num.1. & cap.3. num.6. & lib. 3. cap.5. num.7.
- 7 Prædestinatio est actus inmanens in Deo ipsum intrinsecè denominans prædestinantem rem verò circa quam versatur prædestinatam extrinsecè 2. lib. 1. cap. 2. num.2.
- 8 Prædestinatio consistit in actibus præscientiæ & voluntatis liberæ. 2. lib. 2. cap. 22. num.1.
- 9 Prædestinatio in se realis est licet à nobis explicetur medio respectu rationis 2. lib. 1. cap. 2. num.2.
- 10 Prædestinatio est actus æternus, & ab æterno secundum se totam Deo conuenit. ibid. num.3.
- 11 Prædestinatio antecessorem ad effectum dicit 2. lib. 1. cap. 2. num. 4. ratione cuius abstrahit ab existentia rerum prædestinatarum. ibid. num.4.
- 12 Prædestinatio qualem antecessorem dicat. ibid. cap.5. num.3.
- 13 Prædestinatio quomodo dicatur præparatio 2. lib. 1. cap. 2. num.6.
- 14 Prædestinatio simpliciter loquendo liberè & non necessario Deo conuenit. 2. lib. 1. cap. 3. n.3.
- 15 Prædestinatio quomodo Deo necessario conueniat. ibid. nu.6. & 7.
- 16 Prædestinatio absolutum decretum dicit 2. lib. 1. cap. 5. num.6.
- 17 Prædestinatio actus futuri requirit conditionatam scientiam eiusdem actus 2. lib. 1. cap. 7. nu.7.
- 18 Prædestinatio includit voluntatem dandi gloriam. 2. lib. 1. cap. 5. num. 13.
- 19 Prædestinatio huius, vel illius viatoribus ignota est 2. lib. 2. cap. 5. num. 5. nosci tamen poterit si eam Deus reuelauerit. ibidem.
- 20 Ad prædestinationem actus futuri necessaria conditionata scientia de eodem 2. lib. 1. cap. 7. nu.7. Ea antecedit rationis ordine prædestinationis decretum. ibid. num.18.
- 21 Prædestinatio sola quomodo includat totam prouidentiam diuinam & maxime supernaturalem 2. lib. 6. cap. 4. nu.15.
- 22 Prædestinatio inchoetur, aut perficiatur antè decretum liberum. 2. lib. 1. cap. 7. num. 19.
- 23 Prædestinationis ratio & prouidentia diuinæ sine decreto dandi gloriam non explicatur apte 2. lib. 1. cap. 8. num.4.
- 24 Prædestinationis & prouidentia duplex consideratio. ibid. cap. 13. num.2.
- 25 Prædestinatio ratione differt à gubernatione actiua prout dicit executricem voluntatem 2. lib. 1. cap. 19. num.8.
- 26 Prædestinationis & gratia duplex discrimen. ibidem. num.1.
- 27 Prædestinatio diuina sumpsit exordium ab efficaci Dei intentione 2. lib. 6. cap. 4. num.6.
- 28 Prædestinatus vnico actu voluntatis Deus diligit & eligit 2. lib. 1. cap. 11. num. 7. & circa illos primus actus diuinæ voluntatis fuit dilectio. ibidem. cap. 8. num. 32.

*Prædestinationis obiectum.*

- 1 Prædestinationis proprium obiectum est persona



- creata 2. lib. 1. cap. 4. num. 4. vel creabilis. ibidem num. 9.
- 2 Prædestinatio propria substantiarum est non accidentium 2. li. 1. cap. 4. num. 5. & quarum illa sit. ibid. num. 7.
- 3 Prædestinatio personam respicit non naturam. 2. lib. 1. cap. 4. num. 8.
- 4 Prædestinari dicitur res dupliciter, ibidem num. 3.
- 5 Prædestinatio non cadit in diuinas personas. ibid. num. 2. Possint ne aliquo modo prædestinari. num. 9.
- 6 Prædestinatus fuit Christus Dominus ante præuisum peccatum 2. lib. 1. cap. 12. num. 11. & ante omnem occasionem peccati præuisam. 2. lib. 2. cap. 24. num. 17.
- 7 Prædestinatus est Christus minus in eodem significatione ut homo Deus, & ut gloriosus in corpore & anima. 2. lib. 1. cap. 8. num. 18.
- 8 Prædestinatum esse ad multa Christum Dominum eodem significatione probabile est. ibidem num. 20.
- 9 Prædestinentur ne Angeli ex omnibus ordinibus 2. lib. 1. cap. 3. num. 7.
- 10 Prædestinati sunt & salui Angeli per Christum Dominum 2. lib. 1. cap. 20. num. 11.
- 11 Prædestinatio quomodo necessaria in statu innocentiae 2. lib. 1. cap. 3. num. 8. & 10.
- 12 Prædestinationis materia est res creata in tempore futura. 2. lib. 1. cap. 4. num. 2.
- 13 Prædestinat hominem Deus non quia habet merita sed ut habeat 2. lib. 1. cap. 7. num. 20.
- 14 Prædestinatio labe peccati inquinatos accidentarie respicit 2. lib. 1. cap. 4. num. 10.
- 15 Prædestinato duo inesse debent ad vitam æternam consequendam 2. lib. 3. cap. 9. num. 7.
- 16 Prædestinatorum numerus, & electorum. ibid. 1. lib. 6. cap. 2. nu. 6. & 7.

*Prædestinationis terminus.*

- 1 Prædestinationis terminus an prædestinetur 2. lib. 1. cap. 4. num. 3.
- 2 Prædestinationis terminus malum culpæ esse non potest 2. lib. 1. cap. 5. num. 3.
- 3 Prædestinatio maximè propria supernaturalē bonum pro termino habet. ibid. num. 8.
- 4 Prædestinatio quomodo sit de malo poenæ. 2. lib. 2. cap. 5. num. 2.
- 5 Prædestinatio terminum, & obiectum possibile tantum supponit. 2. lib. 1. cap. 18. num. 13.

*Prædestinationis causa.*

- 1 Prædestinationis causa quadruplici ex capite indagari debet 2. libr. 2. cap. 1. num. 4.
- 2 Prædestinationis diuinæ propria non datur causa 2. lib. 2. cap. 22. num. 1.
- 3 Prædestinationis causa finalis certo datur ea tamen non est in nobis 2. lib. 2. cap. 2. num. 8.
- 4 Prædestinationis finis siue ultimus, siue remotus supernaturalis est. ibidem num. 9.
- 5 Prædestinationis quilibet effectus causam aliquam physicam habere debet. ibid. cap. 2. num. 1.
- 6 Prædestinationis effectuum causa efficiens principalis est Deus 2. lib. 2. cap. 2. nu. & 3.
- 7 Prædestinatio ipsa est causa talium effectuum. ibi. num. 1.
- 8 Prædestinationis effectuum Deus est causa pro-

- pria & physica 2. lib. 2. cap. 3. num. 1.
- 9 Prædestinationis quomodo Deus dici potest causa moralis. ibidem. eodem num. 1.
- 10 Prædestinationis causa datur in diuina voluntate executrice 2. libro 2. cap. 22. num. 6.
- 11 Ut prædestinationem nobis meruisse Christus dominus dicatur quid requiratur 2. lib. 2. capite 24.
- 12 Prædestinatorum electionem verisimile non est factam esse meritis Christi præuisi illos in particulari diligendo separandoque à massa corruptionis. ibidem num. 21.
- 13 Prædestinationis & electionis hominum Christus dominus est causa meritoria 2. lib. 2. cap. 24. num. 38.
- 14 Prædestinationem diuinam homo purus non potest mereri alteri quoad efficacem præordinationem ad gloriam, vel gratiam quod decretum absolutum dandi illam 2. lib. 2. cap. 24. numero 2.
- 15 Prædestinatio principij salutis non est ex merito 2. lib. 2. cap. 20. num. 22.
- 16 Prædestinationem homo purus potest alteri mereri etiam quoad primam gratiam. ibid. cap. 21. num. 4.
- 17 Prædestinatio ex parte prædestinati neque quoad primam vocationem, neque quoad æternam felicitatem causam habet 2. lib. 2. cap. 23. numero 14.
- 18 In quibus non detur causa prædestinationis ex parte hominis 2. lib. 2. cap. 23. num. 27.
- 19 Prædestinationis effectuum quomodo sit homo causa 2. lib. 2. cap. 2. num. 4.
- 20 Prædestinationis causa efficiens quoad multos effectus ex parte nostra datur. ibid. cap. 2. numero 6.
- 21 Prædestinationis reprobationis ve nullam sumi causam ex operibus conditionatè futuris contra Semipelagianos ostenditur. ibidem cap. 5.
- 22 Ut aliquos prædestinatorum numero Deus adiungeret antè ipsorum præuisa merita, præter suam voluntatem efficacem plures rationes habuit. ibidem cap. 25. num. 2.
- 23 Vnus prædestinationis effectus quomodo dicatur causa alterius secundum omnia causarum genera 2. lib. 3. cap. 1. num. 2.
- 24 Vnus prædestinationis effectus quomodo forma aliorum dicatur 2. lib. 2. cap. 2. num. 10.

*Prædestinationis effectus.*

- 1 Prædestinationis effectus est etiam effectus Dei 2. li. 3. cap. 2. num. 2.
- 2 Quælibet vocatio efficax prædestinati, est effectus prædestinationis 1. lib. 3. cap. 6. num. 4.
- 3 Prædestinationis effectum esse actum liberum, ut sic non repugnat. ibidem. cap. 5. num. 6.
- 4 Prædestinationis effectus est permissio peccati ex quo potest bonum procedere quod non necessario supponit peccatum ut procedat 2. lib. 3. cap. 8. num. 14. nu. 4. & 5.
- 5 Prædestinationis effectus ad supernaturalē prouidentiam pertinet 2. lib. 3. cap. 2. num. 3.
- 6 Prædestinationis effectus secundum se sumptus non includit gratiam per Christum datam. ibid. num. 6.
- 7 De facto omnis effectus prædestinationis tam Angelorum quàm hominum, est effectus meritorum Christi ibidem.

- 8 Prædestinationis vnius alterius pœna potest esse effectus 2.lib.3.cap.8.num.1.
- 9 Prædestinationis effectus est vocatio inefficax 2. lib.3.cap.6. nu.5.
- 10 Prædestinationis effectus ita connexi sunt vt ratione vnius alter conferatur. ibid. cap.7. num.2.
- 11 Prædestinationis effectus est totum esse prædestinati quoad substantiam naturæ, & quoad creationem & generationem 2. lib.3. cap.7. num.5.
- 12 Prædestinationis effectus sunt mala pœnæ, quando cum effectu ad vitam conferuntur æternam. ibid. cap.8. num.1.
- 13 Prædestinationem creationis opus secundum se non respicit 2. lib.3. cap.7. num.6.
- 14 Prædestinationis effectus est mors martyrum 2. lib.3. cap.8. num.1.
- 15 Ex prædestinatione quænam necessario, & per se, quæ verò per accidens sequantur. 2. lib.6. cap.1. num.3.
- 16 Prædestinationis effectus est iustificatio 2. lib. 3. cap. 4. num. 2. quæ sit necessaria prædestinatis. ibidem.
- 17 Ex prædestinatione non sequitur vera necessitas habendi conseruandive gratiam 2. lib.3. cap.9. num.7.
- 18 Prædestinationis effectus est quilibet actus supernaturalis prædestinati 2. lib.3. cap.5. num. 16.
- 19 Prædestinationis effectus est educatio ad virtutem accommodata 2. lib.3. cap.7. num.10.
- 20 Prædestinationis effectus dici potest complexio bona, bona ve indoles est quæ nõ solum per modum subiecti sed etiam quoad medium dispositio naturæ speciali Dei contra prouisa. ibidem. numero 9.
- 21 Prædestinationem respiciunt proprietates naturales non vt media, sed vt subiectum, vel quid necessario illud consequens 2. lib. 3. cap.6. nu.8.

*Prædestinatio comparata cum libero arbitrio.*

- 1 Cum Prædestinatione libertas perseverat immunis data præscientia conditionata 2. lib.1. cap.10. num.3.
- 2 Prædestinationis causa ex parte nostra nullam habet connexionem cum libero arbitrio ad aliquod bonum opus præstandum sine gratia 2. lib.2. cap.18. num.7.
- 3 Prædestinatio ita infallibiliter infert gratiam & perseverantiam in ea necessitate consequentiæ vsque ad mortem vt nullo modo libero arbitrio contradicat 2. lib.3. cap.9. nu.10.
- 4 Prædestinatio non impedit libertatem in singulis actibus etiam ab illa præfinitis 2. lib.3. cap.10. num.6.

*Vide Liber vita.*

*Prædestinatio comparata cum Reprobatione.*

- 1 Erga prædestinatum non maiorem, quàm erga reprobum Deus benevolentiam habet 2. lib. 1. cap.7. num.10.
- 2 Prædestinatorum discretio à reprobis non est ex directa Dei intentione, sed ex præscientia, quasi ad futuritionem effectus, consequente ibidem. num.10.
- 3 Prædestinati dilectio sit ne maior, quàm ea, qua reprobis in gratia existens diligitur 2. lib.1. cap.11. num.2.
- 4 Prædestinatos multos in aliquibus donis gratiæ

reprobis excellere potest 2. lib. 6. cap. 1. numero.4.

- 5 Prædestinatus semper accipit aliquod donum gratiæ nunquam reprobo communicatum. ibidem num.5.
- 6 Prædestinatus excedit reprobum auxilio actuali concomitante, cum cætera æqualia sunt 2. lib.6. cap.1. num.7.
- 7 Prædestinatus non est necesse vt excedat reprobum auxilio præueniente. ibidem.
- 8 Prædestinatorum reproborumque numerus certus est. 2. lib.6. cap.2. num.1.
- 9 Inter prædestinatorum & reproborum numerum discrimen explicatur. ibidem. num.8.
- 10 Prædestinati ne fuerunt plures Angeli, quàm reprobi 2. lib.6. cap.3. num.1.
- 11 Prædestinatorum numerus, quàm reproborum minor est absolute de omnibus hominibus loquendo, &c. ibid. num.2.
- 12 Prædestinatio quomodo sit decretum afficiendi aliquos æterno supplicio 2. lib.1. cap.5. nu.3.

*Prædeterminatio.*

- 1 Prædeterminatione concessa in voluntate humana in Angelica concedi oportet 2. lib. 1. cap. 6. num.8.

*Vide Prædestinatio.*

*Prædicatum.*

*Prædicata entis increati.*

- 1 In prædicatis analogis quæ in Deo concipiuntur datur processus in infinitum 1. lib. 2. cap. 2. num.14.
- 2 Prædicata positiua secundum rem, quam formaliter significant Deo conveniunt non secundum modum significandi 1. lib.1. cap.9. num.10. & 11.
- 3 Præter prædicata transcendentia plura Deo conveniunt. ibid. cap.9. num.2.
- 4 Prædicata negatiua propriè de Deo dicuntur. ibid. num.8.
- 5 Prædicata Dei affirmatiua in absoluta, & respectiua diuiduntur. ibid. num.12.
- 6 Prædicata respectiua quæ necessario Deo conveniunt inter absoluta numerantur, quæ contingenter propriè relatiua dicuntur. ibid. num.13.
- 7 Prædicata diuina ad modum differentiarum quomodò dicantur 1. lib.1. cap.11. num.7.
- 8 Prædicata Dei essentialia non significant quod in ipso subiecto non sit. ibidem. Item quo discrimine de creaturis, & Deo dicantur num.4. & 5.

*Prædicata entis creati.*

- 9 Prædicata transcendentia dicunt rei entitatem sub aliqua negatione 1. lib.1. cap.6. num.1.
- 10 Tria tantum prædicata sunt, ad modum passionum entis. ibid. cap.6. num.1.
- 11 Quæ sint prædicata essentiæ adiuncta in intellectualibus substantiis ibidem. cap.9. num.7.
- 12 Non omnia prædicata propria formaliter sunt desumpta à proprietatibus 3. lib.7. cap.2. num.5.

*Præfinitio.*

*Vide prædestinationem.*

*Premium.*

- 1 Præmium gloriæ falsum est dari ultra debitum 1.lib.2.cap.20.num.14.
- 2 Nouissimi qui vna hora fecerunt ideo æquale præmium recipere, quia æqualia habuerunt merita. ibid.

*Præparatio*

- 1 Præparatio duplex est 2.lib.1.cap.2.num.6.
- 2 Præparatio quando æterna est. ibid.

*Præpositio.*

- 1 Præpositio *Per* adiecta alicui habitudinem causæ efficientis principalis assolet significare. 3. li. 2. cap. 4. num. 13.
- 2 Præpositio *Per* attributa Filio respectu Patris duplicem habet explicatum. ibid. num. 13.
- 3 Præpositio *ab* dicit habitudinem principij 3. lib. 2. cap. 9. num. 8.

*Præscientia.*

- 1 Præscientia conditionata concessa. libertas cum prædestinatione perseverat immunis 2. lib. 1. ca. 10. num. 3.
- 2 Præscientia futuri peccati bifariam intelligi potest intentionem boni ex peccato præcedentis præcedere. ibid. lib. 3. cap. 8. num. 5.

*Principium.*

*Principia à diuinis.*

- 1 Principium illud *Quæcumque sunt eadem vni* & quomodo verum habeat 3. lib. 4. cap. 3. n. 6.
- 2 In diuinis personis distinguitur principium quo à principio quod saltem ratione. ibidem lib. 6. cap. 5. num. 3.
- 3 Principium, quo quid sit. ibid. num. 7.
- 4 Principium generaliter sumptum non est attributum Patris. ibid. 1. 8. cap. 3. num. 4.
- 5 Pater est principium sine principio Filius est principium de principio. ibid.
- 6 Pater est Spiritus sancti principium 3. lib. 10. cap. 1. num. 1.
- 7 Pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti. ibid. cap. 7. num. 2.
- 8 An Pater respectu Filij & Spiritus sancti sint duo principia. ibid. num. 7.

*Principia in creatis.*

- 9 A Principiis specie diuersis possunt interdum oriri actiones eiusdem speciei. 1. 1. 2. c. 19. n. 7.
- 10 A principiis specie diuersis non possunt emanare actiones eiusdem speciei si illa operetur quatenus sunt diuersa. ibidem.

*Prioritas, & Prius.*

- 1 Prioritas originis non excludit simultatem cognitionis 3. lib. 9. cap. 4. num. 8.
- 2 Prioritas originis non est prioritas in quo, sed à quo. ibid. cap. 5. num. 9.
- 3 Prioritas in diuinis personis quid sit 3. lib. 7. cap. 7. num. 13.
- 4 Quomodo dicatur persona improducta prius velle. ibid. lib. 12. cap. 2. num. 7. & 8.

*Processio.*

- 1 Processio immediata vnius personæ ab alia necessaria est inter personas 3. 1. 1. c. 4. num. 20.
- 2 Processio diuina per naturā dicitur. ibid. c. 5. n. 7.

- 3 Processio ad intra non est actio. ibid. c. 8. n. 5.
- 4 Processiones diuinæ bifariam distinguuntur. ibid. cap. 9. num. 3.
- 5 Processionum distinctio in actiuas, & passiuas. ibid. num. 4.
- 6 Processiones passiuæ inter se realiter distinguuntur. ibid.
- 7 Inter processiones passiuas vnde sumatur distinctio realis. ibid. num. 4.
- 8 Processio in diuinis non est ab alio Deo, sed ab alioqui sit idem Deus. ibid. 1. 2. c. 2. n. 5.
- 9 Processio Spiritus sancti per se respicit Patrem, & Filium. ibid. 1. 10. cap. 2. num. 20.
- 10 Quid sit habere aliquid ex vi processionis. ibid. lib. 11. cap. 5. num. 12.
- 11 Quæ processio sit necessaria ad imaginem. ibid. lib. 9. cap. 8. num. 8.

*Productio.*

- 1 Productiones diuinæ non sunt immediate per essentiam, sed per intellectum, & voluntatem 3. lib. 1. cap. 5. num. 4.
- 2 Productio in diuinis talis est vt per eam idē esse communicetur. ibid. 1. 2. c. 2. num. 4.
- 3 Productio ad intra ex nihilo non est. ibidem num. 9.
- 4 Mutationis est expers productio ad intra. ibidem num. 10.
- 5 Productio Spiritus sancti naturalis est. ibid. li. 6. cap. 3. num. 6.
- 6 Productio Spiritus sancti est voluntaria intrinsecè, & per se ipsam. ibid. lib. 6. ca. 4. n. 7.
- 7 Ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate, quam nunc habet, necessaria est, vt virtus spirandi prius origine sit in duabus personis. ibid. 1. 10. cap. 6. num. 6.
- 8 Condicio requisita ad productionem Spiritus sancti prout in re est non est in singulis personis, sed in vtraque simul. ibid. num. 9.

*Propositio.*

- 1 Ad veritatem propositionis indefinitæ satis est, quod prædicatum verificetur de quocūque singulari 3. lib. 6. cap. 7. num. 6.

*Proprietas.*

- 1 Proprietas absoluta Dei nequit esse incommunicabilis pluribus suppositis 3. 1. 1. cap. 4. nu. 12. Proprietates incommunicabiles possunt habere rationem communem. ibidem lib. 1. capit. 3. numer. 14.
- 2 Sunt in Deo veræ proprietates personales. 3. lib. 7. cap. 1. num. 3.
- 3 Proprietates rectè concipiuntur, & explicantur nominibus abstractis. ibid. num. 4.
- 4 Non appellatur proprietas omnis relatio. ibid. cap. 2. num. 1. Proprietas incommunicabilis est. ibid. num. 1.
- 5 Proprietas formaliter est forma positiua. ibidem num. 2.
- 6 Tres tantum sunt proprietates personales. ibid. num. 3.
- 7 Proprietates idem sunt, quod personalitates, solæque ratione distinguuntur. ibid.
- 8 Proprietates distinguuntur à personis eodem modo quo relationes propriæ ab eisdem personis, quarum sunt propriæ. ibid. num. 6.
- 9 Proprietas, quæ constituit distinguit personas. ibidem cap. 4. num. 1. Constitutio personarum fit

- per vniuscuiusque proprietatem positiuam tamquam per formam. *ibid.* l. 7. c. 3. num. 2.
- 10 Nullæ sunt in Trinitate proprietates absolutæ. *ibid.* cap. 5. num. 5.
- 11 In Deo omnis proprietates absolutæ dicit perfectionem simpliciter simplicem. *ibid.* num. 9.

*Proprium.*

- 1 Proprium in quadam significatione est quod alicui semper, & ab intrinseco conuenit, licet non soli 3. lib. 7. cap. 2. num. 1.
- 2 Proprium dicitur prout distinguitur cōtra commune. *ibid.*

*Prouidentia.*

- 1 Prouidentia duplex est lib. 3. cap. 19. n. 2.
- 2 Ad Prouidentiam naturalem pertinet Conseruatio rerum in esse. *ibid.*
- 3 Prouidentia supponit creationem, & addit actionem. *ibid.*
- 4 Deus habet prouidentiam moralem creaturarum omnium rationalium, & operationum liberarum. *ibid.* num. 8.
- 5 Prouidentia, & prædestinatio in quo differant 2. lib. 2. cap. 5. num. 17.
- 6 Prouidentia, & prædestinationis duplex consideratio. *ibid.* cap. 18. num. 2.
- 7 Prouidentia quamobrem non dicatur includere infallibilitatem. *ibid.* n. 8.
- 8 Prouidentia rerum est, quæ futuræ supponuntur. *ibid.* num. 12.
- 9 Prouidentia Dei supponit omnium rerum possibilitatem perfectam scientiam. *ibid.* l. 6. c. 4. n. 2.
- 10 Supponit etiam prouidentia cōditionatam præscientiam effectuum futurorum si cum ijs, vel alijs circumstantijs ad operandum applicaretur. *ibid.* num. 3.
- 11 Prouidentia diuinæ, ac supernaturalis ratio integra quomodo ex prædestinatione, reprobatione coalescat. *ibid.* l. 6. cap. 4. num. 15.

*Qualitas.*

- 1 Vna qualitas non potest esse effectus formalis alterius qualitatis distinctæ l. 1. 2. c. 12. n. 4.

*Quantitas.*

- 1 Diuersitas in quantitate non semper facit inæquale 3. lib. 3. cap. 10. num. 10.
- 2 Corpus quantum infinitum si esset finita tolleretur. 1. lib. 2. cap. 1. num. 8.

*Querimonia.*

- 1 Querimonia operariorum Matthæi 20. obmurmurantium æqualitatem præmij omnibus dati veram occasionem non habuerunt, sed tantum apparentem l. 1. 2. cap. 20. num. 16.
- 2 Querimonia operariorum repræsentat admirationem beatorum die iudicij profectam ex ignorantia efficacis Dei gratia, ita æquantis nouissimos primis. *ibid.*

*Ratio.*

- 1 Trinitatis mysterium nullo modo repugnat rationi naturali 3. l. 1. cap. 11. num. 18.

*Reflexum.*

- 1 Reflexa notitia non debet esse necessariò per compositionem 1. lib. 2. cap. 18. num. 9.
- 2 Reflecti possunt Angeli super suos actus quin

componant. *ibid.*

- 3 Reflectiua est diuina scientia sui ipsius eminentissimè, & cum summa simplicitate. *ibid.*
- 4 Ad claritatem, & certitudinem scientiæ beatæ spectat quod sit reflexiua sui sine compositione 1. lib. 2. cap. 18. num. 9.

*Relatio.*

- 1 Relatio diuina vt communis tribus relationibus personalibus de formali non dicit aliquid rationis 3. lib. 1. cap. 3. num. 6.
- 2 Relatio non exercet rationem vltimi termini in communi conceptu relationis, sed in tali determinata relationis specie. *ibid.* n. 14.
- 3 Relationes reales intra Deum existentes in origine fundari debent *ibid.* cap. 4. num. 4.
- 4 Relatio diuina secundum conceptum proprium realem perfectionem, aut transcendentem bonitatem dicit. *ibid.* lib. 3. cap. 9. num. 15.
- 5 Relationes diuinæ sunt subsistentes. *ibid.* numer. 16.
- 6 Relatio realis intrinsecè in supposito existēs dicit perfectionem. *ibid.* cap. 10. num. 2.
- 7 Relationes diuinæ ratione essentia sunt æquales, secundum propria verò, nec æquales, nec inæquales, sed diuersæ. *ibid.* num. 10. & 11.
- 8 Relationes, quæ in Creaturis solent distingui, & fundari in diuersis formis, in diuinis personis sunt vnitas, & in eadē diuina substantia suo modo fundantur. *ibid.* lib. 4. capit. 15. num. 1.
- 9 Relationes reales sunt inter diuinas personas. *ibid.* lib. 5. cap. 1. num. 2.
- 10 Esse ad, vnius personæ respectu alterius, intrinsecè pertinet ad Trinitatis mysterij vnitatem. *ibid.* num. 6.
- 11 Relationes reales in Deo solum sunt secundum originem. *ibid.* cap. 2. num. 1.
- 12 Relationes reales diuinæ non sunt plures quàm quatuor. *ibid.* num. 2.
- 13 In diuinis distinguuntur realiter tres relationes. *ibid.* num. 3.
- 14 Vnaquæque persona est suamet relatio subsistens. *ibid.* num. 3.
- 15 Vnaquæque ex relationibus diuinis suam perfectionem in suo genere, & propriam rationem incommunicabiliter subsistendi habet. *ibid.* num. 5.
- 16 Relationes non distinguuntur actu in re à personis, neque ex natura rei. *ibid.* c. 3. n. 3.
- 17 Spiratio actiua est relatio realis Patris, & Filij ad Spiritum sanctum, quæ illius principium sunt. *ibid.* cap. 4. num. 5.
- 18 Relationes personales non habent propriū fundamentum, in quo quasi nitantur. *ibid.* cap. 8. num. 8.
- 19 Relationes personales sunt notiones *ibid.* cap. 9. num. 3.
- 20 Relatio non est actiua. *ibid.* libr. 6. cap. 5. numer. 4.
- 21 Relationes prædicamentales non sunt propriæ entitates, sed modi, & formalitates. *ibid.* lib. 7. ca. 4. num. 7.
- 22 Relationes diuinæ non sunt modi, sed sunt res substantiales. *ibid.* num. 8.
- 23 Relatio Creaturæ ad creatorem, postulat distinctionem realem à creatore. *ibid.* num. 9.
- 24 Relationes originis creaturarum non sunt per se intentæ, sed secundario resultant. *ibid.* l. 7. c. 5. n. 12.

- 25 Relationes diuinæ non indigent fundamento  
ibid.num.13.
- 26 Relationes personales non supponunt extrema  
quæ referant.ibid.num.13.
- 27 Relationes personales non habent aliquid ab-  
solutum pro termino, sed se inuicem respiciunt.  
ibid.3.lib.7.cap.5.num.13.
- 28 Relatio diuina constituit personam secundum  
propriam rationem relationis.ibid.c.7.num.9.
- 29 Relationes subsistentes priores sunt originibus.  
ibid.num.13.

*Repræsentatio.*

- 1 Repræsentatio intentionalis propria est in actu,  
ab eo quæ fit in genere causæ formalis 1.lib.2.  
cap.12.n.12.&c.13.n.1.& 13.
- 2 Res quæ essentialiter est suum esse potest repræ-  
sentari per formam, quæ in ratione entis non es-  
sentialiter existit 1.lib.2.c.13.num.19.

*Vide Species.*

*Reprobatio.*

- 1 Reprobationis causa in adultis quid sit 2.lib.5.  
cap.6. num.8.
- 2 Reprobatio aliquos effectus habet. ibidem cap.  
7.num.1.
- 3 Reprobationis effectus Dei effectus sunt.ibid.
- 4 Reprobationis & prædestinationis differentia.  
ibid.num.2.
- 5 Peccatum inter reprobationis effectus nullo mo-  
do numerari potest.ibid.
- 6 Reprobationis effectus ad duo capita reuocan-  
tur.ibid.num.4.
- 7 Reprobationis positiuæ non à permissione pec-  
cati, sed à pœna quæ propter peccatum in alia  
vita permanet incipit.ibid.num.9.
- 8 Reprobationis positiuæ nullus, dum vita durat,  
est effectus.ibid.num.10.
- 9 Permissio peccati specialis, & proprii hominis  
reprobi est effectus reprobationis negatiuæ.ibid.  
num.12.
- 10 Permissio peccati quomodo propriè dicatur ef-  
fectus reprobatis.ibid.num.13.
- 11 Prædestinationis, reprobationisque multiplex  
discrimen.ibid.l.6.cap.4.num.16.
- 12 Datur reprobatio 2.l.5.cap.1.num.2.
- 13 Reprobare quid sit.ibid.c.1.num.2.
- 14 In reprobatione duo intelligi possunt ibid.
- 15 Reprobatio interna Deo æterna est, & in Deo  
solum formaliter est.ibid.num.3.
- 16 Reprobatio in aliquo immanente actu Dei sita  
est.ibid.num.5.
- 17 Reprobatio approbationi opponitur. ibid. nu-  
mero 5.
- 18 Reprobationis duplex distinctio.ibid. cap.2. nu-  
mero 1.
- 19 Reprobandi verbum melius intellectui, quam  
voluntati attribuitur ibid.num.2.
- 20 Discrimen reprobationis, & prædestinationis.  
ibid.num.4.
- 21 Reprobatio positiua prædestinationi vt appro-  
batio est,opponitur.ibid.num.4.
- 22 Reprobatio est pars prouidentiae non propriè  
substantiua, sed obiectiua.ibid.num.5.
- 23 Reprobationis negatiuæ nulla ex parte repro-  
bi causa datur ibid.lib.5.c.5.n.5.
- 24 In adultis interdum est partialis reprobationis

causa.ibidem numero 7.

- 25 In Infantibus est adæquata causa reprobationis.  
ibid.num.6.

*Reprobis.*

- 1 Reprobis in donis gratiæ, quæ per accidens ex  
prædestinatione sequuntur multos potest excel-  
lere prædestinatos ibid.l.6.c.1.n.4.
- 2 Reproborum numerus, quid requirat vt certus  
sit.ibid.cap.2.num.7.& 8.
- 3 Inter prædestinatorum, & reproborum nume-  
rum discrimen explicatur.ibid.num.8.
- 4 Ex Angelis inter se fuerint ne plures prædestina-  
ti,quam reprobi.ibid.l.6.cap.3.num.1.
- 5 Reproborum hominū maior numerus est, quam  
prædestinatorum absolutè de omnibus homini-  
bus loquendo præteritis, præsentibus & futuris.  
ibid.num.2.
- 6 Reproborum Christianorum maior est, quam  
prædestinatorum, si hic Apostata includantur.  
ibid. num 6. si verò tantum Catholicè morien-  
tes Christianos intelligimus,secus euenit.ibid.
- 7 Tota prouidentia supernaturalis, quam Deus ha-  
bet circa reprobos in reprobatione continetur.  
ibid.l.6.cap.4.num.15.
- 8 Deus non præparauit reprobis specialem prou-  
identiam gratiæ, quam prædestinatis cõfert.ibid.  
lib.5.cap.4.num.6.
- 9 Dari causam ex parte reprobi ob quam Deus no-  
luerit illi impertiri gratiam congruam, sed me-  
dia in præscientia infallibilia ad salutem neces-  
sarium non est.ibid.cap.5.num.8.

*Res.*

- 1 Res bifariam denominatur prædestinata 2.lib.1.  
cap.4.num.3.
- 2 Res ideo præscitur, quia futura est non è con-  
uerſo ibid.cap.6. num.7.
- 3 Res diuinæ quot modis cognoscantur. 3. libr.1.  
cap.11.num.1.
- 4 Res non multiplicantur simpliciter nisi per rea-  
lem distinctionem 3.lib.5.cap.7.num.3.
- 5 Res quæ in missionum signis apparuerunt, non  
fuerunt ab Spiritu sancto hypostaticè assumptæ  
3.lib.12.cap.6.num.19.
- 6 Res illæ,quæ apparent in signis missionum Spi-  
ritus sancti sunt veræ quoad qualitates sensibi-  
les.ibid.lib.12.cap.6.num.14.

*Respectus.*

- 1 Duplex respectus considerari potest in secunda  
persona,vt Verbum est 3.l.9.c.3. num.5.
- 2 Respectus in creaturas vnde sit in Verbo.ibidem  
lib.9.cap.6. num.22.

*Reuelatio.*

- 1 Trinitatis mysterium absque reuelatione diuina  
non solum non potest demonstrari, sed nec vt  
possibile excogitari 2.lib.1. capit.11.num.10.11.  
& 13.
- 2 Trinitatis cognitio non solum non est natura-  
lis, Angelo, sed etiam non est possibile per diui-  
nam reuelationem distingui à visione intuitiua.  
ibid.num.17.
- 3 Reuelatio Trinitatis esse potest, vel obscurè,vel  
euidenter,vel aliter.ibid. cap.12.num.2.
- 4 Beati clara reuelatione Trinitatis mysterium  
agnoscunt.ibid.

- 5 Trinitatis mysterium innotuit Angelis per reuelationem cum primum Beati fuere. *ibid.*
- 6 Reuelatio Trinitatis non demonstrans eam in se necessitatio alicuius nititur testimonio. *ibidem* num. 3.
- 7 Reuelatio duplex est. *ibidem* num. 3. Vtraque est possibilis.
- 8 Reuelatio Trinitatis confert homini Trinitatis aliquam cognitionem supernaturalem si reuelationi proportionetur. *ibid.* num. 4.

*Vide Mysterium.*

*Salus.*

- 1 Initium salutis quid sit, & quotuplex. 2. lib. 2. ca. 6. num. 12.

*Vide Gloria.*

*Sapientia.*

- 1 Verbum quo sensu dicatur sapientia Patris. 3. l. 9. cap. 10. num. 1.
- 2 Sapientia dupliciter accipi potest. 3. lib. 9. cap. 10. num. 1.
- 3 An Pater sit sapiens sapientia genita. *ibid.* n. 3.

*Scientia Diuina.*

- 1 In Deo esse scientiam lumine naturali cognoscitur 1. l. 3. cap. 1. num. 1.
- 2 In Deo non est scientia per modum actus primi, sed per se, & essentialiter in actu secundo, *ibid.* num. 1.
- 3 Scientia Dei est ipse actus secundus non elicitus verè ab actu primo, sed per essentiam, & per se subsistens *ibid.* num. 1.
- 4 Scientiæ diuinæ, quatenus de Deo est conueniunt perfectiones omnes cum summa excellentia. num. 3.
- 5 Primum obiectum scientiæ Dei est ipse Deus. *ibid.* num. 3.
- 6 Scientia Dei, vt terminatur ad ipsum est summè necessaria, & inuariabilis num. 3.
- 7 Scientia Dei est de nobilissimo obiecto *ibidem* num. 3.
- 8 In scientia Dei est veritas claritas, & euidencia à qua non separatur certitudo. *ibid.*
- 9 Dei scientia est simplicissima & compositionis expers. *ibid.* num. 4.
- 10 Hæc scientia non est discursiua. *ibidem* numero 4.
- 11 Scientia Diuina non est quia nec propter quid. *ibid.* num. 5.

*Scientia diuina creaturarum.*

- 1 De creaturis possibilibus Deus scientiam habet, vt possibilibus 1. l. 3. cap. 2. num. 4.
- 2 Deus habet scientiam de omnibus, quæ fieri possunt secundum proprias rationes, & essentias earum. *ibidem* num. 1.
- 3 Deus non accipit hanc scientiam à creaturis. *ibid.* num. 2.
- 4 Variis modis intelligi potest Deum cognoscere creaturas possibiles. *ibid.*
- 5 Deus cognoscit creaturas in se. *ibid.* num. 3.
- 6 Deus non constituitur omnipotens per scientiam formaliter loquendo. *ibid.* num. 10.
- 7 Non potest dari in Deo duplex creaturarum scientia. *ibid.* num. 13.

- 3 Deus habet creaturarum scientiam quasi reflexam *ibidem* num. 17.
- 9 Deus cognoscit distinctè, & clarè & in particulari creaturas omnes, & earum actiones, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt aliquo tempore. *ibid.* cap. 3. num. 1.
- 10 Deus non tantum cognoscit res ipsas, sed etiam negationes, & probationes earum. *ibid.* n. 5.
- 11 Quomodo Deus cognoscat ens rationis. *ibidem* num. 5. & 6. & 8.
- 12 Deus non tantum cognoscit veritatem, sed etiam falsitatem. *ibid.* num. 12.
- 13 Scientia Dei terminatur ad mala culpæ, & mala pœnæ, hæc approbando, illa permittendo. *ibid.* cap. 3. num. 9.
- 14 Scientia Dei est prorsus inuariabilis etiam prout terminatur ad obiecta valdè mutabilia. *ibidem* num. 14.
- 15 Scientia Dei vna est, & simplicissima 1. lib. 3. capit. 4. num. 1.
- 16 Scientia Diuina variis nominibus in ordine ad conceptus nostros inadæquatos appellatur *ibid.*
- 17 Scientia Diuina est scientia Dei, & creaturarum. *ibid.* num. 2.
- 18 Scientia Dei est scientia simplicis intelligentiæ, & visionis. *ibid.* num. 2.
- 19 Hæc scientia diuina dicitur scientia abstractiua, & intuitiua. *ibid.* num. 2.
- 20 Quid sit scientia visionis. *ibid.* num. 2.
- 21 Hæc scientia prout terminatur ad creaturas possibiles est simpliciter necessaria. *ibid.*

*Scientia Dei practica, & speculatiua.*

- 1 Scientia Dei & est practica & speculatiua. *ibid.* num. 3.
- 2 Scientia Dei non potest esse practica, vt est de se ipso. *ibid.* num. 4.
- 3 Scientia Dei prout versatur circa ea, quæ sunt intra Deum nullo modo est practica. *ibid.* numero 5.
- 4 Scientia Dei prout versatur circa creaturas est practica. *ibid.* num. 6.
- 5 Duplici modo scientia Dei est practica. *ibidem* num. 7.
- 6 Scientia diuina est practica per modum artis *ibidem* num. 9.
- 7 Scientia approbationis potest esse practica. *ibid.* num. 9. 11.
- 8 Scientia simplicis intelligentiæ sub vna ratione est speculatiua, sub alia practica. *ibidem* numero 12.
- 9 Ad scientiam practica quid requiratur. *ibid.*
- 10 Scientia diuina practica est causa rerum quatenus est practica. *ibid.* num. 14.
- 11 Scientia Dei ad rerum effectiorem bifariam concurrat. *ibid.*

*De scientiæ Idearum Vide Ideæ.  
Scientia visionis.*

*Et simplicis intelligentiæ.*

- 1 Scientia Dei est simplicis intelligentiæ, & visionis 1. lib. 3. cap. 4. num. 2.
- 2 Quid sit scientia visionis. *ibid.* num. 2.
- 3 Verbum procedit ex scientia simplicis intelligentiæ creaturarum possibilium 3. lib. 9. capit. 6. num. 4.



- 4 Scientia simplicis intelligentiæ, & visionis in Deo ratione distinguuntur. ibidem.num.14.
- 5 Verbum non procedit ex cognitione creaturarū existentium, sed ex scientia visionis, aut libera. ibid.cap.7.num.3.
- 6 Scientiæ visionis fundamentum est decretum liberum voluntatis Dei. ibidem num.4.
- 7 Discrimen inter scientiam visionis & simplicis intelligentiæ. ibidem.num.6.

*Scientia conditionata.*

- 1 Scientia conditionata ordine rationis decretum prædestinationis antecedit 2. li. 1. cap. 7. num. 18.
- 2 Quare non fit prædestinatio neque illam intrinsecè contingat. ibidem.num.19.
- 3 Scientia omnem prædestinationis actum præcedens, in Deo supponitur 2. lib. 1. cap. 6. numero 15.
- 4 Scientia conditionata de omni effectu prædestinando quomodo necessaria sit in Deo. ibidem. cap.7.num.4.
- 5 Scientia conditionata cur sine præfinitione requiratur. ibid.num.9.
- 6 Scientiæ conditionatæ necessitas ad prædestinationem. ibidem.num.12.
- 7 Scientia conditionata de actu futuro necessaria est ad prædestinationem talis actus 2. lib. 1. cap. 7. num.7.
- 8 Quomodo scientia conditionata conducat ad intentionem, & electionem. ibidem. cap.8.num. 11. & 12.
- 9 Scientia quæ est inter voluntatem finis & mediorum in Deo reperiri potest. ibidem num.12.
- 10 Scientia causæ scientiam effectus in illa contenti, in Deo ratione præcedit. ibidem.num.13.

*Scientia futurorum.*

- 1 Scientia de rebus futuris an præcedat prædestinatum quoad eius prædestinationem 2. lib. 1. cap. 6. num.6.
- 2 Bifariam Deus prænosceat aliquid esse futurum. ibid.num.6.

*Sensus.*

- 1 Quoties de re singulari aliquid simpliciter negatur fit sensus distributivus 3. lib. 6. cap. 7. numero.16.
- 2 Sensum formalem reddunt verba significantia actionem 3. lib. 6. cap. 7. num. 3.

*Sermo.*

- 1 Sermo significat orationem compositam 3. lib. 9. cap. 2. num. 7.
- 2 Sermo attribuitur Christo, ut persona composita. ibid.num.7.

*Significatio.*

- 1 Significatio rerum, seu nominum non est naturalis, sed ad placitum 1. lib. 2. cap. 31. num. 4.

*Signum.*

- 1 Signum quid sit 1. lib. 2. cap. 31. num. 4. forma signorum missionum Spiritus sancti fuit quoad

sensibilia propria Color, aut lux, & sonus &c 3. lib. 12. cap. 6. num. 9.

- 2 Signa sub quibus fiebant missiones visibiles à Deo peculiariter institui necessarium erat 3. lib. 12. cap. 6. num. 13.
- 3 Signo semper miraculoso modo fieri necesse non est 3. lib. 12. cap. 6. num. 13.
- 4 Signa columbæ vocis Spiritus vehementis, &c. ministerio Angelorum facta esse creduntur. 3. li. 12. cap. 6. num. 13.
- 5 Res illæ, quæ apparent in signis missionum Spiritus sancti, sunt res veræ quoad sensibiles qualitates. ibid.num.14.
- 6 Si signum missionis est sonus, est verus & realis sonus ibidem.
- 7 Si signum est vox non est necesse ab anima media, imaginatione, seu phantasia procedere. ibid.
- 8 Si signum fuerit res aliqua lucida vel ignita veram lucem habere necesse est ibidem. numero. 14.
- 9 Signa quædam rationis ad prædestinationem, & reprobationem explicandam in mente diuina distinguuntur 2. lib. 6. cap. 4. num. 4.

*Similitudo.*

- 1 Similitudo dupliciter dicitur 3. lib. 9. cap. 8. numero 6.
- 2 Similitudo ex vi suæ significationis non unitatem realem in forma, sed conformitatem requirit 3. lib. 4. cap. 15. num. 2.
- 3 Vna persona diuina similis alteri dicitur 3. lib. 4. cap. 15. num. 3.
- 4 Similitudo & æqualitas quo pacto possint diuinis personis attribui. 3. lib. 4. cap. 15. num. 1.
- 5 Verbum non habet similitudinem cum creaturis consubstantialem 3. lib. 9. cap. 9. num. 9.
- 6 Triplex potest dari similitudo per quam fiat cognitio 1. lib. 2. cap. 13. num. 1.
- 7 Lumen gloriæ non concurret ad visionem beatam per modum similitudinis obiectiæ sed virtutis actiæ. ibid.num. 3.
- 8 Similitudo obiectiua Dei impossibilis est ibid. num. 3.
- 9 Similitudo quæ fundetur in unitate eiusdem formæ impossibilis est in creatura respectu Dei. ibidem.num. 13.

*Simplicitas.*

- 1 Simplicitas per se non addit rei perfectionem 1. lib. 1. cap. 8. num. 4. & cap. 9. nu. 4.
- 2 Substantiam diuinam simplicem esse omnino de fide est. 1. lib. 1. cap. 4. num. 1.

*Sonus.*

- 1 In die Pentecostes datus est Spiritus sanctus sub signo ingentis soni. 3. libro 12. capit. 6. numero 10.
- 2 Si signum missionis sit sonus est verus & realis sonus. ibid.num.14.

*Species.*

- 1 Nulla species substantiam esse potest 1. lib. 2. cap. 13. num. 21.
- 2 Species vna per differentiam per quam constituitur, distinguitur ab alia 3. lib. 7. cap. 4. numero 5.
- 3 Species intelligibilis est accidens, cui per se con-



nenit inhærere 1. lib. 2. cap. 12. num. 6. eam per accidens inhærere quo pacto dici possit. ibidem. & 15.

- 4 Species intelligibilis quæ munera habeat. 1. lib. 2. cap. 12. num. 5.
- 5 Species intelligibilis ad quid detur. ibidem. num. 11. & cap. 13. num. 14. & cap. 14. num. 8.
- 6 Species non habet similitudinem formalem obiecti. 1. lib. 2. cap. 12. num. 12.
- 7 Species solum dicitur repræsentare quatenus est principium actualis repræsentationis. ibidem.
- 8 Non opus est, ut species intelligibilis sit in entitate immaterialior, quam obiectum 1. lib. 2. cap. 13. num. 14.
- 9 Obiecta materialia in se sunt intelligibilia in potentia, per species sunt intelligibilia in actu 1. lib. 2. cap. 13. num. 14.
- 10 Per æqualem speciem fieri nequit, ut hæc potentia melius, quam alia, si vtræque tali specie vtratur secundum totam actiuitatem illius 1. lib. 2. cap. 21. num. 15.
- 11 Species impressa non est Verbum 3. lib. 9. cap. 2. num. 9.
- 12 Species, & obiectum non sunt eiusdem rationis specificæ in aliquo esse reali sed in virtute efficiendi 1. lib. 2. cap. 13. num. 20.
- 13 Species impressa quomodo determinet potentiam 1. lib. 2. cap. 12. num. 13.
- 14 Species naturalis per quam Deus videatur, nulla est. ibidem. cap. 12. num. 1.

*Species diuinitus infusa.*

- 15 Species intelligibilis per quam intellectus creatus possit Deum videre, possibilis est. ibid. cap. 13. num. 10. & 17.
- 16 Species intelligibilis Dei si daretur non naturaliter, sed liberè à Deo emanaret 1. lib. 2. cap. 13. num. 11.
- 17 Species intelligibilis Dei si detur non erit comprehensua ipsius Dei. ibidem num. 11. & 18.
- 18 Minus est ad imaginem Dei species ipsius, si esset, quam anima, vel Angelus 1. lib. 2. cap. 13. num. 21.
- 19 Species infusæ sunt accommodatæ virtuti intelligendi, & actui ad quem dantur 1. lib. 2. cap. 13. num. 11.
- 20 Animis separatis species infundi in beatitudine certum est, non est, non ita certum infusas fuisse beatorum animis in sinu Abrahæ. 1. lib. 2. cap. 28. num. 14.

*Speculatiuum.*

- 1 Beatam visionem esse solum speculatiuum qui existimantur 1. lib. 2. cap. 18. num. 10.
- 2 Visionem beatam esse practicam, & speculatiuum verior opinio. ibidem. num. 11.
- 3 Speculatiuum esse simpliciter beatam visionem, ut est de ipso Deo statuitur. ibidem. num. 12.

*Vide Scientiam Dei practicam.*

*Speculum.*

- 1 Quo pacto Deus dicendus sit speculum voluntarium 1. lib. 2. cap. 24. num. 9.
- 2 Visio in speculo non terminatur ad imaginem sed ad rem ipsam 1. lib. 2. cap. 25. num. 44.

- 3 Beatos videre essentiam diuinam tamquam in speculo quomodo intelligendum sit. ibidem.

*Spes.*

- 1 In Deo non reperitur propriè spes 1. lib. 3. cap. 7. num. 8.

*Spiratio.*

- 1 Spiratio actiua est relatio realis Patris, & Filij ad Spiritum sanctum, quæ illius principium sunt 3. lib. 5. cap. 4. num. 5.
- 2 Spiratio, & Paternitas non distinguuntur actualiter in se ipsa, sed fundamentaliter. ibidem. cap. 5. num. 6.
- 3 Distinctio actualis inter spirationem, & paternitatem ratione completur 3. lib. 5. cap. 5. num. 6.
- 4 Spiratio, & Filiatio virtute, ac fundamentaliter distinguuntur. ibid.
- 5 Spiratio actiua verè, propriè, ac simpliciter est vna res relatiua simplex, Paternitati, & Filiationi identificata. ibidem. cap. 6. num. 5.
- 6 Paternitas & Spiratio non sunt duæ res. ibidem. cap. 7. num. 3.
- 7 Filiatio non est spiratio. ibidem. cap. 7. num. 8.
- 8 Spiratio in quibus conueniat cum personalibus relationibus. ibidem. cap. 8. num. 2.
- 9 In quibus differat. ibid. num. 4.
- 10 Spiratio cur communicabilitatem repugnantem relationi personali habeat. ibidem num. 5.
- 11 Spiratio non habet propriam substantiam. ibid. numero 6.
- 12 Spiratio est in Deo quasi per quandam resultantiam. ibidem. num. 7.
- 13 Spiratio actiua fundamentum habet ibidem. num. 8.
- 14 Spirationis à Paternitate differentia 3. lib. 5. cap. 8. num. 10.
- 15 Inter spirationem, & processionem discrimen. ibid. num. 11.
- 16 Spiratio actiua est notio. ibid. cap. 9. num. 5.
- 17 Relatio Spiritus sancti spiratio vocatur 3. lib. 11. cap. 1. num. 8.
- 18 Vocatur generali nomine processio. ibidem.
- 19 Nomine complexo passiuæ spiratio dicitur. ibidem.

*Spirator.*

- 1 Pater, & Filius dicuntur duo Spirantes 3. lib. 1. cap. 7. num. 3.
- 2 Spirator immediatè, ac determinatè pro substantie in virtute spirandi supponit 3. lib. 10. cap. 7. num. 6.
- 3 Filius est spirator 3. lib. 10. cap. 3. num. 7.
- 4 Hoc nomen Spirator dupliciter accipi potest 3. lib. 10. cap. 4. num. 6.
- 5 Pater, & Filius sunt vnus Spirator. ibidem. cap. 7. numero 3.
- 6 Nomen Spirator substantiuum est ibidem.
- 7 De formali dicit vnā formā Spirator ibidem.

*Spirandi virtus.*

- 1 In Patre, & Filio est vna tantum virtus spirandi eadem numero, & vtrique realiter communis 3. lib. 10. cap. 5. num. 3.
- 2 Virtus spirandi de formali dicit absolutum, scilicet voluntatem, vel amorem ibidem. num. 6.
- 3 In virtute spirandi duo includuntur. ibidem. cap. 6. num. 4.

*Spiritus sanctus.*

- 1 Spiritus sanctus quare vocetur amor 3. lib. 1. cap. 5. num. 5.
- 2 Spiritus sanctus procedit per actum amandi ut talis est 3. lib. 1. cap. 6. num. 15.
- 3 Spiritus sanctus una est ex personis Trinitatis verusque Deus 3. lib. 2. cap. 5. num. 4.
- 4 Spiritui sancto attributa, operaque intellectualis substantiæ tribuuntur in scriptura. ibidem.
- 5 Spiritus sancti vera diuinitas ostenditur. ibidem. num. 5.
- 6 Spiritui sancto distributio, & operatio gratiæ tribuitur. ibid. num. 7.
- 7 Quomodo Spiritui sancto Spiritus sancti nomen proprium sit. ibid. capit. 6. num. 3.
- 8 Spiritus sanctus non solum distinguitur ab aliis personis diuinis, sed etiam ab omnibus personis creatis 3. lib. 7. cap. 4. num. 6.
- 9 Processio Spiritus sancti a Filio est 3. lib. 10. cap. 1. num. 1.
- 10 An persona Spiritus sancti esset, quæ nunc est, si non procederet à Filio. ibidem. cap. 2. numero 10.
- 11 An si Spiritus sanctus non procederet à Filio esset distincta persona ab illo. ibidem. num. 31.
- 12 Pater ut est principium Filij, & Filius, ut est principium Spiritus sancti in re non sunt duo principia, sed ratione tantum 3. lib. 10. cap. 7. num. 8.
- 13 *Spiritus sanctus* est nomen proprium tertiæ Trinitatis personæ 3. lib. 11. cap. 1. num. 2.
- 14 Hoc nomen *Spiritus* motionem, seu impulsum significat 3. lib. 11. cap. 1. num. 2.
- 15 Solet significare rem subtilissimam. ibidem.
- 16 Ventus *Spiritus* appellatur 3. lib. 11. cap. 1. nu. 2.
- 17 Vox *Spiritus* ad res incorporeas significandas translata est. ibidem. capit. 1. num. 2.
- 18 Spiritus vocatur quod per dilectionem procedit. ibidem.
- 19 Spiritus non significat relationem. ibidem. num. 3.
- 20 Hæc vox Spiritus sanctus ut personalis significat relationem. ibid. m. num. 3.
- 21 Nomina *Spiritus* & *Sanctus* esse communia Patri, & Filio 3. lib. 11. cap. 1. num. 3.
- 22 Spiritus sanctus ut est nomen incomplexum est proprium tertiæ personæ. ibidem.
- 23 Spiritus sanctus inmediate suppositi à Filio procedit 3. lib. 10. capit. 3. num. 2.
- 24 Pater producit inmediate Spiritum sanctum inmediate virtutis 3. lib. 10. cap. 3. num. 3.
- 25 Spiritus sanctus inmediate à Patre & à Filio procedit. ibidem. num. 5.
- 26 Pater & Filius æquè, & per se producit Spiritum sanctum 3. lib. 10. cap. 3. num. 8.
- 27 An Spiritus sanctus sit eodem modo à Filio quo à Patre. ibidem. num. 11.
- 28 Non datur quoddam constitutum inmediate subsistens constans ex essentia, & relatione spirationis actiæ quod sit primus origine, quam Spiritus sanctus 3. lib. 10. cap. 4. num. 3.
- 29 Pater, & Filius diligendo Diuinitatem suam producant Spiritum sanctum 3. lib. 11. cap. 2. num. 2.
- 30 Pater, & Filius producant Spiritum sanctum se ipsos diligendo. ibidem. num. 3.
- 31 Pater, & Filius producant Spiritum sanctum diligendo ipsum. ibidem. num. 4.
- 32 Pater, & Filius producant Spiritum sanctum diligendo etiam spirationem actiuam. ibid. nu. 5.
- 33 An Pater, & filius rectè dicantur diligere crea-

turas Spiritui sancto 3. lib. 11. cap. 3. num. 12.

- 34 Spiritus sanctus ex vi suæ originis procedit, ut donum. ibid. cap. 4. num. 2.
- 35 Spiritus sanctus non est Filius. ibidem. cap. 5. num. 1.
- 36 Spiritus sanctus representat suum principium obiectiuè. ibid. cap. 6. num. 13.
- 37 Ut aliquis dicatur dare Spiritum sanctum debet esse causa gratiæ. 3. libro. 12. cap. 3. num. 9.

*Subsistentia.*

- 1 Substantia quid apud Antiquos Ecclesiæ Patres quidque significet apud Scholasticos. 3. lib. 3. cap. 4. num. 1.
- 2 Subsistentiæ personales tres, ac realiter distinctæ dantur in diuinis personis. ibid. num. 3.
- 3 Subsistentia non solum, ut natura, sed etiam, ut persona subsistat, necessarium est ibidem. numero 11.
- 4 Subsistentia personalis Dei alienam terminant naturam 3. lib. 3. cap. 5. num. 8.
- 5 Subsistentia magna perfectio est. 3. li. 3. c. 9. n. 16.
- 6 Subsistentia nunc pro ratione subsistendi sumitur. 3. lib. 4. cap. 11. num. 14.
- 7 Spiratio non habet propriam subsistentiam. 3. lib. 5. cap. 8. num. 6.

*Substantia increata.*

- 1 Substantia abstrahere potest à creata, & increata in conceptu communi 3. lib. 7. cap. 8. num. 6.
- 2 Diuina substantia spiritualis est. 1. lib. 1. cap. 3. nu. 5. & 7. & illius esse de fide demonstratur. ibidem. num. 10.
- 3 Substantia completa, & singularis datur in diuina natura quæ persona non est. 3. lib. 1. c. 1. nu. 6.
- 4 Vnam personam producere aliam de sua substantia, quomodo intelligendum sit. 3. lib. 6. cap. 6. num. 5.

*Creat.*

- 5 Substantia supernaturalis impossibilis est. 1. lib. 2. cap. 9. num. 14.
- 6 Subsistentiæ incorruptibiles quomodo entia necessaria dicantur. 1. lib. 2. cap. 3. num. 5.
- 7 In substantiis intellectualibus, quæ sint prædicata essentiæ adiuncta. 1. lib. 1. cap. 9. num. 7.
- 8 Circa substantias versatur prædestinatio, circa accidentia verò minimè. 2. lib. 1. cap. 4. nu. 4 & 5.

*Substantiuum.*

- 1 Ad substantiæ multiplicationem personatum multiplicatio requiritur. 3. lib. 4. cap. 1. num. 2.
- 2 Ad substantiæ nominis unitatem sufficit unitas formæ. 3. lib. 4. cap. 12. num. 4.
- 3 Substantia in Deo non multiplicatur, nisi multiplicata forma. 3. lib. 7. cap. 2. nu. 3.
- 4 Ad pluralitatem substantiæ non sufficit pluralitas formæ nisi multiplicentur supposita. 3. lib. 10. cap. 7. num. 7.

*Successio.*

- 1 Successio temporum nihil ad electionem conducit. 2. lib. 1. cap. 12. num. 11. & 12.

*Suppositum.*

- 2 Suppositionis definitio quomodo intelligenda sit. 3. lib. 6. cap. 7. num. 8.

- 2 Eandem suppositionem seruant termini in affirmatiua, & negatiua propositione. ibidem numero 14.
- 3 Quando de termino communi aliquid prædicatur quod solum conueniri potest naturæ subiectum à prædicato restringitur ad suppositionem pro illa 3.lib.6.cap.7.num.7.

*Suppositum.*

- 1 In Deo verum suppositum veræque hypostasis est 3. lib. 1. cap. 1.num.13.
- 2 In Deo plura supposita sunt, & plures hypostases. ibid. cap. 2 num. 8.
- 3 Supposita per modum realem constituuntur. 3. lib. 1. cap. 3. num. 6.

*Status.*

- 1 Ea dicuntur pertinere ad statum cuiusque beati quæ necessaria sunt ad exercendas actiones conuenienter in tali statu, cum operari debeant prudenter, & iucundè 1. lib. 2. cap. 28. num. 16.

*Vide Verbum Innocentia.*

*Terminus.*

- 1 Terminus Prædestinatorum quis sit. 2. lib. 1. cap. 4. num. 3.
- 2 Terminus gloriæ vnus est, gratiæ autem plures. ibid. cap. 5. num. 16.
- 3 Terminus solet esse obiectum primum, quod voluntati proponitur. 2. lib. 1. cap. 8. nu. 45.
- 4 Terminus productus per dicere in æterno Patre est subsistens, & verè Verbum. 3. lib. 1. cap. 6. num. 13.
- 5 Terminus adæquatus originum est persona producta. 3. lib. 6. cap. 6. num. 1.
- 6 Essentia vt communicata personæ est terminus formalis supposita, vt conditione, relatione. ibid. num. 2.
- 7 Terminus formalis in omni actione est natura, vel forma. 3. lib. 6. cap. 6. num. 2.
- 8 Terminus formalis aliquando potest præexistere productioni. ibid. nu. 4.
- 9 Quando terminus formalis nec producit nec comproducit supponitur productioni. ibidem. num. 5.

*Timor.*

- 1 Timor non competit Deo. 1. lib. 3. cap. 7. num. 8.
- 2 Timor quid requirat. ibidem.

*Totum.*

- 1 Sit netotum in Trinitate & pars. 3. lib. 1. cap. 10. num. 8.

*Trinitas.*

- 1 Trinitatis mysterium non esse impossibile, positiuè demonstrari nequit. 3. lib. 1. cap. 2. num. 4.
- 2 Trinitatis cognitio non solum non est Angelo naturalis, sed nec etiam est possibile per diuinam reuelationem distingui à visione intuitiua. 3. lib. 1. cap. 11. num. 17.
- 3 Trinitatis mysterium nullo modo rationi repugnat naturali. ibidem. num. 18.
- 4 Trinitatis reuelatio esse potest. ibidem. cap. 12. num. 2.
- 5 Beati clarè Trinitatis mysterium agnoscunt. ibidem.
- 6 Trinitatis mysterium Angelis innotuit per re-

uelationem. ibidem.

- 7 Trinitatis mysterium fide formatus homo rationibus probare potest habere cōuenientiam. ibid. num. 9.
- 8 Trinitati inesse quasi partes quantitatis discretæ transcendentalis quomodo intelligatur. 3. lib. 3. cap. 9. num. 12.
- 9 In Trinitate vtendum est vocibus solam distinctionem quoad supposita significantibus 3. lib. 3. cap. 13. num. 1.
- 10 Quomodo cum mysterio Trinitatis cohæreat illud principium, Quæ sunt eadem vni tercio, &c. 3. lib. 4. cap. 3. num. 6. & 7.
- 11 Trinitas vt sic non est de essentia Dei. 3. lib. 4. cap. 5. num. 2. & 3.

*Vide Mysterium. Reuelatio.*

*Tristitia.*

- 1 In Deo non est tristitia. 1. lib. 3. cap. 7. num. 6.
- 2 In Deo non potest esse tristitia de malo culpæ sui amici. ibidem. cap. 7. num. 6. & 7.
- 3 In Beatis tristitia esse nequit. ibidem.
- 4 Quoties scriptura tristitiam Deo tribuit per metaphoram fit. ibidem.

*Velle.*

- 1 Velle prout est commune creaturis verè ac propriè dicitur per se ipsum voluntarium 3. lib. 6. cap. 4. num. 9.
- 2 Non est prius velle spirare, quàm spirare neque è contra. ibid. num. 10.
- 3 Velle, & intelligere essentiale sunt priora proprietatibus personalibus. 3. lib. 8. cap. 1. num. 6.
- 4 Deus ex necessitate vult suam bonitatem. 1. lib. 3. cap. 6. num. 4.
- 5 Deus vult rationales creaturas amore beneuolentiæ. 1. lib. 3. cap. 7. num. 2. & 3.

*Verbum in communi.*

- 1 Verbum diuiditur in externum & internum. 3. lib. 9. cap. 2. num. 10.
- 2 Verbum internum, & externum quid sit. ibid.
- 3 Verbum est & vocale, & scriptum materialitèrque differunt. ibidem.
- 4 Verbum vocale propriè est verbum. ibidem.
- 5 Verbum item scriptum propriè est verbum. ibid.
- 6 Verbum internum diuiditur in verbum phantasiæ, & mentale. ibid. num. 11.
- 7 In verbo intellectus potest distingui verbum vocis à verbo rei. ibidem. num. 12.
- 8 Verbum vocis vocatur conceptus non vltimus. ibid. num. 12. Verbum rei est propriè verbum mentis. ibidem.
- 9 Verbum dicit respectum ad naturam rationalem. ibid. cap. 2. num. 9.
- 10 Verbum dicit habitudinem ad mentem tamquam ad principium, à quo. ibidem.
- 11 Verbum humanum in quibus differat, & conueniat cum diuino. ibid. num. 13.
- 12 Verbum propriissimè de re omnino simplici dicitur. 3. lib. 9. cap. 2. num. 7.
- 13 Verbum dicit duplicem respectum realem, & rationis ad significatum adæquatum, 3. lib. 9. cap. 4. num. 4.

*Verbum Increatum.*

- 1 Verbum producit per actum dicendi. 3. lib. 1. cap. 6. num. 4.
- 2 Verbum, & actus intelligendi in facto esse,

- non est vnum prius alio, nec causa alterius. 3. l. 1. cap. 6. num. 11.
- 3 Verbum Diuinum procedit per actum intelligendi, vt talis est. ibid. num. 15.
- 4 Filius est verbum. 3. lib. 9. cap. 1. num. 1. Processio Verbi Diuini est vera generatio. ibid. num. 2.
- 5 Verbum dicit respectum ad creaturas. ibidem num. 13.
- 6 Secunda Trinitatis persona est cum omni proprietate verbum. ibid. cap. 2. num. 6.
- 7 Verbum propriè dicitur de secunda persona secundum se ibid. num. 7.
- 8 Verbum personaliter dicitur de secunda persona. ibid. cap. 3. num. 2.
- 9 Verbum Diuinum includit relationem realem ad proferentem. ibid. num. 4.
- 10 Verbum duplicem dicit respectum realem, & rationis. ibid.
- 11 Verbum Diuinum non dicit de formali aliquam proprietatem realem secundæ personæ à filiatione distinctam. ibid. num. 5.
- 12 Verbum procedit ex cognitione omnium attributorum absolutorum, quæ in Deo sunt formaliter ibid. cap. 4. num. 1.
- 13 Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione totius Trinitatis, omniumque relatiuorum simul cum absolutis. ibid. num. 4.
- 14 Verbum primario procedit per cognitionem personarum ibid. cap. 5. num. 4.
- 15 Verbum procedit ex cognitione personarum formaliter ibid.
- 16 Spiritus sanctus non est principium productionis Verbi. ibid. num. 5.
- 17 Verbum respectu Patris procedit ex cognitione intuitiua ibid. num. 7.
- 18 Verbi productio est ex visione intuitiua Spiritus sancti. ibid. num. 8.
- 19 Verbum ex vi suæ processionis non procedit ad repræsentandum Spiritum sanctum nisi secundario. ibid. cap. 9. num. 8.
- 20 Pater non potest dici principium Verbi ratione Paternitatis ibid.
- 21 Verbum non esse imaginem creaturarum. ibid. num. 9.
- 22 An Pater intelligat verbo. ibid. cap. 10. n. 4.
- 23 Verbum generandi solum dicit habitudinem ad terminum productum. ibid. num. 8.
- 24 Verbum non est medium cognoscendi creaturas secundum esse increatum quod in illo habent 1. l. 2. cap. 25. num. 16.
- 25 Verbum Diuinum procedit ex cognitione comprehensua Diuinitatis. 3. l. 9. c. 6. num. 7.
- 26 Verbum Diuinum non procedit ex scientia futurorum conditionatorum. 3. l. 9. c. 7. n. 9.
- 27 Verbum est vera & naturalis imago Patris. ibid. cap. 8. num. 2.
- 28 Verbum procedit prius origine à Patre, quam Spiritus sanctus. 3. l. 10. cap. 2. num. 14.
- 29 Quomodo Christus, & Verbum dicatur moueri localiter. 3. lib. 2. cap. 1. num. 3.
- 30 Verbum post Incarnationem non est missum nisi ratione humanitatis. ibid. c. 6. num. 3.
- 31 In Eucharistiæ Sacramento quodammodo imitatur. ibid. num. 23.

*Verbum creatum.*

- 1 Intellectus creatus dum intelligit verbum producit. 1. l. 2. c. 11. n. 1. & c. 13. num. 6.

- 2 Verbum mentis quid sit. 1. l. 2. c. 11. n. 1.
- 3 Videntes Deum verbum creatum producunt quo videant ibid. num. 5. & 7.
- 4 Impossibile est de potentia absoluta beatos videre Deum nisi per verbum productum. ibidem num. 9.
- 5 Verbum per visionem productum immediate, & perfecte intellectum vnit cum obiecto. ibid. num. 10.
- 6 Verbum ab intellectu productum cur sit necessarium in omni cognitione etiam beata ibidem num. 10.
- 7 Probabile est beatos eodem actu quo vident Deum videre Verbum à se productum. ibidem cap. 13. num. 6.

*Veritas Dei.*

- 1 Veritas trifariam sumitur, omnibusque his modis est in Deo, qui est prima veritas. 3. lib. 3. cap. 8. num. 2.
- 2 Quid vnaquæque sit. ibid.
- 3 Veritas in intelligendo quid sit. ibid.
- 4 Hæc non multiplicatur, sicut & illa quæ in dicendo est. ibid.
- 5 Veritas in essendo multiplicatur in Diuinis. ibidem num. 3.
- 6 Veritas sine addito Deo attributa pro essentiali Diuina veritate sumitur. 3. l. 3. c. 8. num. 5.
- 7 Veritas transcendens non cum essentia, sed cum entitate recipitur ibid. c. 8. num. 4.
- 8 In Christo Domino est veritas essentialis hominis, non tamen personæ humanæ. ibid. n. 4.
- 9 Veritatem, & falsitatem Deus cognoscit. 1. lib. 3. cap. 3. num. 12.
- 10 Veritas prior est, quam bonitas. 1. l. 1. ca. 7. n. 1. Et quot modis dicatur. ibid.
- 10 Deus habet veritatem essentialem in essendo. 1. lib. 1. cap. 7. num. 5. Independentem ab intellectu creato quæ non consistit in relatione rationis. ibid. num. 6.
- 11 Deus est sua, & summa veritas in essendo, & cognoscendo. 1. l. 1. cap. 7. num. 10.

*Veritas entis creati.**Transcendens.*

- 1 Verum quid addat enti. 1. l. 1. c. 7. n. 8 & 9.
- 2 Veritas non consistit in denominatione, & cognitione diuina. ibid. num. 7.
- 3 Veritas essentialis creaturæ ex vi suæ essentiæ externa non est. ibid. cap. 8. num. 5.

*Moralis.*

- 4 Veritas moralis quid in nobis sit, & quod ei attributum respondeat in voluntate Diuina. ibid. cap. 7. num. 2.
- 5 Veritas moralis supponit veritatem locutionis quæ in Deo est ibid. num. 3.
- 6 Veritas moralis, & locutionis supponunt veritatem cognitionis, quæ in Deo est. ibid. c. 7. n. 4.

*Visio Increata.*

- 1 Visio vnius personæ diuinæ ita terminatur ad alias personas, vt relationes illarum non concurrant tamquā principium per quod ipsæ videantur, sed sola essentia. 1. lib. 1. c. 4. num. 6.

*Visio beata, quæ & qualis.*

- 1 Visionem beatam esse supernaturalem omni intellectui creato de fide est. 1. lib. 2. cap. 8. num. 5. & 6. Etiam quoad substantiam. ibid. num. 7. & 9.
- 2 Visio beata est altissima participatio Diuinæ scientiæ. 1. l. 2. cap. 25. num. 20. Item visionis quæ Deus se videt. ibid. cap. 18. num. 8. & cap. 19. numero 10.
- 3 Visio beata est euidens certa, & perfecta scientia Dei. ibid. cap. 18. num. 2.
- 4 Visio beata est intuitiua Dei cognitio. ibidem num. 4. & 6. Eadem est omni cognitione euiden-  
tior. ibidem num. 2. Ea item certior quam fides. ibid. num. 3.
- 5 Visio beata est similitudo repræsentatiua Dei. 1. lib. 2. cap. 11. num. 8.
- 6 Visio beata est qualitas producta in intellectu. ibid. cap. 7.
- 7 Visio beata vita dicitur & quare. ibidem cap. 10. num. 5.
- 8 Visio beata quomodo ex parte Dei sit naturalis quoad specificationem, libera quoad exercitium. ibid. cap. 12. num. 25.
- 9 Visio beata est cognitio simplex sine vlla compositione maxime respectu primarij obiecti. 1. lib. 2. cap. 18. num. 7.
- 10 Visio beata compositionem continet, eminenter tamen, & respectu secundarij obiecti. ibid.
- 11 Visio beata est perfectissima intuitio perfectionum diuinarum, & perfectissimū iudicium quo Deus sit perfectus ibid. num. 8.
- 12 Visio beata est eminenter reflexiua sui, sine compositione tamen. 1. l. 2. cap. 18. num. 9.
- 13 Visio beata, vt est de Deo est simpliciter speculatiua, & solum practica ex vi secundarij obiecti, & quomodo. 1. l. 2. c. 18. n. 12. & 13.
- 14 Visio beata ratione obiecti excedit omnes alias cognitiones, quæ Dei non sunt, & ratione modi differt ab alijs eiusdem Dei, quibus ipse non videtur prout in se est. ibid. c. 19. n. 1.
- 15 Visio beata est actus cognitionis perfectissimus omnium, qui secundum ordinariam legem esse possunt. 1. l. 2. cap. 19. num. 4. & 5.
- 16 Eadem est beatitudo formalis. ibid. num. 6.
- 17 Visio beata tam hominum inter se, quam inter Angelos, & homines est eiusdem speciei. ibidem num. 4. & 5. 7. & 8.
- 18 Visiones beatæ sunt inæquales in repræsentando obiecto secundario. ibid. c. 19. num. 12.
- 19 Non tamen ita vt secundum vnā sui partem repræsentet hoc, & secundum aliam aliud obiectum. ibid. num. 3.

*Visionis beata cause.*

- 1 Visio beata non fit per creationem, sed per veram educationem. 1. l. 2. c. 9. n. 3. & c. 10. n. 10.
- 2 Lumen gloriæ est proximum principium visionis non tamen integrum. ibid. c. 9. n. 13.
- 3 Intellectus beati effectiue concurrir ad beatam visionem. ibidem cap. 10. num. 8. & cap. 15. numero 8.
- 4 Intellectus eleuatur ad faciendam visionem beatam, vt instrumentum Dei. ibidem capit. 10. num. 14.
- 5 Quilibet intellectus influit in visionem beatam secundum totam actiuitatem luminis. 1. lib. 2. ca. 21. num. 15.
- 6 Visio beata non fit per creatam Dei speciem. 1.

lib. 2. cap. 12. num. 45. cap. 15. num. 19.

- 7 Quo pacto diuina scientia vniatur cum intellectu beato in ratione obiecti. 1. l. 2. c. 12. n. 15.
- 8 Efficientia ex parte Dei ad visionem Dei est ex essentia, ex relationibus personalibus esse non potest. ibid. cap. 12. num. 23.
- 9 Lumen gloriæ datur in beatis vt eorum eleuet intellectus ad visionem beatam. ibid. cap. 14. numer. 3. & cap. 15. num. 3.
- 10 Lumen tribus modis concurrir ad visionem. ibid. cap. 15. num. 25.

*Visionis beata obiectum.*

- 1 Obiectum visionis beatæ primarium est Deus. 1. l. 2. c. 11. nu. 10. Et consequenter relationes Diuinæ. ibid. cap. 20. num. 24.
- 2 Visio beata, vt alij actus, sumit suam speciem ab obiecto, & à modo attingendi illud. ibidem. cap. 19. num. 9.
- 3 Obiectum secundarium visionis beatæ non potest illam specificare ibid. num. 11.

*Visionis terminus.*

Vide Verbum.

*Vita & viuens.*

- 1 Deus est essentialiter viuens, & esse Dei est viuere substantialiter. 1. l. 1. cap. 1. num. 11.
- 2 Quomodo Deus viuat intra se operando ibid. num. 12.
- 3 Vita substantialis Dei quomodo differat à substantiali vita creaturæ. ibid.
- 4 Deum essentialiter viuere intellectuali vita de fide est. ibid. num. 13.
- 5 Vita dicitur beata visio, & quare. 1. lib. 2. cap. 10. num. 5.

*Vnio.*

- 1 Vniri Deum in compositione extra hypostaticam repugnat etiam de potentia absoluta. 1. lib. 1. cap. 5. num. 8. & 9.
- 2 Vnio hypostatica soli Deo non repugnat. ibid. num. 10.
- 3 Vnio Diuinæ essentiae ad visionem beatam cum intellectu beato qualis. ibid. l. 2. c. 12. n. 15.
- 4 Vnio realis terminatur ad reale compositum. ibid. num. 10.
- 5 Vnio obiecti cum potentia solum necessaria est ad efficientiam. 1. l. 2. cap. 12. num. 17.
- 6 Informatio animæ quoad substantialem vnionem eiusdem rationis est in corpore mortali & immortalis. 1. l. 2. cap. 30. num. 7.
- 7 Vnio hypostatica non concurrir physicè ad visionem beatam, nec dat ad illam capacitatem. ibid. cap. 30. num. 2.

*Vnitas.*

- 1 Vnitas Dei ex quo sumatur. 3. l. 3. c. 1. n. 5. Eadem est maxime in Deo. 1. l. 1. c. 6. n. 2.
- 2 Vnitatis, & multitudinis, seu pluralitatis non eadem seruanda est ratio. 3. l. 3. c. 3. n. 9.
- 3 Ad vnitatem quid sufficiat. ibid. Vnitas sumi potest pro concreto substantiuo. 3. l. 3. c. 7. n. 1.
- 4 Vnitas, quæ in Diuinis multiplicatur, nec specifica, nec numerica est. ibid. num. 5.
- 5 Vnum de Deo dupliciter prædicatur affirmatiue, & exclusiue. 1. l. 1. c. 6. n. 2. & 3.

*Vniuersum.*

Multa condidit Omnipotentia Dei in vniuerso, quæ meliora facere non potest in illo genere, licet quoad aliqua particularia potuerit perfectius facere. 1. l. 3. cap. 9. num. 26.

*Vocatio.*

- 1 Vocatio, & initium salutis gratis homini conceditur. 2. l. 2. cap. 20. num. 17.
- 2 Vocatio bifariam sumitur. 2. l. 3. cap. 6. n. 1.
- 3 Quænam proprius prædestinationis effectus sit. ibid. num. 3.
- 4 Vocatio quælibet prædestinati, quæ ad aliquem effectum est efficax, prædestinationis eius effectus est. 2. l. 3. cap. 6. num. 4.
- 5 Vocatio inefficax in prædestinatis prædestinationis effectus est. 2. l. 3. cap. 6. num. 5.
- 6 Vocatio, gratiæve non datur propter ingenium, sed est dispositio, vt homo fiat ad gratiam idoneus. 2. l. 3. cap. 7. num. 11.

*Voluntarium.*

- 1 Voluntarium bifariam accipitur. 3. lib. 6. cap. 4. num. 2.

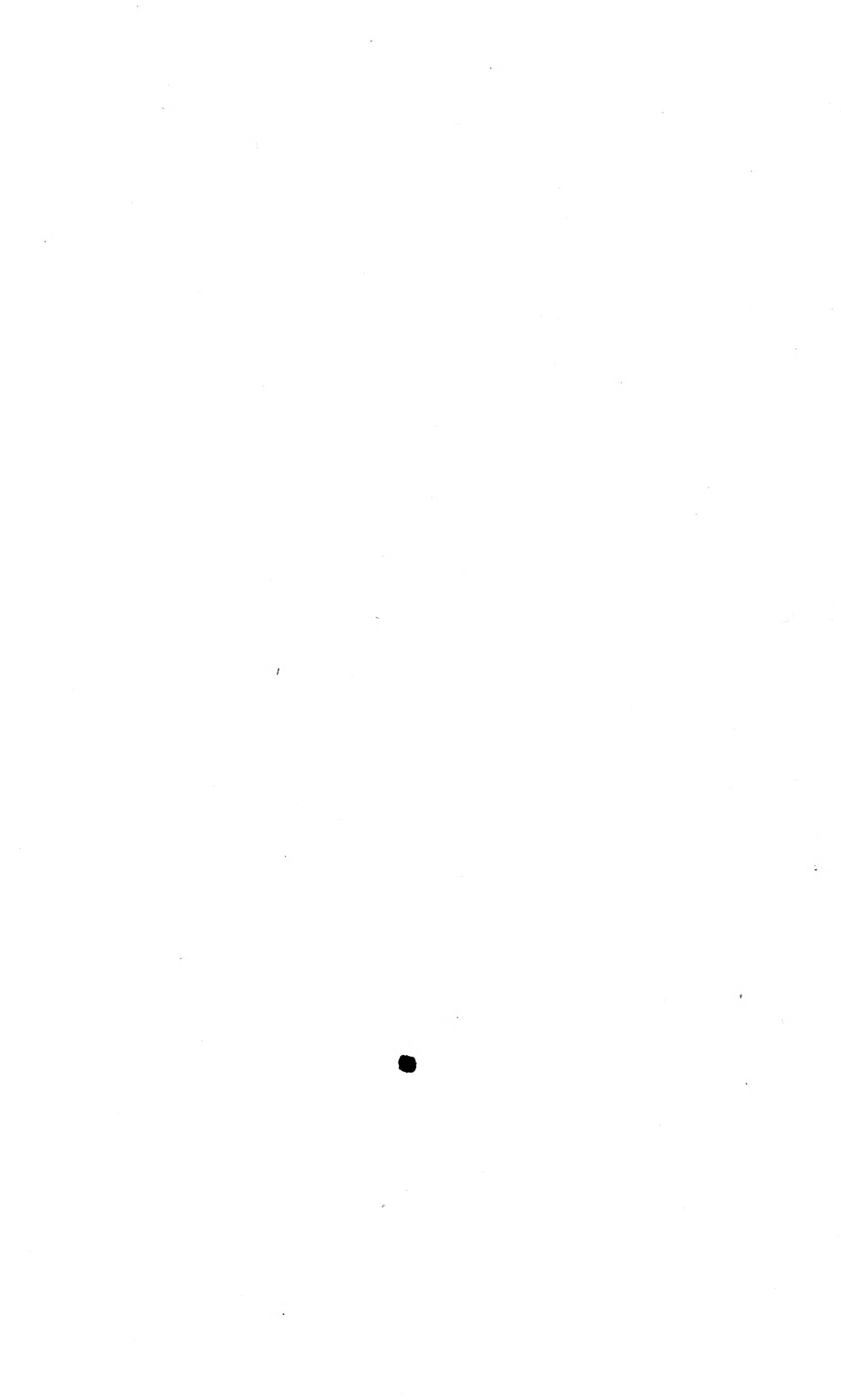
*Voluntas Dei.*

- 1 Dei voluntas de salute hominum libera non necessaria est. 2. lib. 4. cap. 2. num. 8.
- 2 Dei voluntas circa salutem hominum est per modum prosecutionis quantum ex se est. ibidem num. 10.
- 3 Dei voluntas de salute omnium est actus aliqua ex parte efficax, non tamen absolutus. ibidem cap. 2. num. 11.
- 4 An sit hæc voluntas beneplaciti necne. ibid.
- 5 Voluntatem Dei de salute non electorum æqualem esse incertum est, vtrumque tamen facile defendi potest. ibid. num. 13.
- 6 Voluntas Dei æquæ erga prædestinatos, & reprobos benevolentiam habet. 2. l. 1. c. 7. n. 10.
- 7 Voluntas iustitiæ posterior est voluntate misericordiæ. 2. l. 1. cap. 8. num. 14.
- 8 Voluntas Dei licet gloriam prædestinatis, vt finem ipsorum velit, tamen hoc ipsum vult tamquam medium ad manifestationem suæ bonitatis. 2. l. 1. cap. 11. num. 8.
- 9 Vnico voluntatis actu Deus diligit, & elegit prædestinatos. 2. lib. 1. cap. 11. num. 3.
- 10 Voluntas Dei absoluta circa particularem actum libertati non contradicit. 2. l. 1. c. 13. n. 9.
- 11 Voluntas intentionis, & executionis in Deo ratione distinguitur. ibid. c. 14. num. 3.
- 12 Quomodo hæc vtrique voluntas sit necessaria. ibid. num. 8.
- 13 Voluntas Dei inefficax saluandi illi naturalis non est. ibid. cap. 15. num. 5.
- 14 Voluntas Diuina non tantum liberè, & efficaciter vult effectus, sed etiam fines eorum, vniusque ad alium ordinationem. ibid. num. 6.
- 15 Voluntatis libertas tollatur, oportet si ponitur imperij actus in intellectu à cæteris distinctus.

2. lib. 1. cap. 16. num. 6.

- 16 Voluntas Diuina quo pacto determinatur. ibid. num. 10.
- 17 Voluntas creandi, & eligendi prædestinatum, vna duntaxat est. ibid. cap. 18. num. 15.
- 18 Voluntatis executricis duplex consideratio. ibid. cap. 19. num. 8.
- 19 Deus plures præter suam voluntatem efficacem rationes habuit, vt aliquos ante præiudicia merita prædestinatorum numero conuinceret. 2. lib. 2. cap. 25. num. 2.
- 20 In ipsa creatione rerum Deus elegit aptissimum modum ad ineffabilem consecutionem finis intenti electorum. 2. l. 5. cap. 4. num. 8.
- 21 Voluntas de non præiungendo reprobo ad gloriam efficaciter nulla datur ratio. 2. lib. 5. capit. 4. num. 7.
- 22 Duplex Dei voluntatis consideratio. 2. lib. 6. cap. 4. num. 5.
- 23 Voluntas generandi non est prior generatione. 3. lib. 6. cap. 4. num. 3.
- 24 Voluntas generandi posterior generatione est. 3. lib. 6. cap. 4. num. 6.
- 25 Quidquid nostra voluntas per duos actus potest diuina per vnum simplicissimum præstat. ibid. num. 9.
- 26 Voluntatis actus potest esse naturalis. 3. lib. 6. cap. 4. num. 13.
- 27 In Deo est perfecta voluntas. 1. l. 2. c. 6. n. 1.
- 28 In Deo non est propria, & formalis potentia volendi secundum rem, sed purissimus actus. ibid. cap. 6. num. 2.
- 29 Præmarium obiectum huius voluntatis est ipsa essentia diuina. ibid. num. 3.
- 30 Voluntas diuina vnum actum, saltem duos ratione distinctos circa ipsum Deum habet. ibid. num. 7.
- 31 Voluntas diuina non solum circa Deum, sed etiam circa alia versatur saltem, vt obiectum secundarium. ibid. num. 8.
- 32 Voluntas diuina versatur circa creaturas secundum esse proprium illarum. ibid.
- 33 In voluntate Dei est actus, qui tendit ad creaturas, secundum esse possibile, absolute necessarius. ibid. num. 10.
- 34 Vult Deus non necessitate absoluta, sed liberè creaturas. ibid. num. 11.
- 35 In actu voluntatis qui vnus est secundum rem continentur rationes formales plurium actuum nostræ voluntatis. 1. l. 3. c. 7. n. 1.
- 36 In humana voluntate triplex ordo actuum est. ibid. num. 1.
- 37 In Deo est voluntas signi, & beneplaciti. ibidem c. 8. n. 1. Et quid sit. ibid. num. 3.
- 38 Quinque signa voluntatis in Deo distinguuntur. ibid. cap. 8. num. 1.
- 39 Voluntas beneplaciti veram voluntatem significat. ibid. num. 3. In Deo est voluntas antecedens, & consequens. ibid. num. 4.
- 40 Diuinæ voluntatis actus est efficax & inefficax. ibid. num. 7. & sequent.







# TRACTATUS DE DIVINA SUBSTANTIA, EIVSQUE ATTRIBUTIS.

PROOEMIUM.



UNIVERSA ferè, quæ Deo, ut unus est, attribuuntur, duplici Theologia cognosci possunt, naturali, & infusa, seu supernaturali. Naturali quidem, quatenus, *Celi enarrant gloriam Dei*, quod de elementis, animalibus, & præsertim de ipsius hominis natura dici potuisset. Propter quod generalius Paulus dixit, *Inuisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus, ac diuinitas*: Et consonat Sapiens, cum ait, *à magnitudine speciei, & creatura cognoscibiliter posse creatorem hominum videri*. Diuina autem, & altiori Theologia hæc de Deo cognoscuntur, quando ex diuina reuelatione, & per illam percipiuntur: Quoniam si Paulus dixit, *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*, quæ sunt (ut ita dicam) prima elementa cognitionis Dei, multò magis cætera omnia, quæ per naturalem discursum de Deo inquirei possunt, altiori, ac certiori modo ex reuelatione cognoscuntur. Nec verò duplex hic modus cognoscendi Deum superuacaneus est, aut otiosus, nam prior ad perfectionem naturæ consentaneam pertinet: & superiori Theologiæ inferuire potest; erit nihilominus ille valdè imperfectus, nisi posteriori iuuetur; tum ut homo ab erroribus præseruetur, tum etiam ut firmitus, & immobilius diuinis veritatibus adhæreat. Præterquamquod multa per supernaturalem Theologiam reuelantur, quæ per Theologiam naturalem attingi non possunt.

*Psal. 13.*

*Rom. 1. 20.*

*Sap. 13.*

*Heb. 11.*

Hinc factum est, ut Theologi Scholastici disputantes de Deo utramque Theologiam promiscuè tradiderint, quoniam licet per se, & ex instituto, supernaturalem Theologiam doceant, nam ex reuelatis principiis procedunt, nihilominus naturali Theologiâ utuntur, ut ministra, ad supernaturales veritates confirmandas, & ut ex utriusque Theologiæ consonantia animus fidelis in illis veritatibus facilius conquiescat. Quoniam verò in opere, in quo Metaphysicam sapientiam tradidimus, necessarium nobis fuit ad illius doctrinæ complementum naturalem Theologiam distinctè, ac separatim pro viribus elaborare: Idcirco multò breuius hic possumus ea omnia, quæ de Diuinæ naturæ excellentia per naturalem rationem aliquo modo cognoscuntur, percurrere. Vnde, cum multi à nobis efflagitarent, ut saltem ea, quæ in scholis de Deo secundum se tradidimus, in lucem proferremus, quod facili negotio, & breui opere, ob causam dictam, fieri posse videbatur, eis annuendum putauimus. Præsertim quia cum in aliis libris de cæteris dei mysteriis tractauerimus: ea, quæ ad ipsam diuinitatem pertinet, & inter alia præcipua sunt, ac cæterorum fundamenta amplius differre non oportebat.

Dicemus igitur in hoc opere de Deo, ut unus est, & ut trinus, & ita duas habebit partes principales, prior de Dei Unitate dici potest, altera de Trinitate. Inter ea verò, quæ ad priorem ordinem pertinent, ferè omnia, quæ Deo, ut unus est, conueniunt, aliquo modo naturali ratione, attinguntur, præter diuinam Prædestinationem, & ideò de illa multò fufius à nobis scribendum est, quàm de aliis. Subdiuidemus ergo illam priorem partem in duas, eritque posterior de Prædestinatione, prior de Deo, eiusque reliquis attributis. Inter quæ vnum est, quod naturalis Theologia in totum ferè relinquit, nimirum, quomodo Deus sit visibilis, vel inuisibilis à creatura, quod mysterium altissimum est, estque, (ut ego iudico) totus ordinis gratiæ, ac proinde ipsius etiam prædestinationis fundamentum, & ideò in pri-

mo tractatu huius operis per cætera attributa breuissimè discurremus, supponendo ea, quæ vel in Metaphysica, vel in aliis nostris opusculis de illis tractauimus, illaque addendo, quæ ad supernaturalem Theologiam spectant: de visione verò creata Dei latius dicemus.

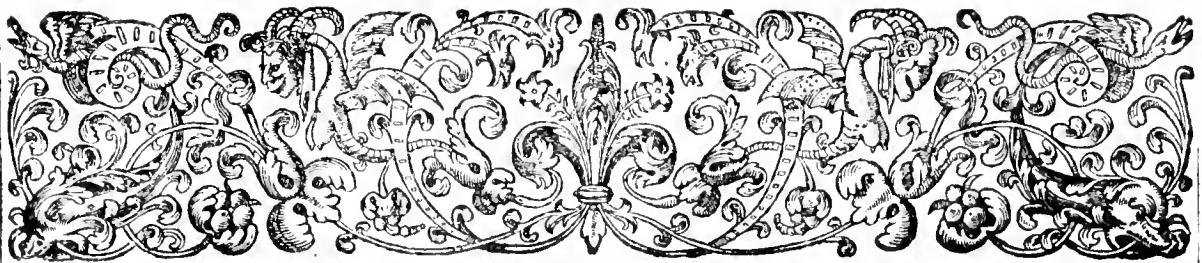
De illis autem quæstionibus, quæ vel in prologo sententiarum, vel in principio primæ partis tradi solent, id est, de Theologia, eiusque obiecto, & proprietatibus, in hoc opere nihil dicemus, tum quia breuitati studemus, tum præcipuè, quia, si omnes quæstiones illæ spectentur, quatenus ex generalibus principiis Metaphysicæ pendent, vt sunt, de vnitæte scientiæ, de formalitate obiecti eius, de speculatione, & praxi, & similibus, in Metaphysica hæc omnia sunt à nobis tradita, & ferè in initio cuiuscumque scientiæ, etiam ipsius Dialecticæ, præmitti solent; Si autem considerentur nostræ Theologiæ proprietates, vt aliquo modo supernaturales sunt, habent dependentiam à lumine fidei, & sine illius doctrina intelligi non possunt, & cum illa facillimè expedientur, ideoque (si vita comite, & Deo benè iuante, post doctrinam de gratia, de Theologicis virtutibus doctrinam tradere, concessum aliquando fuerit) simul cum fide, de Theologia ipsa, imò de omni virtute supernaturali intellectus, per quam Deus in hac vita cognosci solet, differemus. Nunc ea, quæ clara sunt, nobisque sufficiunt, supponimus, scilicet Theologiæ obiectum, vel primum, vel suo modo adæquatum, Deum esse, prout vnus, & Trinus est, & prout est primum principium, & finis vltimus creaturarum omnium. Quod obiectum à fide recipit hæc scientia, ideoque ex principiis fide diuina reuelatis, & creditis, ad suas veritates demonstrandas procedit, & inde suam vnitatem, & certitudinem, aliàsque perfectiones participat. In hoc verò opere, ea pars huius doctrinæ tantum à nobis traditur, quæ circa Deum ipsum versatur.

## I N D E X

# CAPITVM LIBRI PRIMI

## DE ESSENTIA DEI.

- C**ap. 1. *An Deus sit ens necessarium.*  
 Cap. 2. *Sintne esse Dei de essentia eius.*  
 Cap. 3. *Quale esse sit de essentia Dei.*  
 Cap. 4. *De simplicitate Dei in se.*  
 Cap. 5. *Deum non venire in compositionem.*  
 Cap. 6. *De Diuina vnitæte.*  
 Cap. 7. *De veritate Diuini esse.*  
 Cap. 8. *De Bonitate Diuini esse.*  
 Cap. 9. *An Deo conueniant alia attributa.*  
 Cap. 10. *Distinguanturne attributa ab essentia.*  
 Cap. 11. *Sintne attributa de essentia Dei.*  
 Cap. 12. *An Diuinitas sit de essentia attributorum.*  
 Cap. 13. *An attributa includant se inuicem essentialitèr.*  
 Cap. 14. *Quomodo de Deo attributa enuntientur.*



# LIBER PRIMVS, DE EXISTENTIA DEI, ET ESSENTIA, EIVSQVE ATTRIBUTIS IN COMMVNI.



**A**D nostrum institutum accedentes, præsentem tractatum tribus libris comprehendemus, in primo de Dei existentia, & essentia dicemus, ac subinde generalem de attributis diuinis doctrinam trademus. In secundo de negatiuis attributis dicemus, inter quæ vnum est, esse incomprehensibilem, & inuisibilem, cuius occasione de visione beatifica dicemus. In libro autem tertio affirmatiua, seu positiua attributa explicabimus. In hoc autem primo libro prius de existentia Dei tractabimus, quoniam hoc est perfectionum omnium fundamentum, postea quid sit Deus, nostro rudi modo concipiendi, & loquendi, declarare conabimur.

## CAPVT I.

*An existentia necessitate absoluta Deo conueniat, id est, An Deus necessario sit.*

**Q**uoniam in hoc opere (vt dixi) in his veritatibus, quas de Deo, vt vno fides docet, supponimus ea, quæ per naturalem Theologiam assequi possumus, in proprio loco esse tractata, duo solum in præsentis tractatu circa easdem veritates addere possumus, nimirum vel maiorem certitudinem ex propriis principiis Theologicis: vel maiorem declarationem: præsertim explicando, an veritas illa, de qua agitur sit omnino eadem in se, prout à naturali, & supernaturali Theologia traditur, vel ei aliquid addatur ex Theologia supernaturali.

In proposito, ergo questione, duo vel tria vtraque Theologia docet. Vnum est, Deum esse, aliud est, necessarium esse, seu quod idem est, Deum esse ens simpliciter, & omni modo necessarium. Et in his continetur tertium, scilicet, esse ens à se, id est, non recipiens ab alio suum esse actualis existentia, sed ex se illud habere. Hæc omnia demonstrata sunt à nobis in 2. tomo Metaphysicæ, partim disput. 28. sect. 1. plenius verò tota disp. 29. Hæc ergo veritates omnes docet etiam fides, vt mox dicemus, neque illis aliquid peculiare addit, præter ea, quæ de perfectionibus diuinis esse postea dicemus. Dico autem, sacram doctrinam non addere aliquid dictis veritatibus, quantum ad rem directè cognitam de diuino esse, seu existentia: nam per modum cuiusdam reflexionis supra cognitionem nostram, seu circa veritates illas, vt cognoscibiles à nobis, videtur potest aliquid addere, quamuis reuera solum in

**A** omnibus addat maiorem certitudinem, vt exsequentibus assertionibus constabit.

Dico ergo vltius fide Catholica tenendum est, Deum esse. Ita docuit Spiritus sanctus per Dauid Psalm. 52. Contra insipientem, qui in corde suo dixit non est Deus. Notat autem Augustinus dixisse in corde, quia vix est, qui tam insignem blasphemiam coram aliis audeat ore proferre. Adde autem creuit hæreticorum impudentia, vt dum nihil solidum, aut stabile in suis erroribus inueniant, tandem in atheismum prolabantur, & Deum esse negent, vt Lindanus in sua Panoplia latius refert. Hi tamen non audiunt Paulum dicentem. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Hebr. 11. Sed fortasse dicent, Paulum loqui de illis, qui ad Deum accedunt, se autem non accedere ad Deum, quia cum Deum esse non credant, ad Deum accedere non possunt. Hi ergo, omnibus paganis, & Gentilibus peiores sunt, nam omnem modum Religionis tollunt, & omnia fidei fundamenta euertunt, neque Scripturas admittere possunt, tamquam sermones Dei, qui si non credunt Deum esse, multo minus credent, ipsum loqui. Contra hos ergo superuacaneum est ex Scripturis, vel ex aliis locis Theologicis argumentari, sed vel rationibus conuincendi sunt, vel si sunt baptizati, & pertinaces, igne cremandi.

**C** Vna verò difficultas occurrit non circa veritatem ipsam, sed circa gradum certitudinis in assertionem positum. Quia non videtur fieri posse, vt fide credatur Deum esse. Nam fides in assensu suo nititur testimonio ipsius Dei, ergo vt fides locum habeat, supponi oportet esse Deum, non ergo per ipsammet fidem credi potest Deum esse. Si enim credo per fidem Deum esse, ergo ideo credo esse quia ipse dicit se esse, ergo iam credo, vel suppono ipsum dicere se esse, ergo suppono, vel assentior ipsum esse, ergo impossibile est, quod ex dicto eiusdem Dei, ego credam Deum esse.

**D** Hæc difficultas tangit illam de vltima resolutione fidei, & de principiis, in quibus ipsa fides nititur, quæ ad materiam de fide spectat, & huc vocanda non est. Dicendum ergo breuiter est, non repugnare assentiri, Deum esse, ex testimonio ipsius Dei dicentis. *Ego sum, qui sum, & Qui est misit me ad vos.* Exod. 3. Potest enim persona, quæ latet, seu oculis non videtur, auribus audiri, & de se ipsa testimonium perhibere, quod sit, vel quod talis sit. Sic Christus, cum Samaritana non cognosceret illum sub ratione Messia, testimonium de se perhibuit dicens: *Ego sum qui & loquor tecum,* Ioann. 4. Quo testimonio & illam obligauit ad credendum, se esse

3.  
Secunda  
côclusio.  
Psalm. 52.  
August.

Heb. 11.

4.  
Obiectio.

5.  
Resolutio  
difficultatis

Exod. 3.

Ioann. 4.

2.  
Prima  
côclusio.

Messiam, & ad credendum Messiam esse, qui illud testificabatur, nisi enim auctoritate Messiae illud dictum confirmaretur, fide dignum non efficeretur. Similiter Marci 6. Cum Christus supra mare iret ad discipulos laborantes in remigando, & ipsi eum videntes non cognovissent, sed turbati putarent phantasma esse, ipse de se testimonium perhibuit dicens. *Ego sum*, itaque post resurrectionem ingressus ad discipulos dixit eis, *Pax vobis, ego sum*. Cui voci magis credendum erat, quam visui, iuxta illud Petri, *habemus firmiorem Prophetiam sermonem*, &c. Sic ergo Deus revelando fidem, revelat se testificari res credendas, ex quibus una est, *Deum esse*. Quia potest Deus de se, & de suo esse loqui, ac proinde testimonium praebe. In quo quidem testimonio supponitur, Deum esse, ut dari possit, quia non loquitur, nisi qui est, ut bene probat argumentum factum, non tamen supponitur, cognitum ex parte credentis, Deum esse, ex vi illius testimonij, sed per illum eundem assensum creditur, & Deum esse, & ipsum dicere se esse, quia tanta est divina auctoritas, talique modo proponitur, ut totum id testimonio suo faciat creditu dignissimum, certissima fide.

Secundo dico, Deum esse absoluta necessitate, seu esse ens simpliciter necessarium, ita ut existere illi necessario conveniat, de fide est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, vel illius sensum declarat: nam in hoc sensu docet fides, Deum esse, tamquam veritatem quamdam ita necessariam, & infallibilem, ut deficere non possit. Item ex alio fidei dogmate sequitur à posteriori, quia Deus est immutabilis, & æternus, ita ergo est, ut initium sui esse, vel finem habere non possit, nec transire vlla ratione de esse ad non esse, & hoc est, esse ens simpliciter necessarium, cui actualis existentia absoluta necessitate inest, id est, ut ita loquamur. Et hoc totum Deus ipse significavit, quando de se singulariter, & quasi per antonomasiam affirmavit. *Ego sum, qui sum*, sibi que nomen imposuit *Qui est*. Nam per illam absolutam appellationem significata est permanentia necessaria, & immutabilitas divini esse. Ut notavit Nazian. orat. 24. quæ est 2. in Paschat. Et Aug. lib. de ver. Relig. ca. 49. Isid. lib. 7. Ethymol. ca. 1. Hilari. 1. de Trinit. & Cyrilli. lib. 1. Theodori. cap. 6. Quod si quis dicat, in Hebræo non legi, *est*, sed *qui ero*, iuxta Hebraicam proprietatem, ut Burgenfis ibi, & alij notant. Respondemus, vel esse consuetudinem illius linguæ futurum pro præsentem ponere, ut Lipponian. ibi respondet, vel quod ad nostrum institutum spectat, non minus illo futuro significari necessitatem essendi Dei, quam præsentem, quia ex necessitate essendi sequitur, ut semper duraturus sit Deus, quod significatur illo indefinito verbo *ero*. Ratione veritas hæc ostensa est in citato loco Metaphysicæ, & patebit ex sequenti assertionem.

Obiici verò potest, quia si Deus ita necessario est, ergo non potest concipi Deus non actu existens, consequens ostendit falsum, *Stultus ille, qui in corde suo dixit, non est Deus*. Item sequitur, veritatem hanc, *Deus est*, per se notam esse etiam nobis, quia nomine Dei significatur res actu existens, per se autem, & ex ipsi terminis notum est, rem actu existentem esse, ergo. Hæc obiectio præbet nobis occasionem illius quæstionis, quam hoc loco omnes tractant, an propositio hæc, *Deus est*, sit per se nota. Sed de illa existimo sufficere, quæ in dicto loco Metaphysicæ disput. 26. in fine dixi. Et summa est, rem per illam

A propositionem significatam in se, & per se notam esse, si ut est in se videatur. Nobis autem non esse per se notam, quia non concipimus clarè Deum, prout in se est. Et licet apprehendamus significatum illius vocis *Deus*, non statim in illo videmus verè illi attribui, quod sit, quia non statim apparet clarè, an vox illa rem veram, vel tantum cogitatam significet. Quod patebit respondendo ad objectionem.

Ad primum concedo, eum, qui non concipit rem actu existentem, non concipere Deum, unde insipiens ille, qui dixit non est Deus, se vera non concipiebat Deum, ut verum ens, nam ille error destruit omnino cognitionem, & conceptum Dei: sed concipiebat quid ab aliis significaretur nomine Dei, & putabat non esse nomen rei veræ, sed fictæ, sicut est chimæra, & hoc modo dicimus, illum non habuisse conceptum verum Dei, id est, tamquam rei veræ, & non fictæ. At, qui cognoscit veritatem illius propositionis, *Deus est*, per hoc cognoscit rem significatam hac voce *Deus*, non esse fictam, sed veram: & eo ipso quod vera est, talem esse, ut necessariò sit.

Neque inde sequitur, quod posteriori loco obiiciebatur, propositionem illam esse nobis per se notam, quia licet hæc propositio. *Quod necessariò habet existentiam actualem*, est, sit per se nota, quia auditis, & perceptis utcumque terminis, statim apparet inclusio prædicati in subiecto: tamen (si quis rectè consideret) illa propositio est per se nota, ut includit conditionem. Quia ex vi illius non affirmatur absolute aliquid existere, sed est veluti conditionalis, *si habet existentiam, existit*. Ut ergo absolute, & in actu exercito significetur illud subiectum existere, de secundo adiacente, (ut aiunt) oportet, ut aliunde supponatur id, de quo est sermo, necessariò habere existentiam actualem. Sic ergo licet nos significemus nomine Dei rem quamdam, quæ necessariò est, non est per se notum esse, quia non est per se notum illud, quod illa voce significamus esse rem veram, & non fictam. Quando autem demonstratur, aut aliter ostenditur veritas illius propositionis, simul demonstratur significatum illius nominis Dei esse verum, & non fictum.

Dico tertio de fide est, Deum habere ex se existentiam non receptam ab alio. Hæc est consequens ad duas præcedentes, & in ordine ad nos est prior illis, ut in citato loco Metaphysicæ ostendi. Nos enim prius probamus, esse aliquod ens habens ex se existentiam non receptam, nec causatam ab alio, & inde concludimus tale ens esse necessarium in existendo: & esse unum tantum, & esse Deum. Et licet in re ipsa non est prius, neque posterius, quia sunt idem, tamen si secundum rationem loquamur, hæc veritas sequitur ex præcedenti, quia hæc ultra præcedentem solum addit negationem dependentiæ ab alio, seu causalitatis, vel receptionis existentie, positivum autem est prius negatione, & quali fundamentum eius. Deus ergo ita est, ut ex se summa necessitate sibi vendicet esse, hinc autem fit, ut illud esse ab alio non habeat, nec in eo a quoquam pendeat.

Quod verò attinet ad certitudinem fidei, cum hæc in re idem sint, licet à nobis distinguantur, & diuersis verbis declarentur, eisdem testimoniis, quibus probatur prior veritas, hæc etiam conuincitur. Unde quod Deus dixit, *Ego sum, qui sum*, perinde est, ac si dixisset, *ex me habeo Ego*, ut sim. Præterea sæpè Scriptura docet, Deum nulla re indigere, neque

8.  
Respon-  
sum.9.  
Altera  
pars obie-  
ctionis  
soluitur.10.  
Conclusio  
tertia.

11.

ab alio ditari posse, neque esse creatum, neque factum, imò ipsam esse factorem visibilem, & inuisibilem, vt in symbolo fidei legimus. Est ergo ens ex se habens esse. Tandem hoc sensu docet fides, dari in Deo quamdam personam ingenitam, quæ auctorem, vel principium non habet, vt infra tractantes de Trinitate videbimus, ergo eodem modo est de fide, Deum esse improductum, vt Deus est. Præterea est ratio Theologica, quia si haberet esse ab alio, vel haberet ab alio Deo, & ita essent plures Dij, vel ab alio meliori, quàm sit Deus, & sic ille non esset Deus, vel ab alio inferiori, quod esse non potest, vt per se notum est.

12.  
Dubium.

Hic verò occurrebat difficultas de diuinis personis, quæ recipiunt esse ab alia persona, quomodo possint esse verus Deus, si de ratione Dei est, habere esse à se, & non ab alio. Sed de hoc in tractatu de Trinitate ex professo agendum est, lib. 2. c. 2. Nunc breuiter dicimus, hic solum esse sermonem de Deo, vt Deus est, seu de diuina natura, vt sic, & hanc dicimus non esse factam, nec productam, propriè in aliqua persona, licet in quibusdam sit communicata ab alia persona, quod non repugnat tali naturæ, neque illius esse.

Resoluitur.

13.  
Cōclusio quarta.

Dico quartò, valdè consentaneum fidei esse, posse naturali discursu demonstrari Deum esse, & hoc negare temerarium esset, & errori proximum. Quoad hoc dicebam, videri posse aliquid addi per reuelationem, & doctrinam fidei, circa veritatem hanc, re tamen vera, si res attentè consideretur solum additur noua certitudo, vel peculiaris modus cognoscendi. Nam si verum est, vt re vera est, ratione naturali demonstrari Deum esse, eadem ratione ostenditur hoc esse demonstrabile, & cognoscibile naturaliter, nam ab actu ad potentiam bona est illatio: si ergo demonstratur, demonstrabile est, & cognoscibile naturaliter. Item lux se ipsam manifestat, & qui verè scit, etiam scit se scire, si ergo ratione naturali scimus Deum esse, etiam scimus nos hoc scire, & demonstrare. Ergo etiam quoad hanc partem nihil docet fides, quod ratio non ostendat.

14.  
D. Thom.

Quod autem hoc ad doctrinam fidei pertineat, vt in assertionem dicitur, docet apertè D. Thom. 1. contra gentes, cap. 11. & 12. Vbi contrariam doctrinam erroneam appellat, idemque censent communiter expositores D. Thom. quos ego in Metaphys. secutus sum. Quia hoc videntur satis clarè docere Paulus, & Sapiens locis citatis.

15.  
Aliquorū expositio.

Non desunt autem moderni qui hanc probationem ex illis locis, vt friuolam reiciant, quia putant satisfieri testimoniis Pauli, & Sapientis, dicendo posse veritatem hanc ex creaturis multum suaderi, & cum magna probabilitate, etiam si assensum euidentem non efficiat. Quia illa persuasio est satis, vt sint inexcusabiles, qui non assentiuntur, vel Deum non glorificant, vt verum Deum, & vt dicatur hæc veritas manifestari, notificari, aut conspici modo humano ex creaturis.

16.  
reclucitur.

Sed non probo expositionem. Primò, quia verba sunt valdè clara in omni proprietate intellecta, & materia non obstat, imò iuuat vt proprietates verborum teneatur. Item Sapiens non est contentus vti verbo videndi, sed addidit, cognoscibiliter videri poterat. Paulus autem tot verba reperit, quæ claram cognitionem significant, vt non possit conuenienter limitari, nam primò vocat notum Dei, vbi Anselmus notum Dei (inquit) est, quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus. Vnde addit Paulus, hoc esse manifestum,

A & quod Deus illis manifestauit. Deinde addit, inuenta consuevit, vbi Hieronymus. Tam euidenter (inquit) intellecta sunt, vt conspecta dicantur. Idem insinuant ibi Chrysostomus, & Græci, & clarius Beda cum Augustino, cuius varia loca refert, estque optimus tractatus secundus in Ioann. Deus (inquit) potest inueniri per creaturam euidenter, dicente Apostolo inuisibilia enim ipsius, &c. Idem optimè in libro soliloquiorum capit. 31. & lib. 10. confess. cap. 6.

Præterea est hæc communis sententia Patrum, vt constat ex Dionys. cap. 7. de Diuin. nom. Chrysost. hom. 9. & 10. ad populum, Greg. lib. 29. Moral. cap. 2. in id Iob. 36. Omnes homines vident eum, unus quisque inuictur procul. Vbi idem testatur Hieronymus in Comm. in Iob. illi attributis, idemque habet in Epist. ad Galat. capit. idem sentit Damasc. lib. 1. de fide, cap. 1. 2. & Nazianzen. orat. 24. vbi ait, (de Patre, id est, de Deo, vt est principium non productum, nec factum ab alio) insitam esse hominibus naturalem cognitionem, aut verò esse à natura insitam, quia per naturalem discursum comparatur, vt ipse exposuit orat. 34. quæ est 2. de Theol. Vbi interpres, pro discursu, vel ratiocinatione, coniectura affequi posuit, sed vox Græca propriè est syllogizare, & ratiocinari, qualis autem hæc ratio sit ex alio loco satis colligitur, scilicet, esse tam claram, & apertam, vt ea ratione à natura insita dicatur talis conclusio, scilicet, Deum esse. Idem planè docet Iustin. ad quæst. 6. à Gentibus propositam, & Athan. orat. cont. Idola, & Cypr. de Idolorum vanitate, vbi hac ratione dicit, Deum ignorari non posse, & alij passim. Denique eodem modo sentiunt Scholastici, S. Thomas cum suis sectatoribus, Caiet. Ferrar. Capreol. & alij moderni, Alens. 1. part. quæst. 2. M. 2. art. 1. Alber. in sum. part. 1. quæst. 17. Henr. in sum. art. 22. quæst. 4. Marsil. 1. quæst. 5. art. 1. Scot. Richard. & alij in 1. d. 2. & 3. Qui ferè omnes fundantur in verbis Pauli, de quibus etiam videri possunt ibi Toletus, & Pereira, qui constantissimè hanc intelligentiam confirmant.

Eo vel maximè, quod Scripturæ sanctæ sæpè vtuntur argumento ex creaturis desumpto ad confundendos Idololatrias, & Gentes non agnoscentes verum Deum, vt videre maximè licet in Psalmis præsertim 18. 88. 140. & 148. & in 113. ab illis verbis. Ne quando dicant gentes, vbi est Deus eorum? Deus autem noster in cælo, omnia quaecumque voluit fecit. In lib. etiam Iob à cap. 38. Deus ipse ex operibus suis, quæ lucissimè recenset, seipsum demonstrat. Vnde Paulus Act. 14. inquit, Non sine testimonio reliquit semetipsum, duns eis pluias, &c. Sentiens illud esse efficacissimum testimonium, vt ignorantes Deum, vel ipsum non colentes, reddantur inexcusabiles. Vnde Act. 17. prædicaturus Atheniensibus, tacitè arguendo, supponit, Deum esse, ita vt non possent resistere, Deus (inquit) qui fecit mundum, & omnia, quæ in eo sunt, hic celi, & terræ cum sit Dominus, &c. Reputabat ergo Paulus tam euidentem testimonium hoc creaturarum, vt Ethnici ipsi contradicere non possent. Tandem posset hoc ostendi afferendo demonstrationem, sed hoc fusè præstitimus disp. 29. Metaphys.

Solum pollet obici, quia quæ euidentè demonstrantur, negari non possunt, at multi negarunt Deum esse, etiam ex his, qui sibi sapientes videbantur, & Philosophorum rationes intellexisse. Vt referunt Cicero 1. de natura Deorum, Plutar. lib. 1. de Placit. Lactan. lib. 1. de diuin. Inst. & alij. Ergo signum est, rationes illas non esse euidentes: item vt homines ductu rationis teneantur assentiri Deum esse, non est necessaria demonstratio, alias pauci possent ha-

Hieron.

Chrysost.  
Be la  
August.

17.  
Comunis  
sententia.  
Dionys.  
Chrysost.  
Greg.  
Hieron.  
Damasc.  
Nazian.

Iustin.  
Arbana.

D. Tho.  
Caietan.  
Ferrar.  
Capreol.  
Alens.  
Alber.  
Henric.  
Marsil.  
Scotus.  
Richard.  
Toletus.  
Pereira.

S.  
Psalm. 18.  
88. 140.  
148. &  
113.

Act. 14.

Act. 17.

19.  
Obiectio.

Cicero.  
Plutar.  
Lactan.



bere illum assensum, quia pauci sunt, qui philosophicis discursibus intendant, & pauciores, qui illorum viam penetrent: ergo non oportet intelligere Scripturam de cognitione euidente, sed de illa, quæ ad operandum humano modo sufficiat. Tandem aliàs quomodo sapientes Christiani philosophi poterunt habere fidem huius veritatis, si illius habent euidentiam.

20.  
Ad primā  
partē re-  
spondetur.

Ad primum respondeo primò, non negasse veritatem hanc demonstratam, nisi qui attentè illius demonstrationem considerare noluerunt, aut non potuerunt: vel ex defectu doctrinæ, & ingenij, vel ex aliqua nimia cupiditate, qua præsertim obcæcantur Politici nostri temporis, qui in Atheismum declinant. Secundò dicimus non omnem demonstrationem esse æquè facilem, & notā, aliqua enim est vera demonstratio quia, quæ de se intellectum bene dispositum conuincit, non est tamen tam clara, quin proterius possit resiliare, semper tamen hoc prouenit ex aliqua cæcitate mentis nolentis pōdere vim præmissarum, vel illationis. Vnde Nazianzenus orat. 2. Theol. *Nimis* (inquit) *absurdus, & præposterus est, qui non cedit argumentis naturalibus, & inficiatur Deum esse.*

21.  
Ad alterā  
partē sa-  
tisfit.

Ad secundum respondemus primò, ideo Deum prouidisse, vt homines fide potiùs, quàm naturali discursu ambularent, quia ille infirmus est, & non potest omnibus esse communis. Secundò dico, si fingamus homines in pura natura sine fidei reuelatione, necessarium fuisse, vt vulgus hominū ignorantium, & simplicium crederet suis maioribus, quod in hac veritate esset facillimum, & conueniens, facile quidem, quia licet non posset omnibus res esse perfectè nota, tamen ipsa veritas proposita cum aliquali declaratione ex effectibus notissimis, est per se credibilis, ac valdè probabilis, conueniens autem esset, quia in re tam graui non expediret vnumquemque de populo duci suo solo iudicio, & apparenti verisimilitudine, oporteret ergo sapientibus, & maioribus fidem habere. Talis autem fides remotè niteretur in certa assertione aliorum, quæ non posset esse ita certa, nisi esset etiam euidens.

22.  
Ad 2. par-  
tē obie-  
ctionis re-  
sponde-  
tur.

De tertia obiectione non est hic dicendi locus. Breuiter ergo dico, certitudinem fidei esse maiorem, quàm sit certitudo genita ex demonstratione, quod Deus sit, & ex hac parte potest philosophus Christianus, per fidem credere Deum esse firmitus, quàm per suam scientiam. Non eliciendo vnum actum, qui habeat euidentiam scientiæ, & certitudinem fidei (vt quidam dicunt, id enim impossibile est, cum illæ proprietates sint diuersorum ordinum naturalis, & supernaturalis, & sint ex diuersis motiuis, quæ sufficiunt ad actus specie diuersos) sed eliciendo actus plures, quorum vnus liber est quoad specificationem, alter necessarius, vnus euidens, alius obscurus ex ratione sua, quia illa maior certitudo non ex claritate est, sed ex motiuo obscuro, accedente voluntate. Et ideo vnus manet semper actus scientiæ naturalis, alter verò actus supernaturalis fidei, siue actus illi possint simul exerceri, siue tantum diuersis temporibus, quod ad præsens nihil refert.

## C A P V T I I.

*An esse Dei sit de essentia Dei.*

Supponimus, esse impossibile, hominem in hac vita mortali, vel omnino extra visionem claram

A Dei, ipsum quidditatiuè cognoscere. Vt lib. 2. latius ostendimus. Multò ergo impossibilius hoc est homini per solam rationem naturalem, aut per solam fidem Deum cognoscere, quia ratio naturalis non attingit omnem perfectionem Dei, nec formare potest conceptum Dei, prout est in se, fides autem obscurè proponit Deum, & sub velamine creaturarum, & ideo dicitur eius cognitio esse per speculum, & in ænigmate, non prout Deus in se est. Hinc ergo fit, vt vix possit homo describere, aut eloqui, quid Deus sit, quia minus potest homo explicare, quàm concipere, at mente satis concipere non potest, quid Deus sit, multo ergo minus verbis id poterit explicare. Sic dicit Dionys. cap. 7. de Diuin. nom. *Veraciter dicimus nos Deum non ex natura cognoscere.* Et Nazianzen. orat. 2. de Theolg. *non posse Dei naturam mente comprehendere, aut verbis explicari,* & Damascen. libro primo, cap. 2. *Quid Dei essentia sit, nec scimus, nec dicere possumus,* & cap. 4. *Quod Deus sit liquidò constat, quid autem ratione essentia, naturaque sit, nullo modo cognosci potest.*

Nemo po-  
test Deū  
quiddita-  
tiue in  
hac vita  
cognosce-  
re.

Dionys.

Nazianz.  
Damasc.

2.

Quamuis autem hoc ita sit, necessarium nobis est, aliquo modo explicare Dei essentiam, & naturam, vt possimus illum ab aliis rebus distinguere, & singularem aliquem eius conceptum formare, ratione cuius ei singularis veneratio debetur: ac denique, vt eius proprietates, & perfectiones, quatenus aliquo modo innotescere possunt, explicare valeamus. Primum autem, quod de Deo nobis notificatur, est esse, vt ex discursu naturali constat, & in ipsa fide significauit Paulus, cum dixit, *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Et ideo ante omnia explicandum est, quomodo ipsum esse ad Dei essentiam, vel quidditatem compareretur.

Heb. 11.

3.

Duo autem certa sunt in fide. Vnum est non distinguere in re ipsa ab essentia Dei, propter Dei simplicitatem, vt infra videbimus: Aliud est, esse non conuenire Deo aliunde, quàm ex sua essentia. Nam capite præcedenti ostensum est, Deum non habere ab alio, quod existat, ergo necesse est, vt id habeat ex vi suæ essentiæ, & naturæ, & hoc intendunt Patres ibi citati, & Isidor. lib. 7. Ethic. c. 1. & August. 5. de Trinit. cap. 2. vbi rectè id colligit ex illo testimonio Exod. 3. *Ego sum, qui sum.* Quasi diceret Deus, non posse melius suam naturam explicare, quam per ipsum esse, atque adeò habere suum esse ex natura sua, & cum illa idem esse, & non esse aliud, nec aliunde.

Isidor.  
August.  
Exod. 3.

Nihilominus dubitant Scholastici, an formaliter sit esse Dei essentia, seu de eius essentia. Quia illa duo priora interdum inueniri possunt sine hoc postremo: Paternitas enim est idem cum essentia diuina, & non aliunde conuenit Deo, quàm ex vi suæ essentiæ, & nihilominus non est propriè, ac formaliter de essentia eius. Sic ergo dixerunt aliqui esse non esse de essentia Dei, etiamsi sit idem cum illa, & non aliunde, quàm ex illa, per quandam quasi resultantiam secundum rationem, cum fundamento virtuali in re. Potestque hoc suaderi, quia esse etiam in Deo concipitur à nobis, vt actus essentiæ, & comparatur ad illam sicut abstractum ad concretum, nam licet essentia ipsa etiam concipiatur, & significetur abstractè, mens tamen nostra, quæ indiuisibilia diuidit, ab vno abstracto aliam maiorem abstractionem facit, vt in relatione præscindit, & abstrahit, esse ad, ab esse in, & ab albedine abstrahit albedinitatem, (vt quidam loquuntur.) Sic ergo ab essentia Dei, vt existente abstrahit esse, seu existentiam, ergo necesse est, vt ratione saltem distinguamus

4.  
Difficul-  
tas.

tur, ergo secundum præcisionem rationis non est esse de essentia illius essentia, sed actus eius, ergo simpliciter non est de essentia. Tum quia, quod est de essentia, nec secundum rationem præcindi potest ab ipsa essentia. Tum etiam, quia oportet illa duo ita distingui, ut vnum in altero non includatur secundum rationem, aliàs non possunt, ut concretum, & abstractum comparari. Tandem confirmatur à simili, nam eadem est ratio de existentia, & subsistentia, sed subsistentia non est de essentia diuinitatis, ergo nec existentia.

Quæstionem hanc tractauimus fuscè in primo tomo 3. p. disput. 11. sect. 1. ubi dixi, Diuinam existentiam propriè, ac formaliter esse de essentia Dei, seu ipsam existentiam Dei. Quam assertionem nunc etiam omninò veram, & veritati fidei maximè consentaneam iudico. Quia verò ibi ex Scriptura, & Patribus illam satis confirmaui, nunc sufficit expendere nomen Dei, *Qui est*, ad hoc confirmandum. Quia nomina sapienter imposita solent propriam rei naturam maximè declarare, cum ergo Deus ab ipsa existentia sibi nomen imposuerit, argumentum est, illud esse maximè essentiale. Ita fere D. Thom. 1. cōtra gent. cap. 22. Præterea vnam, vel aliam rationem vrgebo, licet in alibi dictis omnia contineantur. Diuinum ergo esse nullo modo comparari potest ad essentiam Dei, tanquam actus ab aliqua causa extrinseca illi collatus, sicut in creaturis comparatur: hæc enim est prima differentia inter diuinum esse, & esse creatum, propter quam Deus per analogiam, & principalitatem quandam nominatur *Qui est*, de omnibus autem aliis rebus scriptum est Isai. 40. esse coram eo, *quasi non sint*, sufficienterque probatur hæc proprietas diuini esse ex dictis in præcedenti cap. Rursus non potest existentia conuenire diuinæ essentia, ut resultans ex illa, vel secundum rem, vel secundum rationem, ergo debet conuenire tanquam omnino de essentia, seu essentialiter constituens ipsam Diuinitatem. Consequentia euidens est à sufficienti partium enumeratione.

Antecedens autem quoad priorem partem certum est ex diuina simplicitate, & perfectione, ut in sequentibus generatim ostendemus. Et patet faciliè, quia resultantia vera, & realis non est sine aliqua reali causalitate ad efficientiam pertinente, quam intra Deum cogitare nefas est. Adde, quod si nec secundum rationem potest hic esse talis resultantia, multò minus esse poterit secundum rem. Probatur ergo altera pars, quia ut aliquid intelligatur ab altero resultare, oportet intelligi, ut aliquo modo ratione prius, & ut sic esse etiam prius in ratione entis actualis, implicat autem cōtradictionem hoc modo concipere diuinam essentiam respectu suæ existentia, ergo. Maior patet, quia eo ipso, quod intelligitur aliquid, ut resultans ab alio, concipitur vnum, ut radix alterius, & sub ea ratione, ut prius. Resultantia autè non potest esse nisi ab ente actuali, & existente in rerum natura, & ideo eo quod aliquid intelligitur tanquam resultans ab alio, illud, à quo resultare intelligitur, percipi, ut actualis entitas, quia ab eo, quod nondum concipitur, ut ens actu, non potest concipi aliquid diuinarum, quod res vera sit res actualis, ut in præsentia est esse diuinum. Nam licet illa diuinarum conceptus sit secundum rationem, tamen res illa, quod modo concipitur, realis est, & eo concipi non potest, ut manans nisi ab ente, ut dictum est. Quid autem repugnet, hoc modo concipere diuinum ex-

istentiam respectu sui esse, probatur aperte, quia si essentia illa concipitur, ut actualis entitas, iam concipitur, ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse diuinæ naturæ, ut fluens à natura diuina, ergo oportet illud concipere, ut inclusum essentialiter in ipsa, seu quod perinde est, ut constituens ipsam in ratione talis essentia, quod est esse de essentia eius.

Atque hinc sumitur altera ratio, quia implicat concipere diuinam naturam, ut potentialem, seu per modum entis in potentia, sicut intelliguntur essentia creaturarum, ergo signum est, includere in sua essentiali constitutione ipsam esse actuale suum. Consequentia inde constat, quia vnaquæque essentia concipi potest sine eo, quod sibi essentialiter non est, saltem abstractione præcisiua. Antecedens verò patet ex dictis, quia diuina natura concipi non potest, ut ens in potentia passiuum, ut per se notum est, quia nihil in re recipit verè, ac realiter, cum nihil habere possit, à quo in re distinguatur. Nec etiam habet, à quo recipiat, præsertim ipsum esse, quia nec ab alio, cum ipsa sit ante omnia, nec à se, cum esse actuale sit etiam primum omnium, cuiuslibet dimanationis ad intra, quomodocumque cogitur, ut ostensum est. Neque etiam concipi potest diuina natura, ut in potentia obiectiua, quomodo propriè dicitur essentia creaturæ esse in potentia, ut abstrahit ab actuali existentia. Quod in diuina natura non habet locum, nam hæc potentia obiectiua dicitur respectu alicuius efficientis, seu producentis, diuina autem natura factibilis non est, nec producibilis, neque ut talis, concipi potest, aliàs non concipitur diuina natura, ergo nec potest concipi, ut entitas in potentia obiectiua, solum ergo concipi potest, ut entitas actualis, ac proinde, ut essentialiter habens ipsum esse.

Ex dictis ergo satis constat, non posse ita comparari esse ad essentiam Dei, sicut nunc comparatur Paternitas ad Diuinam naturam, de qua Paternitate verissimè dicitur, esse in re indistinctam ab illa natura, & immediatè, intimè, ac per se esse illi coniunctam, & nihilominus non esse de essentia illius naturæ, & secundum rationem concipi tanquam fluens ab illa, ut infra in tractatu de Trinitate ostendetur, ac declarabitur. Ratio verò differentia est, quia Paternitas non constituit illam naturam in sua entitate actuali. Vnde concipi potest illa natura in re ipsa actu existens præcisa tali relatione, & ut prior illa. Imò potest illa natura secundum totam suam essentiam esse in aliqua persona, in qua non sit Paternitas, quod locum non habet in ipso esse actualis existentia talis naturæ. Vnde etiam constat illud esse naturæ diuinæ non posse esse nisi absolutum quid, ac proinde essentialiter, ut latius in dicto tom. 1. 3. p. tractauimus.

Ad aliam rationem respondetur, ex conceptione nostra per modum abstracti, & concreti, vel cum præcisione quoad expressum modum concipiendi vnius sub vna ratione, & non sub alia, non sequi, quod re ipsa vnum non sit de essentia alterius, vel quod non includatur in essentia illius. Nam Deus, & Deitas se habent, ut abstractum, & concretum, & tamen in re nihil includit vnum, quod non includit aliud, sed distinguuntur tantum ratione, ex modo concipiendi nostro, nam per vnum modum concipitur expressè ut subsistens in tali natura per alium tantum sub ratione naturæ. Sic ergo se habent esse, & essentia, nam sub conceptu essentia concipitur sub ratione naturæ non potentialis sed actualis, sub

5.  
Cōclusio

D. Thom.  
Ratio cō-  
clusionis.

Isai. 40.

6.

A

B

C

D

E

7.  
Altera ratio.

8.

9.

ratione autem ipsius esse concipitur, ut actus tantum, non quidem ut actus actuans aliud, sed ut actus simplex, qui per se actus quidam est, unde si conciperentur hæc, ut divina, & prout in se sunt, nullum esset in eis fundamentum, ad formandos hos conceptus: tamen, quia in creaturis hæc inveniuntur aliquo modo distincta, & nos concipimus divina instar eorum, quæ in nobis sunt, ideo illos diversos conceptus formamus in modo concipiendi distinctos, non verò, quia aliquid in conceptu obiectivo unius includatur, quod non includitur in alio.

10.  
Ultima ratio.

Ultima confirmatio postulabat questionem aliam de diuino esse, an ex propria absoluta ratione sit tantum existentia, vel sit etiam per se existentia, & illa ratione subsistentia, ita ut non minus sit essentialis Deo talis subsistentia, quam existentia. Idemque posset de diuino supposito queri, sicut tractatur à D. Thom. 1. p. q. 3. art. 3. Veruntamen, quia hoc spectat propriè ad mysterium Trinitatis, quod consistit in tribus suppositis increatis eiusdem diuinæ naturæ, & modus subsistendi illius naturæ essentialis, non potest satis explicari sine personali, ideo hæc omnia in ultimum tractatum huius partis reservamus. De distinctione autem naturæ, & suppositi, vel esse, & essentiae in creaturis, quod solet hoc loco à Theologis tractari, in proprio loco Metaphysicæ disputatum à nobis est.

### CAPVT III.

*An essentia Dei consistat in solo esse, vel quid propriè Deus sit?*

1. **V**identur interdum sacri Theologi, ita constituere essentiam Dei in ipso esse, ut nihil addendum putent per modum affirmationis, ad explicandum, concipiendum, & nostro modo describendum, quid Deus sit, sed solam negationem esse addendam, quam explicamus, cum dicimus, esse non ab alio, vel esse à se, vel (quod perinde est) esse per essentiam. Hoc videtur posse sumi ex Diuo Thoma 1. p. q. 13. artic. 11. ubi ait, ipsum esse magis propriè tribui Deo, quam quodlibet aliud prædicatum, & quod illud est magis determinatū, eò magis deficere ab eo, quod Deus est, ideoque ipsum esse indefinitè, & abstractè sumptum magis propriè explicare essentiam Dei. Adducitque in eam sententiam Damasc. libro primo, cap. 12. dicentem, ex omnibus nominibus significantibus Deum propriissimum esse nomen, *Qui est*. *Uniuersum enim (inquit) id quod est, tanquam immensum quoddam, & infinitum essentie pelagus complexu suo continet*. Sic etiam Hieronym. in id ad Ephes. 3. ex quo omnis Pueritas, &c. ait, Deum usurpasse sibi esse tamquam proprium, quia solus ipse à se est. Aug. verò 12. de Ciuitate cap. 2. ait, illo verbo declaratum esse, in Deo esse summam essentiam, quæ est ipsum esse, non participatum ab alio. Ac denique Bernard. lib. 5. de conside. cap. 6. ait, si interrogas de Deo quis est? non occurrit melius, *Qui est*. *Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse, si & eorum talia addas non recessisti ab esse, si ea dixeris, nihil addidisti si non dixeris, nihil minussi*. Denique hoc est, quod Dionys. dixit cap. 2. & 5. de diu. nom. *Deum in una existentia omnia præhabere*.

2.  
Vera doctrina.

Vera, & antiquissima est doctrina hæc, sed illam captui nostro magis accommodare necesse est. Nos enim ipsum esse, vel quod perinde est, quod est, seu ens. Vno modo concipimus, ut abstractum quoddam ab omnibus, quæ quouis modo habent esse commun

A illis saltem secundum analogiam. Vnde non possumus dicere in illo solo esse, ut sic concepto, & in rerum natura posito secundum illam præcisionem, consistere totam essentiam Dei, nec solam perfectionem essendi ad illam spectare. Ut si intelligeremus, naturam animalis, sicut præcisè concipitur, ita præcisè existere in rerum natura, non propterea intelligeremus, ibi esse totam perfectionem animalis, nec aliquam determinatam naturam eius. Non potest ergo ita concipi diuinum esse, imò nec illi esse sic abstracto accommodari potest illa negatio à se, seu non ab alio, quia esse sic conceptum abstractum à creato, & increato, & ideo illud esse, ut sic præcisè conceptum, non potest habere, ut sit à se, sed oportet, ut hoc habeat in aliqua propria, & positua ratione, & perfectione essendi, secundum quam habet, quod non sit ab alio. Necessarium ergo est alio modo concipere, Deum esse ipsum esse per essentiam, quia scilicet est quoddam esse proprium, & singulare, quod ex natura sua propria & particulari habet non solum formalitatem essendi, ut sic dicam, sed etiam exercitium, & actualitatem essendi, quam vocamus existentiam in actu exercito. Hoc ergo modo concepto esse Dei, rectè dicitur, in solo illo consistere essentiam Dei, & per negationem illam describi totum id, quod est proprium talis existentiae, nimirum, ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, & consequenter omnem omnino perfectionem. Quia omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendi, quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, ut rectè dixit Diuus Thomas, prim. part. quæst. 4. art. 2. & aliis locis.

D. Thom.

3.  
Animaduertio.

Ut autem hæc ipsa Dei essentia, & quidditas magis distinctè aliquo modo à nobis concipiatur: animaduerto, tribus modis posse nos communem aliquam rationem ad proprium Dei conceptum accommodare. Primò per negationes aliquas, ut in negatione essendi ab alio declaratum est. At licet hic modus censeatur à Dionys. aptior, & securior, ad cognoscendum Deum, & de illo loquendum in hac vita: nihilominus quando illa negatio additur secundum communissimam rationem entis, vel esse, & ampliùs non explicatur, valde confusus manet conceptus, obscurissimisque relinquitur ad penetrandum, quomodo per illam negationem circumscribatur tota perfectio essendi, vel essentiae Dei, vel quid sit illud posituum sub illa negatione latens, quod totam illam perfectionem includit. Est ergo secundus modus concipiendi Deum relatiuus, in ordine ad creaturas, ut quando concipitur sub ratione creatoris, actu, vel potentia, vel motoris, aut alia simili. Et hæc via est optima ad cognoscendum, Deum esse, seu necessitatem essendi Dei, tamen ad explicandum quod sit Deus, nisi adiunctis aliis principiis, minus sufficiens inuenitur. Tertia igitur ratio explicandi essentiam Dei, est per convenientiam saltem analogam ad creaturas, addendo semper negationem, vel comparisonem, qua declaratur, non esse rationem illam in Deo, eo modo, quo in creatura est, sed longè excellentiori modo accommodato ipsi esse per essentiam. Et hic modus, qui ceteros quodam modo comprehendit, videtur aptissimus ad explicandum, quid Deus sit, per aliquam notionem Dei. Hoc videtur per se clarescere ex dictis, quia hic modus sumit ex aliis modis, quod conueniens est, & addit aliquid, tum etiam, quia hic est naturalis homini, quia homo ex cognitione confusa, & generali peruenire solet ad

particularem, & distinctam cognitionem, propterea potest. Quod ipso vbi clarius constabit ex sequentibus assertionibus.

4.  
1. Concl.

Dico ergo primò. Esse diuinum substantiale est, & in eo genere completum essentialiter. Vnde diuina essentia natura substantialis completa est, Deusque ipse essentialiter est substantia completa. Tota assertio quoad rem per illam explicatam de fide est, & euidens ratione naturali. Hoc posterius in dicta disputatione 29. Metaphysicæ ostensum est. Illud verò prius traditur in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnatus*, de Summa Trinit. & fid. Cath. Constaturque tam aperte ex modo, quo Scripturaloquitur de Deo, cuiusque excellentia super omnia creata, ut necessarium non sit, particularia testimonia proferre. Non potest enim Deus esse primus ens, & primus principium omnium, & creator omnium substantiarum nisi ipse sit substantia. Nisi velimus, illum vocare supersubstantiam, ut Dionys. & alij Patres interdum loquuntur. Non quidem, quod vera, & propriissima substantia non sit, sed ad explicandum esse altiori modo substantiam, & non habere eas imperfectiones, à quibus videtur substantiæ nomen desumptum, scilicet, à substando. Deus enim propriè non substat, vel accidentibus, vel alicui rei à se aliquo modo distinctæ, sicut substat potest omnis substantia creata. Tamen hæc imperfectio non pertinet formaliter ad rationem substantiæ, licet fortè ad etymologiam vocis pertineat. Sed substantia dicitur ens, quod ita per se est, ut non indigeat sustentari ab aliquo subiecto. Vnde euidens est, primum ens non posse esse accidens, nam accidens semper supponit aliquod ens, in quo sustentetur, ut notauimus d. disp. 29. sect. 1. n. 39. Est ergo Deus substantia, quod autem completa sit, æquè certum est, aliàs non esset substantia perfecta, imò neque substantia simpliciter. Hoc verò, ex sequenti cap. euidens constabit.

5.  
2. assertio

Dico secundò, Substantia Dei non est corporea, sed spiritalis, & similiter esse diuinum spirituale est. Supponimus spirituales, seu incorpoream substantiam hic vocari, quæ non habet hanc molem quantitatis, quæ replet spatia localia, nec talem partium extensionem, quæ sese inuicem à loco excludunt. Nam hoc sensu posuerunt Deum corporeum omnes idololatæ: qui computauerunt gloriam incorruptibilem De i similitudinem hominum, voluerunt, quæ drupedum, & serpentem, ut dicitur ad Rom. 1. Vel qui, equem, aut ramiâ aquam, solem, vel Lunam huius mundi rectores esse putauerunt, ut dicitur Sap. 13. Nonnulli item philosophi referuntur, posuisse Deum corporeum, ut de Thalete refert Euseb. lib. 14. de Præpar. cap. 6. De Anaximene August. lib. 10. confess. cap. 6. de Epicuro, & aliis Cicero de natura Deorum. Et hic referri possunt, quæ Arist. 1. Phys. tractat. Illi enim Philosophi nihil nisi corpoream intelligere valebant, ut idem significat 4. Phys. text. 52. & 57. In quo errore fuerunt etiam Sadducæi inter Iudeos, ut ex Act. 23. constat. Inter hæreticos Manichæi, idem videntur de Deo sensisse, ut sumitur ex Augustino de hæresibus hæ. 46. & lib. 3. Confess. cap. 7. Epist. 74.

1. Error.

Rom. 1.

Sap. 13.

Euseb.

August.

Cicero.

Arist.

Act. 23.

August.

6.

Audiani videntur tribuisse Deo humanam figuram, nam dicebant, hominē esse ad imaginem Dei secundum corpus, ut de Audio, vel Audio eorum auctore refert Epiph. hæret. 70. & Theodor. lib. 4. de hæret. fab. cap. 13. & lib. 4. Hist. cap. 19. Aug. hæ. 50. Vbi hos vocat Vadianos, & dicit non fuisse hæreticos, sed Schismaticos, quod etiam ait Damasc. additque eos habuisse integram fidem totius Ec-

Epiph.

Theod.

August.

Damasc.

clesiæ, solumque habuisse hoc proprium. Quod illud ad similitudinem durissimè interpretabantur. Vnde non videntur simpliciter asseruisse Deum esse corporeum, sed aliquo inepto modo explicuisse similitudinem hominis ad Deum, ita ut Deo corpus tribuere viderentur. Augustinus verò indicat eos ob rusticitatem excusari ab hæresi, tamen, si verè ita senserunt, non possunt excusari ab hæresi ob ignorantiam adeò crassam. Tertullianus autem etiam malè audit de hoc errore, quia illud *Ad vnam*, videtur secundum corpus interpretari lib. contra Praxeam capit. 12. Vnde August. lib. 10. Genes. ad litteram cap. 25. absolute illi tribuit hunc errorem. In lib. verò de hæres. hæ. 87. dicit illū non fuisse reputatum hæreticum ex hoc capite, illumque excusat, quia fortè corpus vocauit omne id, quod non est fictum, nec inane, sed verè aliquid. Tamen lib. 2. contra Marc. c. 16. Deo videtur corpus, & animum tribuere. Arnobius etiam lib. 3. cont. gent. & Lact. lib. 1. de Ira Dei, cap. 18. in eadem sententia videntur fuisse.

B.

Contra hos ergo errores dicimus in assertionem, substantiam Dei spiritualesse, & incorpoream, id est, quantitati non subiectam, neque illius capacitatem. Quæ est de fide certissima. Ioan. 4. *Spiritus est Deus*. Quia verò nomen *Spiritus* in Scriptura æquiuocum est, quod ibi significet substantiam incorpoream constat, quia illud assert Christus, ut inde probet, Dei adorationem non esse ad certum locum, neque ad corporales caeremonias coarctandam, aut restringendam, sed Deum vbique adorari posse in spiritu, & veritate, quia ipse spiritus est, id est, res incorporea, quæ loco non continetur, ut communiter Patres exponunt, quos referunt, & doctè explicant ibi Toletus, & Maldonatus. Vnde hanc veritatem confirmant omnia Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deus, vel esse vbique, vel non contineri, seu circumscribi loco, quod proprium est corporum. Item afferri possunt testimonia, in quibus Deus dicitur inuisibilis, impassibilis, immutabilis, & similia, quæ suis locis afferemus. Nam constat, hæc omnia cum proprietate non posse corporali rei conuenire. Denique etiam possunt afferri loca, in quibus dicitur Deus depingi non posse, neque aliquam eius similitudinem, vel effigiem, aut imaginem corporalem posse fieri, utique quia corpus non est, ut in primo tomo, 3. part. tractante de adoratione latius diximus. Ex doctrina verò Ecclesiæ, & Patribus non oportet multa congerere, quia hæc est vulgarissima doctrina apud illos. Sufficit ergo, quod in capite *Firmiter* proficitur Ecclesiæ, *Deum esse omnino simplicem, & indiuisibilem, & non habere partes in substantia sua*. Quæ omnia non possunt rei corporeæ conuenire.

C.

D.

E.

Contra veritatem hanc in primis obiciebant hæretici locum illum Genes. 1. *Faciamus hominem, &c.* Sed de hac hominis proprietate, & imagine aliàs est tractandi locus. Veritas ergo est, hominem esse factum ad imaginem Dei secundum animam, non secundum corpus, ut omnes Patres ibi docent. Præsertim Theodoret. q. 20. in Gen. Basil. hom. 10. Exam. cap. 8. Greg. Nyssen. orat. 1. quæ est circa illa verba Genes. August. enarr. in Psal. 48. in fine, & lib. 1. de doct. Christiana cap. 12. In quo autem sic illa similitudo etiam secundum animam tractat late Diu. Thom. 1. p. q. 93.

Obiciebant præterea ea loca Scripturæ, in quibus Deo tribuuntur nomina corporaliū rerum. Sed hæc nullius momenti sunt, nam si cum pro-

Tertull.

August.

Arnob.

Lactant.

7.

Ioan. 4.

8.

Obiectio.

Genes. 1.

Relictum.

Theod.

Basil.

Greg.

Nyssen.

August.

D. Thom.

9.

Alia obiectio.



August.

10.

priate intelligantur, non solum corporeum faciemus Deum, sed etiam monstruosum, imò, & Chimericum, habebit enim non solum membra hominis, sed etiam Leonis, & aliorum animantium, eritque lux, & tenebræ, & similia. Constat ergo metaphorice illa omnia tribui Deo, ad declarandas humano modo varias virtutes, & attributa eius. Vt late prosequitur August. epist. 111. & lib. de essentia Diuinitatis cap. 14. & 15. Enchir. in tract. de formulis spiritualis intelligentiæ, Damasc. lib. 1. de Fide.

Tandem supererat, vt ratione hanc etiam fidei veritatem demonstraremus, sed hoc, vt opinor, sufficienter egimus in dicta disput. 30. Metaphys. & ex ibi dictis existimo satis clare constare, hanc veritatem esse demonstrabilem ratione naturali. Quod censo esse non minus certum, quam quod sit demonstrabile Deum esse. Dicit enim Paulus loco sæpe citato, ad Roman. 1. *Inuisibilia ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspici.* At inuisibilia maximè dicuntur ea, quæ ad substantiam Dei pertinent, quia incorporalia sunt, sicut 1. Tim. 1. de Deo dicitur *Regi sæculorum immortalis, & inuisibilis.* Imò supposita illa veritate, quod Deus sit, existimo esse quasi per se notum, non posse esse corporeum. Quia omne corpus est tam imperfectæ conditionis, & naturæ, & adeo limitatum in perfectione, vt apprehenso, & cognito Deo tamquam primo ente, & effectore rerum omnium, statim per se appareat incredibile, quod habeat molem corporis. Addi etiam hic possent rationes Theologicæ sumptæ ex aliis principiis creditis, & naturaliter etiam cognitis, vt ex immortalitate animæ, ex simplicitate Dei, & similibus, quæ supponunt aliqua tractanda, & ideo melius ex dicendis constabunt.

17.  
3. Conclusio.

D. Thom.

Dico ergo tertio, Deum esse essentialiter viuentem, vnde cum viuere in viuentibus sit esse, necesse est, vt esse Dei, sit viuere substantialiter. Hanc assertionem tradit Diuus Thomas 1. part. quæst. 18. post doctrinam de scientia Dei. Videtur enim à notioribus nobis procedere, & ex operatione Dei vitam eius colligere. Re tamen vera pertinet ad hunc locum, quia viuere est prædicatum maximè essentialē, ideoque valde necessarium ad declarandum nobis, modo accommodato quid sit Deus. Estque assertio de fide. Nā in Scriptura diuina verus Deus maximè solet nomine Dei viuētis appellari, ad distinguendum illum à falsis Dijs. Vnde Daniel. capite ultimo. *Non colo Idola in vnu facta, sed Deum viuentem.* Et cum Rex illi dixisset, etiam Draconem, quem Babylonij adorabant vt Deum, esse viuentem: respondit Daniel, *Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus viuens, iste autem non est Deus viuēs.* Quod statim ostendi ex potestate interficiendi illum, significans Deum esse viuentem, non quomodo-cumque, sed altiori modo super omnia viuentia, id est, immortalī vita per essentiam. Et ideo Deus, non solum dicitur Viuens, sed etiam ipsa vita. Sic Christus, Ioan. 14. *Ego (inquit) sum via, veritas, & vita,* & cap. 5. dicitur Pater, *habere vitam in semetipso*, id est, non participatam, nec dependentem ab alio, vt exponunt ibi Augustin. Chrysost. Cyrill. & alij. Quod per aliquod additum interdum significatur: vt cum dicitur Apocalypf. 5. *Adorauerunt viuentem in sæcula sæculorum.* Ratio euidentis est, quia in entibus gradus viuentium est perfectior gradu non viuentium, vt videtur per se notum, sed Deus constitui debet essentialiter in perfectissimo gradu entium: ergo. Item Dei nomine intelligimus primam causam, & auctorem rerum omnium, est ergo Deus auctor vitæ,

Daniel.  
vlt.Ratio  
assertio-  
nis.

A

vt in Scriptura sapissimè nominatur, ergo est ipse maximè viuens.

Dices, viuere includere imperfectionem, nam dicuntur viuere, quæ se mouent, mouere autem se imperfectionis est, cum ergo substantialis vita sit principium operationis in seipso, non videtur posse in Deo inueniri. Respondeo, potius ex hoc principio probare Diuum Thomam, Deum maximè viuere, quia se maximè mouet, & omnia principia suæ operationis ad intra ex se, & intimè habet, sine adminiculo alicuius externi mouentis: vt late deducit in discursu totius q. 18. iam citatæ. Sed sciendum est, cum dicitur Deus mouere se, aut operari intra se, non intelligi cum imperfectionibus creaturarum, quales sunt, vel transitus ab vna operatione ad aliam, vel ab otio ad opus, vel cum distinctione inter operationem, & operantem. nihil enim horum in Dei vita inueniri potest, vt ex aliis diuinis perfectionibus (infra demonstrandis) manifestum est. Dicitur ergo operari intra se vitali modo, quia perfectionem illam actualem, quam habent viuentia creata dum vitaliter in seipsis operantur, cum efficientia ipsius operationis, hanc habet Deus totam sine illa imperfectione, per substantiam, & essentiam suam. Vnde substantialis vita Dei hoc differt à substantiali vita creaturæ, quod hæc videtur posita in duplici habitudine transcendentali ad operationem, scilicet, principij actiui operationis circa se, & simul etiam receptiui, Deus autem vita est substantialis absolutissimè, & simplicissimè, nimirum, vt per se, & suam essentiam habeat perfectam actualitatem, quā nos in operatione esse intelligimus. Dixi de hoc latius dicta disput. 30. Metaph. sect. 13.

B

C

D

E

Dico quartò, Deum essentialiter esse viuentem intellectuāli vita purissima. Hæc etiam assertio de fide est. Nam quod Deus habeat scientiam, fides docet, vt libro tertio videbimus: non est autem capax scientiæ, nisi qui est naturæ intellectualis. Ergo dum Scriptura docet Deum scientiam habere, eamque cum summa perfectione, (quam per altitudinem diuitiarum, sapientiæ, & scientiæ interdum declarat Paulus ad Romanos 11. interdum vero vocat Thesaurum sapientiæ, & scientiæ. Col. 2.) planè docet, Deum esse intellectualis naturæ. Nam siue scientia ipsa sit substantia, & natura Dei, siue non, quod infra videbimus, necesse est, vt ipsa scientia, vel sit ipsa natura, & substantia intelligentis, vel sit radicat (vt sic dicam) in natura intellectuali, quæ essentialiter talis sit. Hoc ergo prædicatum planè pertinet ad essentialē constitutionem (nostro modo loquendi) diuinæ essentiæ.

Potestque hæc assertio eadem ratione, qua præcedens, confirmari, tum quia spiritualis substantia præsertim in gradu perfectō, intellectualis est, ostensum est autem Deum esse spiritualem. Tum etiam quia cum Deus sit essentialiter viuens, debet etiam essentialiter esse in supremo gradu viuentium, hic autem gradus est intellectualis, vt est per se notum, ergo. Dicere tamen quis potest, illum gradum esse perfectissimum inter creatos, tamē Deum non esse in illo, sed in alio eminentiori. At hoc potest, & benè, & Catholicè, & malè etiam intelligi. Nam si sit sensus, Deum non esse naturæ intellectualis eo modo, quo sunt res creatæ, nec vniocè cum illis, sed analogicè, hoc verissimum est, Et ad hoc significandum dicunt interdum Patres, Deum esse supersapientem, & superintellectualem. Potestque explicari iuxta dicta in præcedenti puncto, quia Dei natura non est intellectualis, per modum principij

12.  
August.Respon-  
sum.13.  
Quarta  
conclusio.Rom. 11.  
Ioseph. 1.

14.

efficientis actus intelligendi à se distinctos, sed ut ipsa intellectio per essentiam. Si verò sit sensus, prædicatum hoc *intellectuale*, nullo modo posse de Deo propriè dici, nec formaliter in eo inueniri, sic omninò falsum est, quia eadem est ratio de prædicato illo, & de scientia, voluntate, & similibus. Item quia esse intellectuale in sua abstractione sumptum dicit perfectionem sine imperfectione, & sine vlla repugnantia cum quacumque alia maiori, vel æquali perfectione. Denique ad hoc confirmandum valet illud. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram.* Nam hoc maximè dictum est ratione intellectualis naturæ, quæ in Deo est, tamquam in supremo exemplari, homo verò, & Angeli illa participant, ut sentiunt Patres suprâ citati. Aliæ rationes, quæ ad hoc adduci possunt, tractatæ sunt in dicta disp. 30. Metaphys. sect. 14. & 15. Nec specialis difficultas hic occurrit.

Dico vltimò, ad complendam aliqualem descriptionem quidditatis Dei, addendum esse aliquid, quo denotetur peculiaris, singularis, & excellens modus, quo hæc omnia habet. Hoc quidem etiam continet doctrinam fidei, & per se satis euidentem, quia illa prædicata ex se communia sunt creaturis, vnde nisi amplius determinantur, non declarant naturam Dei, quam constat secundum fidem esse essentialiter diuersam ab omni natura creata. Hoc autem vltimam determinans hæc omnia ad propriam Dei naturam, potest variis modis explicari. Primò, ut hæc omnia prædicata, quæ in hoc capite numerauimus, determinet *ens illud per se necessarium*, quod primo, & secundo capite demonstrauimus esse Deum essentialiter, sic enim cum dicitur Deus Spiritus, viuens, intellectualis in singulis subintelligendum est quasi transcendentaliter includi particulam illam *a se, vel inrinfeca, & absolutam necessitate.*

Aliter ego hoc ipsum explicui dicta sect. 14. Metaphys. addendo particulam *per essentiam*, quæ declarat singularem modum habendi illam omnem perfectionem, ex vi solius essentia, id est, sine efficientia alterius, & sine efficientia intrinseca, seu adiectione alicuius accidentis. In omnibus autem his modis (si attentè considerentur) cum peruenimus ad concludendam descriptionem Dei, semper vltimur negatione, aliqua, hanc enim inuoluunt omnes illæ particulæ, ut iam suprâ declaratum est.

Aliter potest etiam illa determinatio fieri per quamdam comparisonem ad alias res, quæ talia prædicata participant aliquo modo, & sic dixi in dicta sectione 14. Deum esse viuentem intellectuall vita perfectissima. Tamen etiam hanc comparisonem sine aliqua negatione explicare non possumus. Sicut Anselm. in Protolog. dicit, *Deum esse aliquid, quo nihil maius excogitari potest*, hoc autem ipsum per duas negationes declarat in cap. 15. dicens. *Ergo Domine non solumes, quo maius excogitari nequit, sed es quiddam maius, quàm cogitari possit.* Quocirca, licet D. Thomas lect. 4. super cap. 7. Dionysij de diuin. nom. rectè distinguat modum cognoscendi Deum per negationes, vel comparisonem, & præstantiam: tamen hic posterior semper inuoluit negationem, per quam explicandus est, ut Anselmus fecit. Nam cum dicimus vitam intellectualem Dei esse perfectissimam, hoc superlatiuum explicare non possumus, nisi per negationem alterius viuents superioris, vel æqualis in talis vitæ perfectione. Et ita semper cognoscitur Deus per negationem. Propter quod dixit Dionys. cap. 2. & 7. de diuin. nomin. esse suprâ substantiam, & suprâ cognitionem. Sic etiam

capit. 1. & 5. de Myst. Theolog. dixit, cognitionem Dei per negationem esse perfectiorem, quia nimium efficitur magis propria Dei, nisi enim adiungatur negatio, semper quod, ut positiuum concipitur, commune est, si præcisè in positiuo sistatur. Nam per ordinem ad negationem etiam intelligimus perfectionem illam singularem in tali, & tali prædicato, esse in Deo positiuam, quamuis à nobis, ut talis est, non nisi per negationem possit explicari. Et hoc modo explicant Sancti, quid sit Deus, ut videre licet in Dionys. supra, & August. 5. de Trinitate cap. 1. & tract. 23. in Ioan.

#### CAPVT IV.

*Sane diuina essentia omninò simplex substantia, ita ut nullam substantialem compositionem admittat.*

**H**æc quæstio ex principiis supernaturalibus facile expediri potest, iuxta principia verò naturalia in disp. 30. Metaphys. latè tractata est. Dicimus ergo Diuinam naturam, substantiam esse omninò simplicem. Quod est de fide sub his terminis definitum in Concil. Lateranen. in cap. *Firmiter*, & *Damnatus* sæpe citatis. Et in Concil. Rhemen. contra Gilbertum Porretanum, ut infra in materia de Trinitate ostendemus. Ex Scriptura, & Patribus, non oportet nunc plura referre, præter ea, quæ inferius de attributis dicenda sunt, & quæ in sequenti discursu attingemus. Duobus enim modis potest hæc veritas declarari, quos attingi dicta disputatione 30. Metaphys. sectione 3. Vnus, & brevis est ex ipsa perfectione simplicitatis. Quamuis enim vera sit opinio Caietani, simplicitatem per se non addere rei perfectionem, quia in negatione consistit, ut ibidem dixi, tamen dubitari non potest, quin cæteris paribus, melius sit habere totam rei perfectionem in simplici entitate, quàm ex plurium adunatione. Simplicitas ergo ex se circumscribit modum essendi perfectiorem, ergo talis modus entitatis Deo tribuendus est, quia tribuendum est illi, quicquid est perfectius. Quod eo loco latius ostendimus, ac declarauimus.

Secundo probari hoc potest sistendo in negatione, quàm dicit simplicitas, & discurrendo per omnes modos compositionis substantialis, de qua sola nunc agimus, nam si ostenderimus nullum eorum cadere posse in Deum, satis probatum erit Deum esse substantiam omninò simplicem. Ad probandam autem inductionem illam satis erit discutere per omnes compositiones, quæ in substantiis creatis inueniuntur, nam nouam fingere, eamque Deo tribuere chimericum esset, & fictum, & ideo contenendum est. Præter quàm quod rationes, quibus excluduntur veræ compositiones, conuincunt nullam excogitari posse, quæ imperfectionem Deo repugnantem non includat.

Prima ergo compositio in substantiis inuenitur ex esse, & essentia, quæ suo modo etiam conuenit accidentibus. Et quamquam de modo compositionis huius in creaturis magna opinionum varietas sit, ut in disp. 31. Metaphys. diximus. Tamen in hoc omnes conueniunt, quod ad talem compositionem necessarium est, ut esse actualis existentia non conueniat essentia creatæ ex intrinseca quidditate sua, ita ut illam à se habeat, & non ab alio. Nā ubi essentia ex se habet esse, esse est de intrinseca quidditate eius, vnde nec cogitatione apprehendi potest, quod

15.  
Vltima  
cōclusio.

26.

27.

Anselm.

D. Thom.

Dionys.

1.

Cōclusio.

Concil.  
Lateran.  
Concil.  
Rhemen.  
Probat  
primo.

2.

Secunda  
probatio.

Explican-  
tur varæ  
composi-  
tiones.

3.

Prima.



compositionem cum illa faciat. Ita verò se habet esse ad essentiam Dei, ut ostendimus; & idè talis compositio in Deo locum non habet. Itaque compositio hæc secum affert ad minimum duas imperfectiones, una est, ut essentia ex se sit ens potentiale tantum. Alia est, ut in ratione entitatis actualis necessitudo pendeat ab alio dante illi esse. Quæ duo evidentissimè repugnant primo enti.

4.  
Secunda  
compositio.

Secunda compositio est ex natura, & supposito, quæ est communis omnibus substantiis creatis, & magis realis, quàm prior, ut in disp. 34. Metaphys. late tractatum est. A diuina autem substantia excluditur talis compositio, quia ut est esse omnino absolutum, essentialiter subsistit. Quia illud esse, quod essentialiter est sua natura, essentialiter etiam est esse subsistens quia est perfectissimum, & perfectius est esse subsistens, quàm non subsistens, ut per se notum est. Si autem comparatur illa absoluta Dei substantia ad relationem, iam consideratio illa pertinet ad mysterium Trinitatis, non ad unitatem Dei, sub qua ratione nunc de illo tractamus. Veritas autem Catholica est, etiam hoc modo essentiam non facere compositionem cum relationibus, quàm ex principiis fidei infra tractatu ultimo ostendemus. Nunc solum assero illam compositionem excludi posse duplici titulo. Primò ex quadam generali ratione, ob quam compositio repugnat Deo, scilicet, quia compositio supponit limitationem in extremis componentibus, sed hæc limitatio repugnat Deo, ergo. Maior declaratur, quia compositio supponit distinctionem in re, distinctio autem non est, nisi ob limitationem, vel oppositionem, ex quibus illa, quæ est per oppositionem extremorum, habet locum intra Deum, sed non est apta ad compositionem, quia opposita, ut sic, non uniuntur inter se, licet in vno tertio possint esse idem, ut infra de relationibus diuinis dicemus. Distinctio autem inter extrema non opposita, non habet locum intra Deum, quia talia extrema sunt limitata, ac proinde imperfecta. Alia ratio valde propria est, quia cum natura diuina sit essentialiter subsistens, non potest vniri personalitati distinctæ ab illa, & ita solum potest esse in persona sua, per identitatem cum illa, ut dicto loco latius dicemus. Vnde obiter intelligitur, in hoc puncto magis agendum esse supernaturali discursu, seu ex principiis creditis, quàm naturali, ut in disp. 30. Metaphys. sect. 4. dixi, ubi satis declaratum est, quantum in hoc valeat ratio naturalis.

5.  
Tertia compositio.

Tertia compositio realis esse solet in substantiis ex partibus integralibus. Et hæc solum inuenitur in substantiis corporeis, & quantis. Vnde cum supra ostensum sit, Deum non posse esse substantiam corpoream, satis constat, non posse habere compositionem hanc ex partibus integralibus. Accedit, quod hæc compositio (iuxta veriore doctrinam) supponit compositionem ex materia, & forma, quam in Deo non esse, statim ostendemus. Imò licet daremus substantiam non compositam ex essentiali potentia, & actu, sed simplicem, quoad negationem huius compositionis, posse esse compositam ex partibus ingredientibus, non posset talis modus substantiæ Deo attribui. Quia vel talis substantia esset capax extensionis quantitatis, vel non. Si primum dicatur, esset tota corporea, & ex hoc capite repugnaret Deo. Imò esset minus perfecta, quàm substantia hominis, quæ non est tota sic extensa, & corporea, sed formam habet spiritualement. Item talis substantia non posset esse intellectualis, ut in libris de Cælo ostensum est. Si verò fingatur substantia, habens partes

A integrantes, & non subiecta moli quantitatis, nec capax extensionis eius, sed solum habens ex se entitativam substantialium partium multiplicationem, hæc fictio chimerica est, & in se impossibilis, & plane inuoluens multas imperfectiones repugnantes Diuinitati, ut dicta disp. 30. Metaphys. sect. 4. n. 16. ostendi, quod hic repetere non est necesse. Præsertim, quia non legimus aliquem, vel gentilem, vel hæreticum, ita sensisse de Deo. Et ex principiis fidei certissimum est, hunc substantiæ modum esse repugnantem Diuinitati. Vnde Patres omnes tractantes de generatione Verbi diuini, ut euidentissimum supponunt, non potuisse Patrem communicare substantiam suam Filio, nisi communicando totam, quia substantia illa non habet partes.

B Quarta compositio est ex materia, & forma. Et hæc si intelligatur de materia nobis nota, inuoluit imperfectionem corporeæ molis, de qua satis dictum est. Si autem fingatur ex alio genere materiæ non subiectæ quantitati, nec capax eius, ac proinde spiritualis, & indiuisibilis quoad partes integrantes. Dicimus in primis, hoc genus materiæ substantialis, vel esse omnino impossibile, vel esse fictum sine fundamento, quia neque ex operatione colligi potest, neque ad operationem potest deferuire. Et alioqui talis substantia haberet imperfectionem potentiæ passivæ, & de se non haberet esse perfectum, sed dependens à forma, ut latius dicta sectione 4. à num. 8. ostendi.

C Ex hac ergo inductione aperte concluditur, substantiam Dei, esse entitatem simplicem quoad carentiam realis compositionis, ex quocumque genere partialium entitatum, seu actus, & potentiæ substantialis, in re ipsa distinctarum. Et generaliter confirmari potest ex illo principio, quod diuina substantia debet esse omnino necessaria, & ita ab intrinseco immutabilis substantialiter, ut ex vi sui esse implicet contradictionem non esse. At substantia realiter composita non potest esse talis. Quia, ut rectè dixit Nazian. orat. 2. de Theologia. *Eo ipso quod substantia coalescit ex multis, non repugnat dissolui.* Quamuis enim Philosophi doceant, Cæli substantiam esse incorruptibilem, licet composita sit ex materia, & forma, & Angelos esse incorruptibiles, etiam si compositi sint ex natura & supposito, & esse, & essentia. Nihilominus verissimum est, per se, & intrinsecè non repugnare illam compositionem dissolui, & Angelos annihilari, vel priuari sua personalitate, & materiam, ac formam cæli disrumpi, & partes integrales cæli diuidi: & in vniuersum idem mens concipit in omni re, quæ coalescit ex multis, nimirum quod ex parte subiecti non repugnet illa dissolutio.

D Video posse proteruè respondere, intelligi posse entitatem compositam, ita per se necessariam, ut & partes, & vnio earum habeat eandem necessitatem essendi ex se, & non ex causa extrinseca, & inde in earum dissolutione esse posse omnimodam impossibilitatem. Aliæ enim vniones quantumuis ex parte sua videantur perpetuæ, tamen quatenus pendent à causa extrinseca efficiente, eatenus non repugnat dissolui. At posita vnione per se necessaria sine causa efficiendi, compositum ex illa tam necessarium erit, sicut entitas omnino simplex. Quod si obijciatur, quia illa vnio necessario penderet à partibus componentibus, & consequenter etiam totum penderet ex illis, & vna pars ab alia, quia non posset esse sine illa, & consequenter vtramque a toto, sine quo esse non posset. Responderi posset hanc non esse propriam dependentiam, sed connexionem in-

6.  
Quarta  
compositio.

7.  
Substantia Dei  
est entitas  
simplex.

Nazian.

8.  
Effugiū.

Obiectio  
non occurrit.

trinsecam, & quasi formalem, sine vlla efficientia, ac proinde nihil illam obviare necessitati essendi. Sed in primis illam interna dependentia est magna imperfectio. Deinde intelligi non potest, quod pars illa saltem potentialis ex se habeat esse, quia necessitas essendi à se, formaliter dicit summam actualitatem, & perfectionem, ut ostensum est latè in dicta disput. 3. o. sect. 4. Vnde etiam repugnat, talem potentiam ex se habere unionem cum suo actu, sed necesse est, ut illam habeat, vel à causa extrinseca, & ita non repugnabit, per eandem causam dissolui, & separati: vel certè ab ipso actu se se vnienti sua virtute tali potentia, & sic ille erit causa prior, & erit Deus, & non tale compositum. Repugnat ergo Deum habere in sua substantia realè compositionem.

Hic verò occurrebat quæstio, an saltem possit Deus, habere compositionem rationis in substantia sua, qualis est illa, quæ est ex genere, & differentia. Verumtamen de hac quæstione nihil hic tractare decreui. Tum quia, quæ dixi in dicta disput. 3. o. sect. 4. à n. 28. vsque ad 35. videntur mihi sufficere. Tum etiam, quia pendet magis ex principiis Dialecticis, & Metaphysicis, quam ex Theologicis. Aduerto tamen, supernaturalem Theologiam admittere in Deo constitutionem aliquam per modum compositionis secundum rationem, ut tractando de constitutione personarum in Trinitate videbimus. Vnde etiam constat distinctionem, quæ tantum rationis est, non repugnare simplicitati Dei, ergo nec compositio per solam rationem ex suo genere illi repugnabit. Nam hæc duo mutuo sibi correspondent. Hinc ergo constat, compositionem ex genere, & differentia, si Deo repugnat, non repugnare solum ratione simplicitatis, quia non repugnat ex vi compositionis secundum rationem. Oportet ergo, ut repugnet ex aliis principiis pertinentibus ad talè modum compositionis, quæ philosophica tantum esse possunt.

In quo etiam aliud aduerto, scilicet, duobus modis posse tractari quæstionem illam. Primò de genere communi Deo, & creaturis, & differentia distinguente Deum à creaturis, ita ut descriptio data à nobis capite præcedenti, Deum esse substantiam viuientem intellectualè per essentiam, propriè censeatur constare ex genere, & differentia. Secundò potest tractari dicta quæstio, de Deo intra seipsum. Priori modo tractata est à nobis quæstio citato loco, sicut communiter tractatur. Et sic diximus, Deum non conuenire in genere aliquo cum creaturis, nec differre ab illis per differentiam propriam, & ita in se non constare genere, & differentia. Ratio autem sufficiens est pro priori parte, quia nihil est vniuersum Deo, & creaturis, ut in eadem Metaph. disput. 28. latius diximus. Pro altera verò parte ratio est, quia in Deo nulla est propria differentia, quæ non includat totam perfectionem essentialè Dei, quod est latè probandum in sequentibus, hoc autem est contra rationem differentia, ut ex Metaphysica etiam constat.

Alter verò quæstionis sensus non habet locum stando in sola ratione naturali, quia Deus, ut Deus est, multiplicari non potest, sed essentialiter est hic singularis Deus, & ideo concipi non potest vero conceptu communi, & vniuersali, quare non potest in eo esse genus, vel species in ordine ad Deum, vel plures Deos. Tamen supposito mysterio Trinitatis possunt dari conceptus communes secundum rationem tribus personis, non ut sunt Deus, sed ut sunt personæ, vel relationes, & hoc modo habet locum quæstio, an intra Deum sit compositio generis, & differentia, quam attingemus Tractates de Trinitate.

## CAPVT V.

*Sitne Deus ita simplex, ut in compositionem venire non possit.*

**N**on tractamus de compositione cum accidentibus, nam de hoc postea dicemus, ostendimusque in Deo non esse accidentia, ac subinde nec compositionem cum illis. Proponitur ergo hæc quæstio præcipuè propter infideles, qui dixerunt, Deum esse animam, aut formam mundi, ut retuli dicta disput. 3. o. sect. 4. n. 14. Vbi aliquos gentiles, & hæreticos citauimus. Quibus addi possunt Gnostici asserentes animarum substantias esse Dei naturam, quos secuti sunt Priscillianistæ dicentes, animam hominis esse eiusdem substantia, & naturæ, cuius est Deus, ut August. refert lib. de hæres. hæret. 6. & 70.

De huiusmodi autem errore dixit rectè Concil. Lateran. in cap. *Damianus*, damnans Almericum, *Non tam continere doctrinam hæreticam, quam insanam.* Leo autem Primus Epist. 9. t. aliàs 93. ad Toruium, cap. 5. agens specialiter contra Priscillianistas, vocat illam doctrinam *impiam, & ex Philosophorum quorundam, & Manicheorum opinione manantem, quæ Catholica fides damnat sciri, nullam tamen sublimem, tamque præcipuam esse facturam, cui Deus ipse natura sit, id est, Cuius Deus sit essentia, vel tota, vel essentialis pars, hoc enim totum propriè natura vocatur, ut ex Arist. habetur 2. Phys. & 5. Metaphys. August. verò supra vocat, *Talia dogmata fabulosissimis plena figmentis.* Sacra ergo doctrina huiusmodi fabulas detestatur. Quamuis enim in Scriptura non sint testimonia, quæ contra hos errores expressè, & in particulari loquantur, tamen in generali tam excelsum, & superiorem rebus omnibus creatis prædicat Deum, ut euidenter sit illam imperfectionem informandi corpora, vel componendi essentiam creatam Deo repugnare.*

Solet autem hic error hoc modo impugnari, quia si Deus esset forma corporis totum compositum esset perfectius Deo, quia totum melius est sua parte, sed constat, nihil posse esse perfectius Deo, ergo. Ad hanc verò rationem dici posset, compositum esse perfectius extensiuè, non intensiuè ipsa forma, quando forma est perfecta, & eminenter continet ipsam materiam. Sicut Christus, ut homo, non est perfectior intensiuè, quam Verbum, licet extensiuè dici possit perfectior. Contra hoc verò induci potest prima ratio Diui Thomæ, 1. part. quæst. 3. art. 8. Quia si Deus eminenter continet omnia, est causa efficiens omnium, non ergo potest esse forma, quia forma, & efficiens non coincidunt in idem numero.

Ut autem hæc veritas, & ratio eius euidentior fiat, & distinctius intelligatur doctrina fidei, notare oportet, duobus modis posse intelligi, Deum informare materiam, vel componere aliam substantiam: vno modo connaturaliter, alio modo liberaliter (ut sic dicam) ex gratia, & absoluta potentia. Sicut de vnione hypostatica dicimus, licet Deus connaturaliter nullius naturæ sit hypostasis, nihilominus ex gratia, & dignatione fieri potuisse. Hoc ergo est in fide certissimum, & in ratione euidentissimum, Deum non posse esse connaturalem formam, vel partem alicuius essentia. Hoc enim cõuincitur ex excellentia perfectionis: nã esse hoc modo partem substantia est magna imperfectio. Quia talis pars incompleta substantia est, quoniam ex sua natura ordinatur ad componendum aliud, at substantia incompleta, ut ipsum nomen præ se fert, imperfecta est, Deus autè esse debet optima, & perfectissima sub-

1. Sensus quæstionis aperitur. Error Deum animam vniuersi constitutum.

August.

2. Quid de hoc errore sentit Concil. Lateranense, & Leo Primus.

Arist. August.

3. Impugnatur hic error.

4. Bisariam intelligi potest Deum componere aliam substantiam.

stantia. Præterea substantia, quæ ex sua natura est pars, non habet statum connaturalem, nisi componendo aliud, & circumscribitur quodammodo, & comprehenditur in illo toto, cuius est pars, ita ut non sit extra illud, penderet etiam aliquo modo in suis operationibus ab illo toto, vel ab alia parte. Hæc autem omnia magnæ imperfectionis sunt. Præterea ad hoc est optima tertia ratio Diui Thomæ supra, quod nulla substantia, natura sua partialis potest esse primum ens, quia vel est ens potentiale, vel per participationem.

5. Denique ad hoc probandum est optima illa ratio quod totum est perfectius sua parte. Vnde si Deus esset forma connaturalis alicuius corporis, vel materiæ, aut potentiæ receptivæ, quacumque ratione illa fugatur, potius ipsum compositum esset Deus, quam talis forma. Interrogo enim, an altera pars componens sit ex se, vel ex Deo, si ex se, ex se etiam habebit perfectionem, quæ non esset in alia parte, nec formaliter, ut supponitur, nec eminenter, quia non potest ab illa fieri, cum sit tam ex se ens, sicut illa. Si autem dicatur, Deum esse quidem formam natura sua postulantem aliquam potentiam, quam informet, & nihilominus habere vim ad fabricandum sibi corpus, seu potentiam, cui uniat per propria etiam virtute, & ideo continere in se totam illam perfectionem eminenter, nec esse minus perfectum, quam ipsum compositum.

6. Contra hoc est, quia vel illa dimanatio, seu fabricatio proprii corporis est voluntaria, & libera, & sic posset simpliciter non esse, & Deus posset carere suo naturali corpore, & esse in præternaturali statu. Vel est naturalis, & necessaria operatio, & emanatio, & hoc est in primis contra perfectionem Dei, quod aliquid distinctum realiter ab ipso Deo, ut sic, ab eodem necessariò emanet. Esset etiam magna indigentia, non posse habere connaturalem statum, sine re distincta omnino, verè facta, ac fabricata. Et (quod caput est) intelligi non potest, quod substantia, quæ formaliter non esset substantia completa, eminenter contineat totam perfectionem substantiæ completæ, & omnino perfectæ. Quia in conceptu substantiæ completæ, ut sic, nulla involuitur imperfectio, nec repugnantia cum aliqua maiori perfectione, ergo si Deus ob suam perfectionem continet hanc perfectionem, debet continere illam formaliter, vel si formaliter non continet, multò minus poterit eminenter continere. Sic ergo fit, ut substantia sic componens aliam, non possit non esse minus perfectæ, quam compositum. Imò etiam hinc sequitur, in huiusmodi compositione, nunquam posse unam partem habere effectivè suum esse ab alia, quod aliàs dixit Diuus Thomas formale principium, & efficiens non coincidere in idem numero.

D. Thom.

7. At verò de communicatione voluntaria, non ex indigentia, sed ex dignatione, dubitari potest, an sit de fide, & an sit etiam evidens, Deum non posse uniri alicui, vel corpori, vel rei, ut partem formalem. Sed quia hoc non tam pertinet ad substantiam Dei explicandam, quod nunc agimus, quam ad explicanda opera Dei possibilia, vel facta: ideo quæstio illa omittenda est in materiam de Incarnatione, ubi ex professo tractatur. Et breuiter dicendum est, Deum de facto non esse formam alicuius corporis, nec alicuius rei, secundum propriam rationem formæ. Nam quod Verbum non fuerit factum propria forma humanitatis per Incarnationem, vera fides docet, ut 1. tom. 3. part. disp. 7. sect. 2. & disp. 15.

A. sect. 2. dixi. Quod verò non sit propria forma alicuius alterius corporis contra dictos errores ostendunt citati Patres. Et constat tum à fortiori ex Christi humanitate, quia in nulla re creata, tam intime est Deus sicut in illa natura, tum etiam quia nulla res creata est substantialiter unita Deo (extra Christi humanitatē) aliàs, vel unam naturam, vel unam personam faceret cum Deo, utrumque autem contra fidem est. Tum denique, quia non est tribuendum Deo, quod ipse non revelavit in re tam aliena, & extranea à natura, & substantia eius.

B. Addendum subinde est, fieri nullo modo posse, ut Deus in compositionem alicuius veniat, extra unionem hypostaticam. Hanc generalem regulam (omissa pro nunc exceptione) censo valde consentaneam doctrinæ fidei, & evidenti demonstratione ostendi posse. Duobus enim modis potest intelligi Deus substantialiter uniri creaturæ, scilicet, per modum materiæ, seu potentiæ receptivæ, vel per modum formæ, & actus, seclusa enim unione hypostatica, alius modus cogitari non potest. At per modum materiæ, seu potentiæ receptivæ uniri non potest, quia est imperfectissimus modus unionis, & quia cum Deus sit actus purissimus, non est in eo potentia receptiva. Vnde antiqua quædam sententia, quod Deus sit materia rerum omnium, quam D. Thom. refert dicta q. 3. art. 8. & tribuit cuidam David de Dinado, *stultissima* ab eodem Doctore sancto vocatur, & manifestam continens falsitatem. Quod ex altero membro à fortiori confirmabitur. Quod ergo nec per modum substantialis formæ possit Deus uniri naturæ creatæ. Probatur primò, quia nulla substantia completa in natura sua potest esse forma alterius, verè informans, sed Deus est substantia completissima in sua natura, ut ostensum est, ergo. Secundò, quia si Deus non est forma connaturalis, ut fieret forma deberet mutari, quia forma separata non unitur materiæ, nisi per aliquam sui mutationem. Tertiò, quia forma substantialis constituit rei essentiam, repugnat autem, Deum formaliter constituere novam aliquam, & temporalem essentiam, quæ possit esse, & non esse, esset enim creata essentia, quam constitui ex increata forma inintelligibile est.

C. Nullo ergo modo potest Deus uniri substantialiter rei creatæ, quia præter modos compositionis iam exclusos solum superest, aut compositio ex esse, & essentia, aut ex natura, & supposito. De priori ergo censo impossibile, inter diuinum esse, & naturam creatam intercedere talem compositionem, quia nulla res potest existere per formalem actum realiter à se distinctum. Nō defuerunt autem multi Scholastici, qui oppositum dixerunt, illi verò putarunt, illam unionem non esse aliam præter hypostaticam, vel necessario esse cum illa coniunctam, sed decepti sunt, ut in primo tomo de Incarnatione tractavi, ubi hoc habet locum ad q. 17. D. Thom.

D. De unione verò hypostatica fit exceptio, propter mysterium Incarnationis, quod sine reali compositione factum non est, ut in eodem primo tomo disp. 7. est ostensum. Ratio autem exceptionis (supposita veritate mysterij, & doctrina fidei) reddi potest. Quia sola unio hypostatica non supponit imperfectionem ex parte suppositi, ad quod fit, nec secum affert illi aliquam imperfectionem. Primum patet, quia hæc unio optime fit in supposito, quod sit substantia completa, & integra, imò ad illam unionem tale suppositum maximè necessariū est. Secundū patet, quia fit sine mutatione Dei ipsius per unionem alterius ad ipsum. Et ideo hæc unio potest fieri ad Deum

8. Deus uniri nequit extra quā hypostaticè.

D. Thom.

9. Deus uniri nequit substantialiter rei creatæ.

10. Quam ob rem Deus uniri possit hypostaticè, & nō aliter.

1. Tom. de incarn.

ex parte personæ, seu substantiæ, non verò ex parte naturæ, quia natura diuina non potest alteri, seu extraneæ hypostasi vniri, quia id fieri non posset si ne illius mutatione, & aliis imperfectionibus, sed de hac re latius in proprio loco dictum est.

## CAPVT VI.

### De diuina vnitate.

**1.** **Q**uoniam transcendentalia prædicata cum ente conuertuntur, & re ipsa nihil aliud dicunt, quam ipsam rei entitatem sub aliqua negatione, vel connotatione à nobis conceptam, ideo Theologi omnes, post explicatam Dei essentiam, seu entitatem, solent de his transcendentibus prædicatis, prout Deo accommodari possunt, disputare, & hac occasione de his transcendentibus absolutè, & in tota sua habitudine tractant. Quia verò illud negotium proprium est Theologiæ naturalis, ad eam illud remittimus, illud enim in disputationibus Metaphysicis pro capiti nostro peregrinamus. De his ergo transcendentibus solum prout ad Deum pertinent, & in fide fundantur, in hoc, & duobus sequentibus capitulis dicemus. Nam ex quinque transcendentibus, quæ ultra ens solent numerari, *Res*, & *Aliquid*, nulla indigent declaratione, & ita nunc D. Thom. in quæstionibus primæ partis, nec Theologi in 1. de illis disputationem aliquam instituunt, quia re vera sunt ferè synonyma cum ente, & non dicunt rationem formalem ab illo, & à cæteris transcendentibus omnibus distinctam, vt disput. 3. Metaphys. sectione 2. latius dictum est. Vbi propterea conclusimus, tria tantum numerari propriè transcendentia, quæ respectu entis se habent ad modum passionum eius, quarum prima est Vnitas, secunda Veritas, tertia Bonitas, de his ergo eodem ordine dicemus, eas ad Deum applicando. Quod etiam possumus facili negotio expedire, quia in secundo tomo Metaphysicæ omnia, quæ in hac parte de Deo naturaliter cognosci possunt, copiose disputauimus.

D. Thom.

2. Duplici-  
ter vnum  
de Deo  
prædica-  
tur.

Igitur circa *vnum* aduertendum est, in duplici sensu posse de Deo prædicari, scilicet, aut affirmatiuè tantum, aut exclusiuè. Priori enim modo de quolibet ente affirmamus esse vnum, etiam si multa similia entia existant, quia esse vnum in hac significatione, non negat esse alia similia, sed negat diuisionem in ipsa re, quæ vna dicitur, & ponit distinctionem, seu diuisionem ab aliis, At verò posteriori modo, vnum excludit consortium aliorum similium, sicut sol dicitur esse vnus, &c. Priori ergo modo per se notum est, Deum esse vnum, ea ratione, quæ est ens, quia in se indiuisus est, aliàs non esset ens, sed entia. Et ab aliis necessariò est distinctus, quia est proprium, & particulare ens, aliàs & omnia essent Deus, & Deus esset lapis, ignis, & aliæ res creatæ, si Deus non esset ens distinctum ab illis. Imò addit D. Thom. 1 p. q. 11. art. 4. Deum esse maximè vnū, quod etiam est euidentissimum ex dictis, quia est in se maximè simplex, ideoque summam indiuisiōem in se habet, & a rebus creatis infinitè distat, ideoque ab illis maximè diuisus, seu distinctus est, secundum entitatem suam. Præter quod (vt Eugub. refert lib. 3. de Peren. Philosophia, cap. 7.) antiqui etiam philosophi vocabant Deum *ipsum vnum*. Quomodo autem cum hac summa vnitate stet Trinitas personarum, vt verè stat, dicemus infra in proprio tractatu. Hæc enim Dei vnitas non secundum personas, sed secundum essentiam consideratur, quæ in omni-

D. Thom.

Eugub.

**A** bus personis vna est, & cum eis identitatem habet maximam. Ex quo etiam intelligitur prædicatum hoc addere Diuinæ essentiae, præter negationem quandam, vel ad summum relationem identitatis ad se ipsum, quæ rationis est.

Vtèrius verò addendum est, Deum esse vnum etiam exclusiuè, quia præter illum nullus est verus Deus, nec esse potest. Circa quam veritatè errarunt olim omnes Idolorum cultores, & gentes, quæ Deos plures esse crediderunt, quia non concipiebant verum Deum, nec primam causam, & principium omnium. Nec defuerunt hæretici, qui pluralitatè etiam Deorum introduxerunt, qui videntur posse ad duo capita reduci. Quidam posuerunt, duos Deos, non tamen æquales omnino, sed vnum bonum, & alium malum, vtrumque verò faciebant primum principium aliquarum rerum, vel spiritualium, vel corporalium, vel bonorum vel malorum operum, isti fuerunt Manichæi, & Cerdoniani: contra quos disputandum est tractando de Deo, vt est causa rerum, & interim videri possunt dicta in 1. tomo Metaphys. disp. 20. Alij hæretici introduxerunt plures Deos occasione mysterij Trinitatis, multiplicando diuinas naturas in tribus personis. Et quidem Arius, & alij, qui naturas illas inæquales posuerunt, non errabant circa vnitatem Dei, sed circa Trinitatem personarum, quia in rigore solam illam, quæ supremam habet naturam, ponebant esse verum Deum. Propriè ergo errarunt in hoc articulo, qui naturas distinguebant in personis, cum æqualitate naturarum inter se, vt infra, lib. 4. de Trinitate in principio referemus, vbi contra hos omnes differemus.

Est ergo veritas Catholica; Diuinam naturam veram, & per essentiam multiplicari non posse, ideoque vnum tantum esse Deum. Quam veritatem tam apertè, & frequenter repetit Scriptura, vt particularia testimonia referre non videatur necessariam. Illa verò sunt præcipua, vbi non solum Deus vnus dicitur, sed etiam expressè omnis alius excluditur. Deut. 4. *Dominus ipse est Deus, & non est alius præter eum*, 1. Reg. 2. *Non est sanctus, vt est Dominus, nec enim est alius extra te*. Psal. 17. *Quis Deus præter Deum nostrum?* Et Psal. 85. *Tu es Deus solus*. Sap. 12. *Non est alius, quàm tu*. Vnde quod Deut. 6. dicitur, *Dominus Deus tuus, Deus vnus est*, bene à quodā scriba, Christo Domino annuente, explicatum est. Mar. 12. *Quia vnus est Deus, & nō est alius præter eū*. Et subdit Euāgelista, *Videns Iesus, quod sapienter respondisset dixit illi, &c.*

Vnde eleganter Dionys. cap. 2. de Diui. nom. dixit. *In omnibus ferè sacris libris aduertimus, Diuinitatem sanctè prædicari, vt singularem quidem, & vnicam, ob simplicitatem atque vnitatem excellentis illius indiuidui, ex quo veluti vniuersa vnitate in vnum tendimus*. Et Damasc. lib. 1. cap. 5. dixit, *Apud eos, qui Scripturis credunt, Deum esse vnum extra controuersiam est*. Quare necessarium non est, Patres referre. Ex profellō verò pro hac veritate contra Paganos disputarunt Iustinus lib. de Monarch. Et ora. Parænet. ad gentes: Athanas. otat. contra Idola. Tertull. in Apol. aduersus gentes. Cyprianus de Idolorum vanitat. Arnob. lib. 2. contra gentiles. Lactan. lib. 1. diuin. Inst. & Augustinus lib. 4. de Trinitate, & contra hæreticos Trinitas Patres omnes disputantes de Trinitate, hoc in primis iaciunt fundamentum, vt Augustinus notauit lib. 1. de Trinitate & suo loco dicemus.

Ratione naturali, seu Metaphysica, probauimus hanc veritatem in disputatione 30. Metaphysicæ, sect. 10. innecta disputatione 29. sectione 2. & 3. Cuius summa est, quia nec possunt dari duo entia,

3. Vnum enī  
excludit  
de Deo di-  
cunt.

4. Deū esse  
vnum fi-  
des do-  
cet.

Deut. 4.  
1. Reg. 2.  
Isal. 17.  
Psal. 85.  
Sap. 12.  
Deut. 6.

Marc. 12.

5. Probat  
etiam au-  
thoritatem.  
Dionys.  
Damasc.

Iustinus.  
Athanas.  
Tertull.  
Cypri.  
Arnob.  
Lactan.  
August.

6. Ratione  
præterea  
compro-  
batur.



prima, quæ à se sint, sine productione, nec possunt dari duo entia, quorum vnum ab alio procedat distinctum in natura, & essentia, quæ sint æqualia in perfectione naturæ. Nam ex his principiis euidenter concluditur, Deum non posse esse, nisi vnum. Quia debet esse ens necessarium, & summum, ita ut non possit habere superiorem: nam si habet superiorem, & factorem, iam non erit Deus, sed coler illum tamquam Deum, à quo fuerit factus. Quam rationem ex effectibus, & supremo dominio veri Dei in omnia, latè dicto loco confirmauimus, præsertim disput. 29. Potestque discursus ibi factus ad causalitatem finalem applicari, nam ex ratione ultimi finis rectè colligitur, tantum esse posse vnum ultimum finem, quia impossibile est duobus dominis seruire, tamquam supremis dominis, nec in duos terminos tendere tamquam ultimos. Deus autem est ultimus finis rerum omnium, & præsertim hominum, & intellectualium rerum, ideòque, A, & Ω, principium, & finis dicitur Apocalypsis ultimo. Est ergo vnus tantum Deus altissimus, qui omnia propter semetipsum operatus est, ut dicitur Prouerb. 16. Atque huc spectat, quod Deus talis esse debet, ut super omnia diligere debeat, at non potest diligere super omnia, nisi vnus tantum sit. Nam si sint duo, vel ambo æquè diligendi sunt, & sic neuter super omnia, vel non æquè diliguntur, & sic solus ille Deus erit, qui est super omnia diligendus. Ideòque scriba ille, qui cum Christo loquebatur Mar. 12. ad confitendum primum præceptum, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, rectè præmisit, non esse nisi vnum Deum.

Neque in hac veritate occurrit difficultas, præter eas, quæ ad mysterium Trinitatis spectant, de quibus suo loco dicemus. Circa rationes autem, quibus ipsa veritas probatur, disputari posset, an sint demonstrationes, & quàm sit certum, veritatem hanc demonstrari lumine naturali. Sed in hoc ferè eandem certitudinem censeo esse, quæ de existentia Dei. Et ita sentiunt grauiiores Theologi cum eadem certitudine, D. Thom. 1. p. q. 11. art. 3. Et 1. contra gentes, cap. 42. Et in 1. dist. 2. vbi Scot. Dur. & alij. Mar. 1. q. 5. Alens. 1. p. q. 13. Vnde, præcipuos philosophos hanc veritatem cognouisse ostendunt Patres suprà citati. Et Cyrillus 1. contra Iulianum, cap. 9. Euseb. lib. 11. de præpar. cap. 9.

## CAPVT VII.

## De veritate Diuini esse.

**V**erum, ut suprà dixi, & Diuus Thomas fatetur 1. p. q. 16. art. 4. prius est saltem ratione formali, quàm bonum, & ideò ordinem ipsius rei attendentes, prius de veritate dicemus, licet D. Tho. alia ratione adductus ordinem commutauerit. Solet autem distinguere veritas in veritatem rei, quæ in essendo dicitur, & veritatem cognitionis, quibus addi potest veritas locutionis, vel scriptionis, vel cuiuscunque similis significationis ad placitum, ac denique veritas voluntatis, quam moralem possumus appellare, & harum omnium veritatum est aliqua mentio in Scriptura, ut statim dicam.

Hic ergo non est sermo de veritate morali, quæ in nobis significat virtutem quamdam, qua inclinatur ad loquendum semper verum. Cui proportionale attributum in voluntate diuina respondet, ut infrà dicemus, quo non solum inclinatur, sed etiam quoad specificationem determinatur ad dicendum verum, ita ut si loqui vult, non nisi verum dicere

possit. Vnde etiam prima veritas in dicendo nominatur, & sub ea ratione obiectum fidei nostræ esse creditur. Et ab hoc attributo intelligo nominari Deum in Scriptura Deum veritatis Psalm. 39. *Redemisti me Domine Deus veritatis*, id est, qui mentiri non potes. Sic etiam Ioan. 14. & 15. vocat Christus Spiritum sanctum, *Spiruum veritatis*, id est, doctorem infallibilem veritatis.

Quocirca hæc veritas moralis supponit veritatem loquutionis, quæ illius obiectum est. De qua etiam hic non est sermo, sed tractando de fide, de locutione Dei certa, & infallibili consequenter agitur. Non est enim dubium, quin hæc veritas etiam in Deo sit, vel potius à Deo sit, quia est in verbo externo eius. Et ideò tale verbum appellari solet in Scriptura verbum veritatis ad Ephes. 1. *Cum suscepisti verbum veritatis*. Et quia hæc veritas verbi Dei est maxima, ideò solet nomine absoluto veritatis appellari ad Galatas 5. *Quis vos impediuit obedire veritati*? Psalm. 88. *Neque nocebo in veritate mea*. Et sic etiam intelligi potest id Ioannis 19. *Veni, ut testimonium perhibeam veritati*.

Ad utramque autem ex his veritatibus necessariò supponi debet veritas in cognoscendo, quia nemo potest ex propria voluntate, & intentione vera loqui, nisi ea cognoscat, in cognitione igitur, seu mente Dei, certa, & infallibilis residet veritas. Sed eius consideratio ad materiam de scientia Dei spectat, quam summatim in libro tertio huius tractatus comprehendemus. Quid autem sit hæc veritas in cognoscendo (in reliquis enim nihil est difficultatis) generatim tractauimus in Metaphysica disputatione 8. per sex primas sectiones, quæ diuinæ cognitioni, ac menti facillè applicari possunt, ut ibi breuiter fecimus sect. 5. in fine.

De veritate igitur rei, quæ transcendentalis dici solet, hic agimus. Et quod ad fidei doctrinam pertinet, certum est, esse Deum verum Deum, ac proinde habere veritatem essentialem in essendo, quidquid tandem illa veritas sit. Hoc patet, quia sæpè in Scriptura appellatur Deus verus, ut distinguatur à falsis Diis, sic dixit Christus Ioannis 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscat te solum Deum verum*. Et Paulus primo ad Thessal. 1. *Conuersi estis à simulacris seruire Deo vivo, & vero*, Et primo Ioan. 5. *Hic est verus Deus*. Ierem. 2. *Opus artificum vniuersa hæc, Dominus autem Deus verus est, ipse Deus viuens, & Rex sempiternus*. Sicut ergo ex fide confitendum est, hunc esse verum Deum, verum spiritum, veram substantiam, verum ens, ita confitendum est in illo esse veritatem illam, à qua talis denominatio sumitur.

Deinde censeo certum, veritatem hanc ita conuenire Deo in re ipsa, ut non pendeat ex aliquo intellectu creato, neque ex operatione eius. Patet, quia licet nullus esset intellectus creatus, Deus esset verus Deus, ergo haberet id, vnde talem denominationem suscipit, ergo haberet veritatem in suo esse, nam ab illa denominatur verus Deus. Primum antecedens videtur per se euidenter, quia Deus tam à se necessariò, ac essentialiter est verum ens, & Deus verus, quàm necessariò est ens, & Deus, non habet ergo hanc veritatem depèdenter ab intellectu creato, vel operatione eius. Vnde etiam concludo, hanc veritatem non consistere in relatione rationis, nec illam propriè postulare, nec in denominatione extrinseca ab aliquo actu intellectus creati, nam talis relatio, vel denominatio omnino pendet à tali operatione.

Vlteriùs verò adiungo veritatem hæc formaliter

Psal. 39.

Ioan. 14. &amp; 15.

3. Veritas moralis veritatem locutionis supponit.

Ephes. 1.

Galat. 5. Psal. 88. Ioan. 19.

4. Veritas moralis &amp; locutionis veritatem cognitionis supponit.

5. De veritate rei hic agitur.

Ioan. 17.

1. Thess. 1. 1. Ioan. 5. Ierem. 2.

6. Veritas hæc Deo inest absque aliqua depèdencia ab intellectu creato, vel operatione.

Nō constituitur in relatione rationis, aut extrinseca denominatione ab actu intellectus creati.

7.

non

Apocal. ult.

Prou. 16.

Marc. 12.

7.

D. Thom. Scotus. Durand. Marfil.

Cyrillus. Euseb.

1. Verum prius est bono, saltem ratione. Veritas quotumplex sit.

2. Veritas moralis in decisione hac locum non habet.

Non consistit etiā in denominatione a cognitione vera, quā Deus de se habet.

non consistere in sola denominatione a cognitione vera, quam Deus habet de se, quamuis non sit sine aliqua connotatione illius per modum termini virtualis, vel fundamentalis habitudinis, quam veritas in essendo intelligitur addere supra ens, quam proportionaliter addit veritas essendi Dei ad ipsum esse Dei. Prior pars declaratur, quia licet non possit esse verus Deus, quin se verū Deum esse cognoscat, quia hæc ipsa cognitio pertinet ad essentiam, & substantiam veri Dei, vt infra ostendemus, tamen formaliter ac præcisè loquendo, non idè hoc ens est verus Deus, quia videt se esse verum Deum. Sed è conuerso idè videt se esse verum Deum, quia re ipsa verus Deus est, ergo propriè, & formaliter non denominatur Deus verus Deus à veritate cognitionis, quam de se habet, sed potiùs veritas hæc in essendo secundum rationem supponitur ad cognitionem illam. Rationes perspicuæ sunt, assumptum verò patet, quia illa cognitio est purè speculatiua, ergo non dat obiecto veritatem suam realem, sed solum intuetur illam, ergo supponit illam, Deus ergo ex se, & ex natura sua habet quod sit verus Deus, non ex eo, quod vt talis cognoscitur, vel cognosci potest à se, vel ab alio.

8. Doctrina quadā vt vera ex Met. supponitur.

Vt autem altera pars intelligatur, oportet ex Metaphysica supponere, quid addat verum transcendens supra ens, quod hac occasione hic solent tractare Theologi. Ego verò id latè disserui in disputatione 8. Metaphysicæ, sect. 7. & idè hic solum suppono, verum supra ens nihil reale intrinsecum addere, sed solum dicere entitatem rei cum quodam modo peculiari concipiendi illam, qui potest dici esse cum quadam reflexione supra cognitionem rei, seu cum quadam connotatione cognitionis. Appellatur enim aliquid simpliciter ens, vel tale ens, verbi gratia, aurum ab entitate, seu natura reali auri quam habet, appellatur autem verum aurum, per quandam reflexionem ad cognitionem, quia nimirum est tale aurum, vt si concipiatur tamquam aurum, cognitio illa sit vera, & conformitatem habens cum obiecto suo. Nec verò propterea putandum est, vocari aurum verum aurum per denominationem extrinsecam à tali cognitione, sed ab entitate auri, quam in se habet, quatenus fundare potest illam cognitionem, & veritatem eius, & quia nos non possumus illud fundamentum explicare, nisi per habitudinem ad veram cognitionem, & iudicium de re, idè dicimus, veritatem rei connotare aliquo modo illam cognitionem, directè verò, & in se non esse aliquid præter entitatem rei.

9. Hanc ergo doctrinam, hic vt veram supponimus, neque eam ampliùs probamus, quia præter quam quod dicto loco probata est, sufficit, quod per se est intelligibilis, & quocumque alio modo vix potest expediri, quid veritas in essendo sit. Hac ergo doctrina supposita, constat, multò magis idem sentiendum esse de Deo, vt est verus Deus, non potest enim veritas hæc addere Deo rationem aliquam entis realem, siue absolutam, siue respectiuam, vt per se notum est, nec debet poni in sola relatione rationis conficta, vel extrinseca denominatione, vt ostensum est, neque est omnino synonymū, dicere Deum, & verum Deum, sed aliquis distinctus conceptus per illas voces explicatur, ergo addit saltem illam connotationem, & quasi reflexionem conformitatis ad conceptum, & iudicium veri Dei. Cūque Deus intra se habeat perfectissimum iudicium de se ipso, & omnia alia, extrinseca illi sint, & accidentaliter, seu non necessariò sint, rectè per dictam ha-

A bitudinem ad suammet cognitionem, hæc veritas explicatur. Ex qua etiam consequenter habet, vt sit fundamentum omnis veri conceptus, qui de Deo formari potest.

Atque hunc tandem concludit D. Thomas dicta q. 16. art. 6. Deum non solum habere veritatem in essendo, sed esse ipsammet veritatem summam, & maximam, quia & est suū esse, & in illo habet summam necessitatem essendi, & ex hoc capite habet firmum fundamentum illius conformitatis, quam connotat veritas entis, & aliunde est etiam sua cognitio, & sua essentia est suum intelligere. Vnde, dum ipse Deus conformabilis est, vel conformitatem habet per modum obiecti cum supremo iudicio vero de Deo: non alteri, sed sibi ipsi conformatur, estque illa conformitas essentialis ipsi Deo, quia est per summam identitatem, & simplicitatem. Ideoque & est sua veritas, & est summa, ac maxima veritas, quæ concipi, aut cogitari potest, atque ita intelligit D. Thomas supra, Christum de se dixisse. *Ego sum via, veritas, & vita.* Et 1. Ioan. 5. *Spiritus est qui testificatur, quia Christus est veritas.* Idem cum proportionē dici potest de veritate in cognoscendo, præsertim si diuinam cognitionem ad suum primarium obiectum, qui est ipsemet Deus, comparemus: Sic enim non solum habet conformitatem cum obiecto suo, sed etiam est ipsamet essentia eius, & idè est summa, & maxima veritas. At respectu secundariorum obiectorum, licet non habeat Deus tantam identitatem cum illis, prout in se sunt, nihilominus etiam respectu illorum est prima, & maximè veritas, quia illa omnia in se, & per se continet, & ex infinita vi intelligendi illa per sese cognoscit, prout in se sunt, cum summa euidencia, & claritate, quam ex se habet. Atque adeò cum summa necessitate habet conformitatem cum illis, & ex vi sui infiniti luminis. Ideoque sub omni consideratione est prima, & summa veritas, præter quam quod est fons totius vnitatis, sicut & omnis entis. Neque in his omnibus difficultas alicuius momenti occurrit: cetera verò, quæ generalia & metaphysica sunt, in loco allegato sunt dicta.

10. Nō solum habet Deus veritatem in essendo, sed est ipsa summa veritas.

1. Ioan. 5.

## CAPVT VIII.

### De Bonitate Diuini esse.

Variis modis solent res bonæ denominari & omnibus illis secundum generales, & formales rationes earum, seu quatenus ad perfectionem spectant, & excludunt imperfectionem. Deus bonus est, altiori modo, & maiori excellentia, quam res vlla creata possit bona vocari. Quæ doctrina rectè intellecta Catholica, vt opinor, est, & omnino certa, vt constabit ex his, quæ diuina Scriptura de diuina bonitate tradit, quod fiet distinctius descendendo ad singulas denominationes.

Primò igitur dicitur res bona, quia in suo esse perfecta est, id est, quia habet omnia, quæ ad complementum sui esse requiruntur. Iuxta descriptionem Aristotelis 5. Metaphysicæ, dicentis, *Perfectum esse, cui nihil dest.* Et hoc modo est euidens ratione naturali, Deum esse bonum, & perfectum, vt in Metaphysica, disputatione 30. sectione prima ostendimus, & statim probabitur ex Scripturis, & ex principiis fidei iam positis euidenter colligitur. Ostensum est enim, Deum esse ens necessarium, & suum esse simplicissimum, ac denique esse eadem necessitate verum Deum, habet ergo necessariò totum

1. Multipliter deus bonus appellatur.

2. In primis res bona nuncupatur quia perfecta. Arist.



id, quod in re ipsa necessarium est ad verum esse per essentiam, nec potest illa perfectione priuari, quia necessarii est, nec parte eius, quia partes non habet, nec augeri potest, nec minui. Ergo necessario est perfectum ens, & perfectus Deus.

Addendum præterea est, Deum in hoc genere bonitatis esse singulari modo bonum, ratione cuius singularitatis, & excellentiæ per antonomasiam dicitur bonus, & solus bonus. Hoc probat illud Matt. 19 & Luc. 18. *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Item hac de causa dicitur in Scriptura, Deum non habere, similem, Isai. 44. *Quis similis mei?* Et capit. 46. *Cui assimilastis me? & adqueastis me, & fecistis similem.* Psalm. 34. *Domine quis similis tui?* Hac etiam ratione sæpe in Scriptura vocatur Deus, *Altissimus*, &c. Hæc autem singularis excellentia Dei consistit in hoc, quod ipse solus habet, quod sit bonus per essentiam, ut docet D. Thom. dict. artic. 3. Quod explicat distinguendo in creaturis tres gradus perfectionis entitativæ, superadditæ per accidentia, & consummatæ per consequentiam ultimi finis, quas omnes habet Deus per essentiam suam, & non aliqua creatura.

Paret discutendo per singulas. Nam Deus cum sit suum esse essentialiter habet perfectionem suæ entitatis, quod non est in aliqua creatura, quia nulla est suum esse. Quæ differentia aliquibus videtur difficilis, quia etiam creatura habet perfectionem essentialem per suam essentiam, & licet non semper actu existat, tamen semper est verum dicere, esse essentialiter bonam, nam sicut hæc propositio est æternæ veritatis, *homo est risibilis*, ita & hæc, *ens est bonum*, Deo est tantæ perfectionis essentialis. Sed quidquid sit de quæst. Metaphys. an essentia, dum non existunt, possint simpliciter dici bonæ, quam in Metaphys. disput. 10. tractauimus: in præsentī differentia intenta, & clara est, quod bonitas Dei essentialiter habet, ut sit actualis, & realis bonitas, & hoc modo habet illam Deus ex vi suæ essentia, & non aliunde, creaturæ verò nō habent illam hoc modo, sed oportet, ut ab alio illam recipiant, nā, & ipsammet essentiam actu non habent à se, nisi ab alio illam recipiāt.

Quocirca licet demus illam propositionem, *Essentia creaturæ est bona*, esse perpetuæ veritatis, si copula abstrahat ab actuali existentia ut in rigore potest: nihilominus verum non est, bonitatem essentialem creaturæ esse æternam, aut esse simpliciter ex vi suæ essentia, sicut verè dicitur de bonitate diuinæ essentia, & idè singulari modo dicitur, & est bona per essentiam. Postquam autem creatura producta est, & existentiam habet, nemo dubitare potest, quin essentiam in se, & per se habeat aliquam bonitatem, scilicet essentialem. Quia vel non est res distincta à sua existentia, vel licet sit, (quod non credimus) nihilominus entitas essentia actu existens aliquid est, & perfectionem essentialem habet per se ipsam, secundum quam distinguitur ab alia essentia creata, & magis, vel minus perfecta est, quàm illa. Omnis item talis essentia est natura à Deo creata, ergo & bona, nam *omnis creatura bona est*, 1. ad Timoth. 4. & *omnis natura creata, ut sic est participatio diuinæ naturæ, & bonitatis eius*, ut Augustinus docet contra Manichæos lib. de Natur. boni, cap. 1. Non potest igitur hoc in dubium vocari, nec Diuus Thomas contrarium docere voluit, sed solum essentiam creatam non habere ex se hanc ipsam bonitatem actualiter, sed ex Deo.

Præterea quoad bonitatem, quæ solet creatis naturis addi per accidentia, Deus etiam est singulari modo bonus per essentiam, quia Dei essentia non

perficitur per accidentia, sed quidquid perfectionis conuenire potest alicui naturæ per accidentia, ei conuenit essentialiter, quod nondum à nobis demonstratum est, in sequentibus verò capitulis demonstrabitur. Vnde ex hac parte etiam habet Deus, ut non possit non habere omnem hanc perfectionem, sine ullo defectu, quia eadem necessitate illi conuenit, quæ propria essentia, & proprium esse.

Solum posset hic dubitari de quibusdam perfectionibus extrinsecis, quæ licet per extrinsecam denominationem conueniant Deo, aliquod bonum eius esse videntur, ut esse creatorem, & se actu communicare aliis, sic enim aliqui putant, actionem transcurrentem esse, aliquam perfectionem agentis. Item esse Dominum rerum omnium, item habere gloriam, & honorem in rationalibus creaturis. Sed ad hoc negandum est, hæc omnia extrinseca addere Deo aliquam bonitatem, vel perfectionem. Quia in vniuersum denominatio extrinseca non est perfectio formalis rei sic denominatæ: nec res extrinseca esse potest bonitas formaliter perficiens aliam, ut sumitur ex eodem D. Thom. dicta q. 6. art. 4. Vnde à fortiori sumitur argumentum: nam creaturæ non possunt dici bonæ à bonitate, quæ est in Deo, ut à forma denominante, sed ut ab efficiente, vel fine: ergo multo minus poterit bonitas existens in creatura formaliter perficere Deum, aut eum bonum denominare. Nulla est ergo in Deo bonitas accidentalis, sed tota est per essentiam.

Tandem de perfectione, quæ est in adeptione finis, ait Diuus Thomas dicto artic. 3. Deum non ordinari ad alium, ut ad vltimum finem, & idè non indigere hac perfectione, neque esse capacem eius, quia supponit imperfectionem. Addendum verò est ex eodem D. Thoma, 1. part. quæst. 26. per totam, & ex his quæ diximus disput. 30. Metaphys. sect. 14. fine. Quod sicut Deus dicitur esse à se, quatenus non est ab alio, ita dicitur quiescere in se, quia non habet extra se finem, sed sibi met est illud bonum, quod in vltimo fine esse potest, seclusis imperfectionibus. Et ita etiam quoad hanc partem habet necessariò omnem bonitatem, & perfectionem, quæ in adeptione vltimi finis esse potest. Quia semper, ac necessariò beatus est, & in se solo omnem sufficientiam, ac beatitudinem habet, eamque perfruitur per suammet essentiam, intelligendo, scilicet, & amando se, quod per suammet essentiam habet, ut videbimus, & idè etiam quoad hanc partem per essentiam bonus est.

Præter has verò bonitates considerari solet in creaturis alia, quæ confurgit ex integritate partium integralium cum debito modo, & ordine. Ad quam etiam reducitur pulchritudo corporalis, quæ illam integritatem requirit, cum aliqua perfectione accidentali coniunctam. Verumtamen tota hæc bonitas formaliter sumpta est imperfectissimi ordinis est enim propria corporaliū, & materialium rerum, & idè illam D. Thom. prætermisit, quia non potest requiri ad bonitatem Dei, cum neque ad perfectionem entis, ut sic, necessaria sit. Positiuè ergo (ut sic dicam) non potest hæc bonitas Deo attribui, sed solum secundum negationem, quia nimirum nulla illi deest integritas, quæ ad perfectionem necessaria sit. Item secundum quandam eminentiam, quia in simplicissima essentia sua habet totam perfectionem suam. Ac denique secundum rationem potest in illo considerari constitutio ex variis predicatis, quæ nos concipimus, & illi tribuimus, & in his etiam habet necessario, & per suam essentiam

liter cōueniēs, Deo essentialiter competit.

7. Dubium.

Resoluitur.

8.

Deus quo modo cōtineat bonitatem, quæ in affectione animæ potest inueniri.

9. Debita cōpositio partium creaturis bonitas est.

Nullo modo ad bonitatem Dei requiritur.

omne complementum entitatis suæ. In qua habet, non corporalem pulchritudinem, sed spirituales, infinitam, & omnem nostram cognitionem superantem.

10. Denique in substantiis creatis potest considerari perfectio propria personæ, ut sic, quàm intelligitur addere, ultra perfectionem essentiae, seu naturæ. Et huius etiam non meminit D. Thomas, vel, quia iam ostenderat quæst. 3. artic. 3. Deum esse naturam suam, vel certè, quia hæc consideratio ad mysterium Trinitatis, potius, quàm unitatis Dei spectat, ubi propterea de illa dicemus latius. Nunc verò dicimus, perfectionem subsistendi, quæ in supposito considerari potest, Deo etiam per essentiam suam conuenire. Perfectionem autem incommunicabiliter subsistendi, quæ magis propria est supposito, ut sic, qualiscumque illa sit, Deo non deesse, ei que necessitate naturali conuenire, & per suam essentiam saltem identicè illam habere, & hoc satis esse, ut etiam quoad hanc partem dicatur Deus de se bonus, & perfectus per essentiam suam.

11. Creatura respectu Dei bona est secundum quid.

Sic Deus perfectus est, ut in omni perfectione, quæ talis ei conueniat. Exo. 33. D. Thom. Ioann. 1.

Rom. 11. 30.

Coloss. 1. A. 17.

Psal. 93.

Psal. 49.

12. Ens bonum dicitur.

Vltimo addo in hoc puncto, creaturam etiam si in suo genere habeat omnem integritatem, & perfectionem, & ideo bona possit dici absolute, nihilominus comparatione Dei, esse bonam secundum quid, solum autem Deum dici posse simpliciter bonum. Nam creatura dici potest bona ad summum, quia habet omnem perfectionem sibi debitam, vel secundum naturam suam vel etiam secundum omnem capacitatem suam, ut est sub ordinatione diuina. At Deus ita habet omnem perfectionem sibi debitam, ut omnis omnino perfectio quatenus perfectio est, illi sit debita, & necessario ei conueniat, & per essentiam suam. Hoc significauit Deus Exod. 33. cum se appellauit *Omne bonum*, dicens Moysi, *Ego ostendam tibi omne bonum*, quo loco ad hoc propositum vitur D. Thomas 1. contragentes cap. 48. Item multi ita legunt, & interpretantur verba Ioan. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, quod sentit Augustinus ibi. Quæ sententia est probabilis, licet lectio, & interpretatio dubia sint. Clarius videtur illud ad Roman. 11. *Ex ipso, & in ipso, & per ipsum sunt omnia*. Sed neque hic locus probat, nisi mediante aliqua illatione, nam particula *In* habitudinem causæ dicit, dicuntur enim omnia esse *in Deo*, quia ab ipso pendent ipsumque respiciunt, ut conseruatorem suum, vel in ipsum, ut in finem tendunt, sicut ad Colossenses primo. *In ipso condita sunt vniuersa, & omnia in ipso constant*. Et Actuum 17. *In ipso uiuimus, mouemur, & sumus*. Quia tamen non potest Deus omnia continere sua potentia, nisi in suo esse aliquo modo omnem perfectionem præhabeat, ideo ex illa particula *In ipso*, hic etiam sensus confirmari potest. Sic enim argumentatur Dauid Psal. 93. *Qui plantauit aurem, non audiet? aut qui fixit oculum non considerat?* Vnde etiam est illud Psal. 49. *Pulchritudo agri mecum est*. Et alia infra afferemus tractantes de scientia Dei, & de eius infinitate. Videri etiam possunt dicta disp. 30. Metaphysicæ. 1. Vbi ratione hoc etiam probatum est, cum explicatum ex vulgari distinctione duplicis perfectionis, simpliciter, & non simpliciter, Tum ex duplici modo continendi aliquid formaliter, vel eminenter, ut intelligatur Deus habere formaliter omnem perfectionem simpliciter, reliquas eminenter. De qua re aliquid etiam attingemus infra in tractatu de Trinitate, propter perfectiones relativas.

Secundo modo dicitur aliquod ens bonum, quia conueniens est alicui, ac proinde ei est appetibile.

A Hoc autem ipsum intelligi potest duobus modis. Primo, quatenus vnumquodque habet perfectionem sibi conuenientem, & amabilem, quæ conuenientia, si per modum relationis consideretur, solum est per considerationem nostram: tamen ut in re habet virtuale fundamentum, solet vocari bonitas transcendentalis, iuxta probabilem opinionem, de qua disp. 10. Metaphysicæ. Hoc ergo modo, per se notum, & euidentissimum est, Deum esse summè bonum, habet enim perfectionem sibi maximè conuenientem, & amabilem a se, vnde se necessariò amat, ut postea videbimus. Estque ex dictis factis probatum. Alio verò modo dicitur vna res bona respectu alterius, quia est illi conueniens. Et hoc modo videri potest hanc boni appellationem non cadere in Deum, quia sic non dicitur bonum, nisi quod potest esse forma, vel pars alterius. Atque ita hæc boni appellatio videtur claudere imperfectiorem Deo repugnantem.

B Dicendum nihilominus est, Deum etiam hoc modo esse summum bonum creaturarum omnium, quamuis non omnium eodem modo. Hæc assertio ex sacra Scriptura colligitur Psal. 71. *Quoniam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde*. Thren. 3. *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ querenti illi*. Quamquam his locis boni appellatio videatur latius sumi pro liberali, atque beneficio, nam Deus plura, & maiora beneficia confert his, *qui recto sunt corde*, & illum quærent. Verumtamen si respectu illorum dicitur Deus bonus per antonomasiam, certè his omnibus, quibus beneficia confert, bonus est, & conueniens ipsis, saltem, ut causa boni. Præterea declaratur ex illo, Ego sum *α*, & *ω*, principium & finis, nam diuina bonitas est fons, vnde omnia alia bonitatem participant, & a qua omnia in sua bonitate pendent, ergo ut sic omnibus est valdè conueniens, imò necessaria bonitas Dei. Atque hoc modo dixit Dionysius cap. 4. *Deum esse omnium bonum, sicut ex quo omnia subsistunt*. Similiter est Deus finis vltimus omnium, at finis est bonum eius, qui ordinatur ad finem.

C Hinc ergo patet vltima pars assertionis, nam Deus peculiari modo est bonum conueniens creaturis intellectualibus, tamquam obiectiua beatitudo illorum, ut tradit D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 3. & latius 1. 2. q. 2. & 3. & in 2. 2. q. 17. docet, Deum esse bonum amatum, & speratum a creatura intellectuali, quod ibi omnes docent contra Durandum. Est ergo Deus illo speciali modo bonus, respectu intellectualis naturæ, id est, valdè conueniens creaturis intellectualibus, ut beatæ esse possint. Aliæ vetò inferiores creaturæ, licet non possint ita frui bono illo, in illius similitudinem tendunt, prout possunt, & ideo suo modo illum, ut suum finem, & bonum appetunt, sicut D. Thomas dixit dicta qu. 6. art. 1. Est ergo Deus omnium bonum, licet non eodem modo.

E Ad difficultatem ergo in contrarium respondetur, vnam rem non tantum esse conuenientem alteri per modum formæ, aut materiæ, seu partis, sed etiam per modum obiecti, ut imago rectè depicta censetur bonum quoddam ei conueniens, qui in ea videnda delectatur. Item per modum amici, inter eos enim qui sunt intellectualis naturæ, amicitia est magnum bonum, & vnus amicus est bonum alterius, propter se amabile. Quia amico fideli nulla est comparatio, sub qua ratione Deus est excellentissimo modo bonum hominis. Item per modum efficientis causæ, licet enim causa efficiens, ut sic, per se

quia est alicui conueniens, vel in ipso.

Hoc modo Deus summe bonus est.

13. Deus omnium creaturarum summum bonum est non tamen eodem modo. Psal. 71. Thren. 3.

Dionys.

14.

D. Thom.

D. Thom.

15.

ipsam non perficiat hominem, & ideo videatur denominari bona quasi per extrinsecam denominationem ab effectu suo, sicut etiam denominatur mala, si aliquid disconueniens efficiat, nihilominus etiam virtus ipsa, & potentia, quæ est in Deo est simpliciter bonum hominis, quia valde cõueniens homini est, vt talis virtus, & potentia sit in rerum natura, & intimè sit in ipso homine conferens, & consuans esse, & omne aliud bonum eius. Vnde etiam hac ratione homo, (& suo modo omnis res alia) vnitur Deo tamquam supremo bono suo.

16. Tercio modo denominantur peculiariter res intellectuales bonæ bonitate morali, vel actuali, quia opera bona moralia exercent, vel habitu, & aptitudine retinent, quatenus sunt dispositæ, & propensæ ad illud bonum exercendum. Et sic etiam, altiori, & excellentiori modo est Deus summè bonus, quia est summè rectus in omnibus operibus suis. Quia rectitudinem habet ita connaturalem, & intrinsecam, vt sit regula omnis bonitatis, nec possit aliquid præter rectam rationem operari. Vnde est illud Psal. 144. *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, & sanctus in omnibus operibus suis, & iterum, Iustus Dominus in omnibus vijs suis, & sanctus, &c.* Et hoc sensu videtur appellari Deus bonus Psal. 118. Cum dicitur, *Bonus es tu & in bonitate tua doce me iustificationes tuas.* Item Psal. 105. 106. 117. & 135. *Confitemini Domino, quoniam bonus,* vtique in omnibus operibus suis, quæ sunt plena misericordia, & bonitate, vt ibi describuntur. Et licet respectu creaturarum illa sint beneficia Dei, per quæ consequuntur, quidquid boni in eo genere habent, tamen vt sunt actiones liberæ Dei habent bonitatem moralem, seu ab illa, quæ in Deo est, proficiscuntur. Est autem illa bonitas in Deo, considerata in actu primo nostro modo loquendi, sola naturalis rectitudo voluntatis eius, in actu verò secundo est voluntas libera benefaciendi aliis, nam prout se ipsum amat, non est ibi propria bonitas moralis, quia in eo actu, vt sic non est liberrata.

17. Solet autem hæc bonitas, quando est excellens in hominibus, vel Angelis sanctitas appellari. Quæ vox interdum in nobis significat ipsam virtutem religionis, vt vult D. Thom. 2. 2. q. 81. art. 8. Hoc autem modo non potest Deo propriè conuenire, quia Deus non habet superiorem, quem colat, vel cui adhæreat, vt ultimo fini. Tamen hæc imperfectio non est de ratione sanctitatis, vt sic, sed significat perfectam munditiam, cum firma adhesionem ad summum bonum. Hoc autem summum bonum respectu creaturarum est finis vltimus, respectu verò Dei est ipsemet Deus, qui in se ipso quiescit, & per se beatus est, & ita verè, & propriè est Deus sanctus, vt in citatis testimoniis, & passim in Scriptura appellatur. Imò continuè ab Angelis proclamatur, *sanctus, sanctus, sanctus*, Isai. 6. & per antonomasiam ipse solus dicitur sanctus, 1. Reg. 2. *Non est sanctus, vt est Dominus, neque enim est alius extra te, &c.* Quia nullus ita adhæret suo bono per adhesionem (vt ita dicam) essentiali, sicut Deus. Neque potest esse creatura ita munda, & incapax omnis maculæ moralis, sicut ipse. Est ergo omnibus modis bonus, & sanctus.

18. Tandem verò aduertere necesse est, hanc tertiam bonitatem non esse illam, quæ transcendentalis est, vt per se constat, nec esse vnum peculiare attributum Dei, sed comprehendere varia, scilicet, omnia illa, quæ specialem aliquam virtutem, seu actum voluntatis diuinæ indicant, vt charitatem, misericor-

A diam, iustitiam, & similes de quibus postea dicemus. Bonitas ergo, transcendentalis in Deo est, vel prima, vel secunda, quæ a nobis explicata sunt, vel vtramque simul iuxta varios modos explicandi bonitatem transcendentalem, de quibus in disput. 10. Metaphysicæ diximus. Præcipuè verò solet denominari Deus bonus ex plenitudine omnis perfectionis, & quatenus ex plenitudine eius propensus est ad se diffundendum, & communicandum aliis, quibus bonus esse potest. Quomodo videtur de bonitate Dei præcipuè agere Dionys. cap. 4. de Diuin. nom. Sic autem clarum est, bonitatem nihil addere essentiæ Dei secundum rem, sed solum secundum quamdam connotationem, & habitudinem rationis nostri modo concipiendi, non quod relatio rationis sit bonitas, sed fundamentum eius, vt dicto loco declarauimus.

## CAPVT IX.

*Vtrum Deo rectè tribuantur alia predicata, seu attributa, & quotuplicia illa sint.*

Ratio dubitandi est, quia in superioribus explicauimus predicata omnia, quæ Deo conuenire possunt, quæ ratione est ens, & quæ possunt in illo a nobis concipi, secundum quamdam coordinationem essentiali, per conuenientiam & differentiam a creaturis: vsque ad propriam Dei essentiali constitutendam, sed præter hæc nihil aliud potest propriè predicari de Deo, ergo. Probatur minor, quia si aliquid aliud predicatur, vel est essentiali, vel extra essentiali; hoc posterius dici non potest, quia diximus, Deum in sua essentiali claudere omnem perfectionem suam, si verò dicatur primum, necesse est, tale predicatum contineri sub his, quæ iam tractata sunt, alias certè nõ esset a nobis sufficienter essentiali Dei explicata. Ergo nihil aliud potest de Deo propriè predicari. In contrarium verò est, quia profiteamur secundum fidem, Deum esse sapientem, iustum, misericordem, immutabilem, incomprehensibilem, ineffabilem, & alia similia, quæ non per metaphoram, sed propriè Deo conueniunt, quæ voces nec inter se, nec cum his, quas hæcenus exposuimus, synonymæ sunt.

Hæc posterior ratio conuenit, plura esse predicata, præter transcendentia, quæ de Deo verè, & propriè predicantur. Quod in re videtur de fide certum ex variis modis loquendi Scripturæ, quos in sequentibus adnotabimus. Et ex Concil. Lateran. cap. *Firmius* dicente. *Unus est solus verus Deus, æternus, immensus, & incommunicabilis incomprehensibilis, omnipotens, & ineffabilis.* Et ex communi consensu Ecclesiæ, Patrum, & Theologorum, loquentium de attributis Diuinis, quo nomine hæc predicata Dei significantur. Ratio verò generalis est, quia non possumus in hac vita diuinam perfectionem apprehendere, prout in se est, & ideo necessariò debemus multis conceptibus, & nominibus eam explicare, quæ quatenus attribuuntur Deo, iam quodammodo in sua entitate, & essentiali conceptu, attributa eius dicuntur. Et confirmatur ex mysterio Trinitatis, ad quod explicandum, maxime nobis necessarium est, diuinam perfectionem ita concipere, nam docemur secundum Catholicam doctrinam, vnā aliquam diuinam personam procedere per intellectum, & aliam per voluntatem, & cõsequenter esse in Deo intellectum, & voluntatem, quæ de Deo predicari possunt.

Ad explicandam igitur hanc veritatem nonnul-

Dionys.

1. Causa dubitationis explicatur.

2.

Concil. Lateran.

3.

Quomodo prædicata Dei dicantur de se ipso.  
D.Thom.

la partitiones prædicatorum Dei adnotandæ sunt, quæ ad omnia, quæ dicemus lucem afferent. Primò, quædam prædicantur de Deo propriè, alia metaphoricè. Ista sumitur ex D.Thom. 1. p. q. 13. art. 2. & 3. Et patet, nam priori modo dicuntur de Deo omnia, quæ significant perfectionem, & in sua ratione formali non inuoluunt imperfectionem, ut Sapientia, Iustitia. Posteriori autem modo dicuntur, quæ imperfectionem in suo conceptu inuoluunt, ut Pœnitentia, dolor, & similia. De prioribus nominibus certum est, non significare in Deo aliquas perfectiones, vel attributa re, vel ratione distincta ab his, quæ nominibus propriis significantur. Quia res significatæ propriè per tales voces non inueniuntur in Deo, nec sub hac ratione possunt vero Deo tribui, sed sub aliqua metaphora, per quam voces illæ transferuntur ad significandum aliquid, quod propriè in Deo reperitur. Sic autem ea, quæ per tales voces metaphoricè significantur, sunt eadem perfectiones, vel attributa, quæ per alias voces propriè significantur. De his ergo metaphoricis appellationibus Dei, nihil amplius à nobis dicendum est, nisi huiusmodi nomina esse in primis omnia illa, quæ corporales res, vel partes earum significant, ut suprà cap. 4. diximus, ubi Patres retulimus, qui has metaphoras interpretantur. Eiusdemque generis sunt voces omnes, quæ in suo proprio, & formali significato imperfectionem inuoluunt, etiam si non tantum corporalibus rebus, sed etiam spiritualibus conuenire possint, ut dolere, pœnitere, & similia, de quibus interpretes scripturarum multa dicunt, & in discursu huius operis aliqua attingemus, quantum necessarium fuerit ad explicandum, quomodo aliquibus locutionibus in Deo utimur, præsertim in materia de Trinitate. Nomina ergo, quæ Deo propriè tribuuntur, illa sunt, quæ perfectionem abstrahentem à materia, & ab omni imperfectione, indicant, & his vocibus attributa indicantur, quæ nunc inquirimus.

4. Nomina, quæ propriè de Deo dicuntur quædam negatiua, quædam verò positiua sunt.  
D.Thom.  
Dionys.  
Basilus.  
Ioann.  
Cipari.  
August.  
Clem.  
Alex.

Secunda diuisio sit eorum nominum, quæ propriè de Deo prædicantur, quædam enim negatiua sunt, alia positiua, seu affirmatiua. Diuisio est Diui Thom. 1. p. q. 13. art. 2. & 12. Et est communis Patrum, Dionys. cap. 2. de Cœlesti Hierarchia, Basilij lib. 1. contra Eunom. Ioan. Ciparissi. Decade 2. ca. 1. & Decad. 4. cap. 10. Augustini tractat. 2. 3. in Ioann. Clement. Alexan. lib. 5. Strom. Prioris generis sunt hæc, Increatus, Incorporeus, Infinitus, Imensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Inuisibilis, Ineffabilis. Hæc enim tantum sex attributa formaliter, & expressè negatiua inuenio, vel in Scriptura, vel in Patribus, & Scholasticis Deo attributa. Sunt verò tria alia, quæ in modo significandi non dicunt expressam negationem, & ideo sub opinione versantur, an dicant negationem nec ne? quæ sunt Simplex, Vnus, Æternus. Ex quibus duo iam sunt à nobis explicata, & ultra rei entitatē nihil aliud, quam negationem dicere ostensum est: Nam per simplicitatem, ut rectè dixit D. Thomas in principio quæstionis 3. suæ primæ part. Non indicatur, quomodo Deus sit, sed quomodo non sit. & idem est de vnitatem, per quam etiam negatur esse alios veros Deos. De æternitate verò postea dicemus.

D.Thom.

5. Posterioris generis sunt nomina illa, quæ perfectionem aliquam positiuam formaliter indicant, inter quæ sunt aliqua transcendētia, quæ iam etiam explicata sunt, ut Ens, seu Res, vel Aliquid, Verum, & Bonum, & omnia, quæ his correspondēt, ut est Essentia, Existētia, Bonitas, Veritas, addi etiam po-

A test Subsistentia, prout essentialis esse potest, quam in tractatum de Trinitate latius considerandam remisimus propter affinitatem, quam habet cum proprietatibus personalibus, de quibus ibi etiam dicendum est. Vnde in præsentī hæc omnia transcendētia, & personalia à consideratione attributorum excludimus.

B Alia ergo sunt prædicata Dei, quæ perfectionem (ut sic dicam) minus generalem significant, & hæc subdistinguerē possumus. Nam quædam sunt, quæ genus aliquod substantiæ significant, alia, quæ circa substantiam sunt. Nam omnes hæc voces transferuntur in Deum secundum aliquam conuenientiam, quam habet cum creaturis, quia non cognoscimus Deum, prout in se est, sed ex effectibus ad illum ascēdimus, eique tribuimus perfectiones, quas in effectibus inuenimus, quatenus perfectiones sunt. In nobis verò, vel Angelis, quædam ex his prædicatis concipimus, quatenus essentialia secundum rationes genericas, nam secundum específicas non possunt propriè Deo conuenire, & hoc modo illa tribuimus Deo, tamquam directè significantia eius essentiam, sub aliquo generali conceptu, qui licet propriè genus non sit, per modum prædicati communis essentialis significatur. Huiusmodi autem sunt hæc. Substantia, Spiritus, Viuens, Intellectualis, quibus supra vti sumus ad declarandum aliquo modo quid Deus sit, & propterea hæc etiam excludimus nunc à consideratione speciali attributorum, quam inchoamus.

C Alia verò sunt inter hæc prædicata, quæ in creaturis solent significare aliquid adiunctum essentiæ, & illam perficiens, & in hæc videtur propriè conuenire, quod Damascenus lib. 1. c. 4. dicit. *Quæcumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt, ostendunt.* Quæ verba suo loco infra expendemus. Oportet autem hæc prædicata talia esse, ut in spiritualibus substantiis propriè reperiri possint, nam quæ sunt limitata ad res corporeas, iam ostēsum est, non attribui Deo secundum proprietatem. In substantiis autem intellectualibus quinque sunt tantum capita, ad quæ omnia hæc attributa reuocari videntur, quæ sunt. *Duratio*, quæ immediatè intelligitur cadere in ipsum esse existētiæ, *Præsentia*, ratione cuius dicitur res aliqua in loco esse, *intellectus*, ad quem pertinent intellectuales virtutes, ut scientia, sapientia, prudentia, ars, & actus immanentes earum, ut intellectio, conceptus mētis, ratio, seu idea, & proprietates illorum actuum, ut euidētia, claritas, certitudo, veritas, voluntas, ad quam etiam spectāt virtutes eius, & actus, ut charitas, iustitia, misericordia, liberalitas, amor, propoliticum, velle, intentio, electio, & similes. Atque inter hos actus comprehenditur Pronidentia, eius pars est prædestinatio, siue in vna, siue in altera, siue in vtraque facultate existat. Vltimum denique ex his attributis est, *Potentia*, quæ in Deo omnipotentia dicitur. Atque hæc videntur esse omnia prædicata, quæ propria Dei attributa dicuntur.

D Ex his ergo prædicatis clarum est, negatiua propriissimè dici de Deo, quia cum Deus sit perfectissimus, nihil verius de ipso loquimur, quam cum ab eo imperfectionem remouemus. Vnde rectè dixit Damascenus suprà, *Cum Deus nobis incomprehensibilis sit, hoc solum de eo comprehendimus, quod incomprehensibilis sit*, ipsam ergo negationem propriissimè concipimus, & Deo illam attribuimus. At de affirmatiuis prædicatis videntur Patres interdum dicere nullum esse, quod à nobis Deo propriè attribuatur. Ita sen-

6.

7.

Damasc.

8.

Prædicata negatiua propriissimè de Deo dicuntur.



Dionys.

rit Dionys. de Mysti. Theologia c. 12. & 13. Vbi ob hanc causam negat Deum esse vitam, essentiam, mentem, rationem, & similia. Idemque late profertur cap. 17. De diuin. nom. Estque vulgare apud ipsum, modum cognoscendi per negationem esse proprium, per affirmationem improprium. Vnde Dam. lib. 1. c. 4. sic inquit *Etiam per affirmationem quædam de Deo dicuntur, præcellentis tamen negationis vim habent.* Sic etiã Boetius lib. de Trinitate dicit, Deum non esse verè substantiam, sed ultra substantiam. August. etiam in libris de Trinitate sæpe ita loquitur, & præsertim lib. 5. cap. 1. lib. 6. cap. 4. & 6. & lib. 7. c. 5. Et serm. 1. de Verb. Apostol. Denique Iustin. *Apol.* 1. Clemens Alex. 5. Strom. Basil. epist. 80. & alij sæpe dicunt, hæc omnia improprie Deo attribui. Ratio etiam reddi potest, quia hæc non attribuuntur Deo à nobis, nisi pro vt à nobis concipiuntur, sed illo modo non sunt in Deo, nisi improprie ergo.

Boetius.  
August.Iustin.  
Clemens  
Alex.  
Basilius.9.  
Quorum-  
dam opi-  
nio.Rabbi.  
Moyf.  
D. Thom.  
Aueren.  
Damasc.Falsitatis  
arguitur.

Propter hoc quidam dixerunt, omnia hæc attributa, quæ videntur dici affirmatiue de Deo, magis esse ad aliquid remouendū, vt cum dicimus, Deum viuere, solum significare, non ita se habere, sicut res inanimæ. & cum dicimus, esse substantiam, non esse sicut accidentia. Ita refert ex Rabbi Moyse Du. Thom. dict. art. 2. q. 13. 1. p. q. 13. cap. 2. Et in 1. dist. 2. q. 1. art. 3. vbi etiam refert Auicennam lib. de intelligent. cap. 1. Et Damascenus supra docet, has voces habere vim præcellentis negationis. At hæc sententia est planè falsa, & contra omnem concipiendi, & loquendi modum. Sic enim dici posset Deus corpus, ad significandum non esse ens in potentia, sicut est materia prima, vt D. Thom. argumentatur, imò, & materia dici posset, ad significandum non esse omnino nihil, itaque tollitur omnis proprietas loquutionis. Alij, vt idem D. Thom. refert, dixerunt, hæc solum tribui Deo secundum causalitatem, vocari, scilicet, sapientem, quia sapientiam causat. Sed planè est erronea sententia, nam longè est alia intentio Scripturæ, cum dicit, Deum amare nos, scire omnia, & similia. Item ex illa sententia multa absurda sequuntur in materia de Trinitate, vt in Deo non esse proprie Verbum, Amorem, processionem intellectus, & voluntatis, nam licet hæc sint notionalia, ita inuoluunt essentialia, vt nisi essentialia propria sint, nec notionalia esse possint. Præter alias rationes optimas, quas contra illam sententiam facit D. Thomas dict. art. 2. quæst. 13.

10.  
D. Tho.

Respondet igitur D. Thom. dict. q. 13 art. 3. Duo posse in his vocibus considerari, scilicet, rem formaliter significatam, scilicet, sapientiam, vel iustitiam, & modum significandi, quod scilicet significantur in concreto, *Iustus, Sapiens*, vel in abstracto, vt *Sapientia, Iustitia*. Quantum ergo ad rem significatam, hæc attributa verè, & proprie sunt in Deo, & ita verè, & proprie de illo prædicantur. Nam perfectio iustitiæ, & Sapientiæ formaliter in eo est, quia sunt perfectiones, quæ in suo conceptu formali non inuoluunt imperfectionem. Licet enim ex creaturis desumptæ sint, tamen à nobis abstrahuntur, & alijs concipiuntur secundum formalitates suas separando eas ab esse creato, & secundū se illas concipiendo, & sic verè, ac proprie illa Deo tribuimus. At verò quantum ad modum significandi (ait D. Thom.) semper retinent nostre voces, sicut, & conceptus, aliquam metaphorā, Quia, vel in cōcreto, vel in abstracto significat, & in concreto significant per modum compositionis, quæ in Deo non est proprie: abstracta verò significant per modum formæ,

A

quæ imperfectionem etiam inuoluit, tribuuntur autem hæc Deo, vt per concreta significetur consummata perfectio eius, per abstracta verò simplicitas illius. Et idè in his vocibus, quoad modum significandi, videtur retineri aliqua metaphora. Sed non est hoc ita intelligendum, vt putentur talia nomina ob hanc causam non dici simpliciter, ac proprie de Deo, quia nomen est proprium ex re, quam significat, non ex modo significandi; nam illum modum non significat directe, nec ad hoc imponitur, sed ad significandum id, quod est tale, vel quod est perfectum, vel simplex. Hæc autem omnia de se abstrahunt ab imperfectionibus compositionis, vel informationis, quamuis in rebus, quas nos experimur, non inueniantur sine illis imperfectionibus, & idè quoad modum concipiendi, & loquendi videmur semper illum imperfectum modum inuoluerere.

B

Sic ergo constat, esse aliqua attributa affirmatiua, seu positiua, quæ de Deo proprie dicuntur. Patres autem, qui interdum videntur impropriatatem tribuere his nominibus, quibus hæc attributa significamus, intelligunt quoad modum loquendi nostrum, nostro modo concipiendi accommodatum, non quoad res ipsas. Aliqui etiam addunt, significatum esse à Patribus in illis locis, perfectiones significatas his vocibus non conuenire Deo secundum eandem rationem, qua inueniuntur in creaturis, sed altiori, & excellentiori modo. Sed hoc

C

duobus, vel tribus modis potest intelligi. Primò, quod talis perfectio non sit omnino eiusdem rationis in Deo, & creaturis. Et hoc planè verissimum est, sed non sufficit. Quis enim dubitet, quin sapientia increata Dei, sit alterius rationis excellentioris à sapientia humana? Hoc ramen præcisè non satis est, vt de his vocibus asseratur improprie tribui Deo. Nam etiam sapientia Angelica non est eiusdem rationis cum humana, & id non est satis, vt dicamus nos improprie tribuere Angelis nomen sapientiæ. Neque vt dicamus animal improprie dici de homine, quia est excellentius animal, quam cætera. Secundo ergo modo potest intelligi, dici improprie, quia talis est sapientia Dei, vt nullam conuenientiam formalem habeat, cum sapientia hominis, nec ab eis possit communis aliquis conceptus abstrahi, sed solum per quamdam proportionalitatem idem nomen vtrisque tribuatur. At hoc nimis multum est, & in rigore existimo esse falsum, vt in disp. 28. Metaphys. latius dixi. Tertio ergo modo intelligi id potest solum ratione excellentis analogiæ, quæ est inter Deum, & creaturas in his omnibus attributis, quæ in Deo sunt per essentiam, & (vt sic dicam) secundum fontalem plenitudinem, in creaturis verò secundum quamdam participationem, & essentialē dependentiam à Deo, & hic sensus est verus, vt citato loco ostendi.

D

E

Tertio principaliter possunt prædicata Dei, præsertim affirmatiua distingui in absoluta, & respectiua, quorum nominum rationes satis notæ sunt. exempla verò sunt facilia, nam esse Deum quid absolutum est, esse verò creatorem respectiuum. Ratio verò distinctionis est, quia Deus ipse absoluta substantia est, & vt talis concipitur, quia verò non omnino concipitur, prout in se est, potest etiam concipi modo respectiuo, & ita utroque modo aliquid Deo attribuimus. Sed considerandum est, hic non esse sermonem de relationibus ad intra, quæ veræ, & reales sunt, & intra ipsum Deum suos terminos habent, & ideo *ad intra* dicuntur, excluduntur au-

11.  
Aligua po-  
sitiua seu  
affirmati-  
ua attribu-  
ta de Deo  
proprie di-  
cuntur.

12.  
Distinguo  
prædicata  
tam Dei  
quæ affir-  
matiua  
sunt, in  
absoluta,  
& respec-  
titiua.

tem à præfenti confideratione. Tum quia non conueniunt Deo, vt vnus eft, fed vt Trinus, Tum etiam, quia non pertinent propriè ad attributa Dei, vt infra lib. 4. de Trinitate dicturi fumus.

Omissis ergo relationibus Dei realibus, quæ sunt ad intra, prædicata relatiua hic dicuntur, quæ aliquo modo dicunt relationem ad creaturas. Circa quæ est vltèrius aduertendum, quædam talia eſſe, vt neceſſariò Deo conueniant, etiam ſi relationes ad creaturam dicere videantur, alia verò non neceſſariò Deo cõueniunt, quia abſolutè poſſunt non conuenire, & ideò lato modo dicuntur conuenire contingenter, vel potiùs liberè. Prioris generis eſt omnipotentia, Idea, ſeu ratio rei factibilis, ſcientia ſimplicis intelligentiæ creaturarum, & ſimilia. Poſterioris generis ſunt, Creatio, & Dominiũ. Quamuis ergò omnia hæc poſſint comprehendì ſub attributis reſpectiuiſ, & interdũ ita loquantur Theologi, nihilominus nos priora ſub abſolutis comprehendimus, vt iterum lib. 3. dicemus, quia reuera important aliquam abſolutam Dei perfectionem illi conuenientem neceſſariò, quamuis per modum relationis, ſeu reſpectus tranſcendentalis ſignificent. Alia verò, quæ contingentia ſunt, propriè dicuntur in præſenti prædicata relatiua, & ſub attributis nos illa comprehendimus, licet non deſint Theologi, qui nolint ea vocare attributa, quæ eſt contentio de ſola voce, & nulla eſt ratio, vel neceſſitas, quæ cogat ad excludenda illa, vt lib. 4. de Trinitate commodius dicemus.

14.  
Reſpectiua biſariã  
cõſiderari  
poſſunt.

Rurſus verò hæc attributa reſpectiua duplicia ſunt, quædam ex æternitate Deo cõuenientia, nam de illo poſſent ab æterno prædicari, ſi ab æterno fuiſſet, qui tales propoſitiones formaret, & Deus ipſe de ſe illa cognouit ab æterno, licet non modo reſpectiui, nec imperfecto, talia ſunt præſcientia, prædeſtinatio, præſinitio, Prouidentia, & ſimilia. Alia verò ſunt, quæ de Deo ex tempore vere dici incipiunt, vt eſſe creatorem, Dominum, &c. quæ ante mundi creationem de Deo non poſſunt verè enunciarì. Ratio vtriuſque partis eſt, quia priora dicunt relationem fundatam in ſolo actũ immanenti Dei, qui æternus eſt, & ideò ex æternitate Deo conueniunt, poſteriora verò fundantur in actione tranſeunte, quæ non eſt, donec aliquid ad extra fiat, & quia hoc incipit eſſe in tempore, ideò prædicata inde reſultantia ex tempore etiam de Deo dicuntur.

15. Sub ijs ergo diuiſionibus, tota latitudo attributorum Dei ſufficienter comprehenditur: Cur autem tot, & non plura numerentur Dei prædicata, ſeu attributa, multi exiſtimant, ſolũ eſſe, quia hæc ſufficiunt ad explicandam Dei naturam, & perfectionem, quatenus in hac vita concipi poteſt, & de facto à Theologis, & ſapientibus non ſunt plura excogitata. Nam ex parte Dei poſſent hæc in infinitum multiplicari, cũ ille infinitus ſit. Et licet ſit vna ſimpliciſſima eſſentialis perfectio, vt mox dicemus, tamen quamdiu non concipitur, prout in ſe eſt, poteſt infinitis conceptibus, & modis inadæquatis concipi, & ita poſſent attributa eius in infinitum multiplicari. Sed licet hoc aliquo modo verum ſit, conſiderando perfectionem diuinã, vt participabilem à creatura, & ſub tali reſpectu; ratione cuius Ideæ, ſeu exemplaria diuina in infinitum multiplicari poſſunt in ordine ad creaturas poſſibiles. Nihilominus attributa illa Dei, quæ naturã eius, & eſſentiam, ac perfectionem abſolutè declarant, certam aliquam rationem habere poſſunt, ob quam tot, & non plura numerentur. Quia in primis diui-

A ſio illa attributorum in negatiua, & affirmatiua ad æquata eſt ex oppoſitione mēbrorum. Deinde negatiua attributa tot multiplicanda fuerunt, quot ſufficere poſſent, vt intelligamus excludi à Deo omnes imperfectiones creaturarum, quod ſufficienter ſit per ea, quæ numerauimus. Nec in his negatiuis prædicatis eſt alia exigenda ratio. Nam ſine dubio poſſunt in infinitum multiplicari, ſi formæ creaturarum, vel genera, & ſpecies de Deo negarentur, tamen illud ſuperuacaneum eſſet, & extra rationem ſcientiæ, & artis. Quod autem illa attributa negatiua, quæ ſupra numerauimus, rectè diſtincta fuerint, inde intelligi poteſt, quod aliquid remouetur per vnumquodque illorum, quod non remouetur per reliqua: quod verò ad prædictum finem ſufficiant ex dicendis libro ſequenti conſtabit.

B Circa affirmatiua autem attributa aduertendum eſt, illa, quæ inuoluunt relationem liberam ad creaturas non eſſe formaliter eſſentialia Deo, vt loquitur D. Thomas quæſt. 3. de Veritate art. 2. ad ſecundũ, quia ratione illius reſpectus, quem importat, quaſi accidentaliter prædicantur, & ideò iuxta diuerſitatē horum reſpectuum illa multiplicari poſſunt, ſicut dicuntur multiplicari plures Ideæ, vel decreta libera Dei. Alia verò attributa, quæ neceſſariò, & abſolutè Deo conueniunt, quædam intelligi poſſunt ad modum prædicatorum eſſentialium, & per proportionem ad ea, quæ in ſubſtantiis creatis à nobis diſtinguuntur in linea prædicamentali, & huiuſmodi ſunt illa, quæ in cap. 3. à nobis poſita ſunt, quæ non numerantur plura, quia nos non diſtinguimus in ſubſtantiis plures rationes formales, communes ſubſtantiis creatis per modum generis, quæ poſſint Deo formaliter etiam, & propriè attribui, ſecundũ abſtractiores conceptus analogos. Illa ergo ſunt ens, ſubſtantia, viuens, ſpiritualis, intellectualis, & hic eſt proximus gradus, in quo intelligitur Deus habere excellentiam ſuam. Alia verò ſunt prædicata, quæ videntur attribui Deo per modum proprietatum, & quædam tribuuntur tamquam conſequentia rationem entis, vt ſunt tranſcendentia, de quibus iam dictum eſt. Alia, vt conſequentia talem eſſentiam, & omnia reducuntur ad tria, ſcilicet, ſcientiam, voluntatem, & potentiam agendi, nam reliqua, vel negationem includunt, vel ſub his continentur, vt videbimus. Hæc autem ideo ſic numerantur à nobis, quia in intellectuali natura has proprietates inuenimus, & non plures.

16.  
Annotatio circa  
affirmatiua De  
tributa.  
D. Thom.

## C A P V T X.

### *An diuina attributa diſtinguantur in re ab eſſentia Dei.*

E IN hac quæſtione fermo eſt de attributis, quatenus aliquid reale, & poſitiuum, in Deo ponunt, & ponere concipiuntur, nec enim de negatiuis, vel relationibus rationis dubitari poteſt, quomodo diſtinguantur ab eſſentia Dei, quia cũ nihil formaliter ſint, non poſſunt habere realem identitatem cum eſſentia, nec propriam diſtinctionem poſitiuam, (vt ſic dicam ex parte termini) ſed negatiuè dici poſſunt non habere identitatē. Loquor autem formaliter de relatione, vel negatione, nam ſi per illa circumscribitur, vel indicatur perfectio aliqua, quæ ſit fundamentum relationis, vel negationis, in illa poterit habere locum propoſita quæſtio. In qua in primis ſupponimus tamquam de fide certum, perfectiones illas, quæ formaliter attribuuntur Deo,

1.  
Thema  
difficultatis  
expo-  
nitur.



etque verè insunt, non esse res distinctas realiter ab ipsamet substantia Dei: Ita supponit omnes Theologi sine controuersia, & à fortiori probabitur ex his, quæ infra dicemus. Vnde sententia cuiusdam Gualteri, quem ferunt, posuisse attributa hæc realiter distincta ab essentia, intellecta, vt sonat, de propria distinctione reali, hæretica est: & contra omnem rationem naturalem, vt constat ex his, quæ diximus disput. 30. Metaphys. sect. 5. Est etiam contra definitiones fidei, vt ex nunc dicendis constabit, & a fortiori probari potest ex his, quibus infra lib. 3. de Trinitate ostendemus relationes, vel personas diuinas non distingui realiter ab essentia Dei.

**2.** Hoc ergo supposito, est celebris sententia Scoti. in 1. d. 8. q. 4. & sumitur à simili ex his, quæ tractat de distinctione inter essentiam, & relationem diuinam in 1. d. 2. qu. 7. Ille ergo asserit, attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter, nec ratione tantum, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter realem, & rationis. Verumtamen de sensu Scoti incertum est, qualem posuerit hanc distinctionem formalem, nam verba quibus utitur, æquiuoca sunt, & possent ad sensum meliorem trahi, quo communiter intelliguntur. Eius tamen Sectatores cõmuniter nolunt aliquam interpretationem admittere, sed omnino volunt, hanc esse actualem distinctionem ante omne opus intellectus, vt verba Scoti interdum sonant: Et illam attribuunt diuinis attributis comparatione essentia. Vt autem Scotus probet sententiam suam, prius ostendit distinctionem attributorum inter se, deinde concludit distinctionem eorum ab essentia. Fundamenta prioris partis sumuntur ex modo loquendi, & concipiendi, quia negamus vnum attributum de alio, vt intellectum de voluntate, iustitiam de misericordia, ergo signum est, inter se distingui ante operationem intellectus. Nam affirmatio, vel negatio non est vera, quia à nobis concipitur, vel profertur, sed quia vera est in se, ideo verè profertur. Veritas autem illa pendet ex distinctione, nam hæc significatur per illam negationem, ergo. Fundamentum alterius partis, seu illationis, nimirum, si attributa inter se distinguuntur, etiam ab essentia distingui, est, quia licet in Trinitate non teneat illatio, propter oppositionem relationum, in absolutis est optima, nam in illis locum habet illud principium. *Quicumque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.* Vnde è contrariio etiam est verum, quæ non sunt idem inter se, nec vni tertio esse idem: si ergo intellectus, & voluntas inter se distinguuntur, etiam ab essentia distinguuntur, eodem genere formalis distinctionis.

**3.** Dicendum verò est primò, attributa diuina in re non distingui actu ab essentia diuina. Hæc est communis sententia Theologorum in 1. d. 2. vbi Diuus Thomas Durand. Egidius, Richardus, Gregorius, & Gabriel, item Bonauent. Maior, Albert. & Marf. q. 12. Alenf. 1. p. quæ. 48. M. 3. Henr. Quodlib. 5. q. 1. & Quodlib. 13. q. 1. & in sum. ar. 5. 1. q. 1. Caietanus de ente, & essent. q. 12. & 1. p. q. 13. art. 4. vbi etiam D. Thomas idem sentit & aliis locis, quæ cap. sequenti commemorabo. Fauent multum huic sententiæ Sancti Patres, quos ex parte retuli in Metaphysica disp. 30. sect. 5. & 6. & in cap. sequenti alios referam, & in Scripturis habet hæc veritas fundamentum, quatenus in eis dicitur *Deus esse ipsa sapientia, caritas veritas, &c.* Vnde dixit optimè Dionys cap. 2. de Diuin. nom. & cap. 13. *Vnum Deus est, quia omnia vnicè est, secundum vnicam eminentiã vnitatis.* Et Gre-

**A** gorius Nyssen libro ad Ablaium in fin. *Omniem circa essentiam diuersitatem reijcit, diuina simplex, & variationis inscã natura.* Basil. epist. 80. *Quicumque nomen diuina prouuleris, vnum est perpetuò, quod significatur.* Quod rectè declarant verba Boet. lib. de Trinitate in fine. *Hoc verè vnum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud, præter id, quod est.*

**B** Rationes ad hanc sententiam confirmandam, adduxi dicta disp. 30. Metaphys. sect. 5. & 6. Summa earum est, quia omnis distinctio actualis in re est, aut realis propria, aut modalis, neque alia vera distinctio actualis cogitari potest, sed neutra illarum potest interuenire inter attributa Dei, & eius essentiam, ergo. Maiorem probaui, & declarari latius in 1. tomo Metaphys. disp. 8. sect. 1. Videreturque per se manifesta, nam si duo sunt actu inter se distincta, vel ita comparantur, vt vnionem realem in re non habeant: & sic necesse est, esse res distinctas, quia nec sunt vnum, nec vnita realiter, ergo distinguuntur, vt duæ res, ergo distinguuntur realiter in toto rigore. Idemq; est si ita sint vnita, vt dissoluta vnione vtraque manere possit in sua entitate, vt per se constat. Si verò ita comparantur, vt necessariò sint coniuncta, necesse est, vnã ad aliam comparari, vt modum eius, vel vtramque ad vnum tertium, in quo vniantur, quia in omni composito simili oportet supponi aliquam propriam entitatem, quæ sit fundamentum cuiuscumque modi, & sic consurgit distinctio modalis, nec potest aliud genus actualis distinctionis in re ipsa excogitari, nec fingi aliud genus entis, quod in re ipsa sit. Vnde si aliqua, quæ in re sunt idem, concipimus vt duo, quorum neutrum est modus alterius, nec ens omnino distinctum, planè non sunt vnita, seu vnum. nec distinguuntur in re, sed per rationem, nec intelligi potest, quomodo vnum in re afficiat aliud, sed solum nostro concipiendi modo.

**C** Minor autem, scilicet, neutro ex his modis posse attributa distingui ab essentia, probatur primò, de distinctione reali, quia iam supponimus ex fide non esse in Deo realem distinctionem inter absoluta, vt infra tractando de Trinitate apertè confirmabimus. Imò ibi ostendemus esse de fide, absoluta non distingui realiter à reatiuis, multo ergo minus absoluta ab absolutis. Denique à fortiori id patebit ex probatione alterius partis. Secundò ergo probatur de modali distinctione à posteriori, quia non potest esse sine aliqua compositione. Quam admittere in diuina natura non possumus, cum Concil. Later. in cap. *Firmuer*, definit substantiam Dei esse omnino simplicem. Est enim euident, non posse dici omnino simplicem rem illam, quæ præter suam entitatem, habet realem modum in re ipsa distinctum ab alia re, quæ per illum modificatur.

**D** Dicunt verò aliqui, non esse compositionem inter duo distincta, nisi vnum, vt actus, & aliud, vt potentia comparentur, essentiam verò, & attributa non ita comparari, sed vt purus actus, qui sicut ab intrinseco, & ex se habet necessitatem essendi, ita ex se eadem necessitate habet modum ita essendi. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia si nomine potentia intelligatur talis potentia, quæ possit esse, & non esse sub actu, hæc non est necessaria ad compositionem. Nam supposita distinctione reali, seu actuali inter intellectum, & substantiam animæ, vera est compositio ex illis, & substantia animæ habet potetiam ad recipiendam talem proprietatem, siue possit ab ea separari, siue non, etiam de potentia absoluta, hoc enim posterius est, & ac-

Gregor.  
Nyssen.  
Basilus.

Boetius.

4.

5.

Concil.  
Lateran.

6.  
Quorum-  
dam re-  
sponso.

identarium ad compositionem. Si verò intelligatur nomine potentia omnis capacitas actus, intelligi nullo modo potest, quod substantia, quæ potest esse sapiens, & per suam entitatem non est sapiens, sed per modum, aut formam illi additam constituitur sapiens, non comparatur ad sapientiam, ut potentia ad actum, & est conuerso, quod sapientia talis ad talem substantiam, non se habeat, ut actus ad potentiam. Nam formaliter constituit talem rem sapientem. Denique, si illa sunt in re distincta, inquiratur an sint in re vnita, necne, si non sunt vnita, non constituunt vnum, nec vna res illarum poterit aliam denominare sapientem, vel quid simile, vel si fingatur denominatio, erit per iuxta positionem, & aggregationem, quæ multò maior est imperfectio, quam compositio, si verò sunt vnita, necessariò componunt, quia compositio non est nisi distinctorum vnio.

Posset verò aliquis dicere, hoc genus compositionis non dicere imperfectionem, quia talis distinctio non dicit imperfectionem: eò quod sit necessaria, ut tales perfectiones possint esse in Deo secundum suas rationes formales, quæ non possunt confundi in vnam. Respondetur primò, nobis esse satis, quod repugnet definitioni fidei, qua decretum est, Deum esse omnino simplicem. Deinde in tali compositione multiplex imperfectio cernitur, tum quia si iustitia verbi gratia, distinguitur in re ab essentia Dei, necesse est illam intelligere, ut manantem ab essentia, & consequenter, ut verum accidens, non quantum prædicabile, sed ut proprium, tum etiam quia substantia, à qua esset tale accidens, non esset in se infinitè perfecta, quia non includeret formaliter omnem perfectionem simpliciter simplicem: vnde posset intelligi perfectior substantia. Nec ex illa, & talibus accidentibus, seu proprietatibus, posset intelligi coalescere vnum summè perfectum, quia ex imperfectis non fit vnum perfectissimum, quo non possit intelligi perfectius. Has rationes latius proposuimus in metaphy. Et iterum in tractatu de Trinitate tractandæ sunt, comparando Diuinam essentiam cum relationibus, & ex seq. capitulis confirmabuntur. Quod verò in illa responsione supponitur, eoque fundamentum contrariæ sententiæ, non posse has perfectiones attributorum Dei esse in rerum natura, sine distinctione actuali inter se, falsum est, ut ostendemus c. 13. Et ideò vsque ad illud differimus solutionem argumentorum, quæ in contrarium fieri solent, nam ante illam necessaria sunt, quæ in capite seq. sunt tractanda.

## CAPVT XI.

*Utrum hæc diuina attributa sint de essentia Dei, ita ut de illo essentialiter prædicentur.*

**N**on satis est ostendisse identitatem, ut inferatur ex ea essentialitas (ut sic dicam) seu quod vnum sit de essentia alterius, nam infra videbimus, relationes diuinas non distingui in re ab essentia, & nihilominus non esse de essentia eius, & spirationem actiuam non distingui in re à Paternitate, & Filiatione licet illis essentialis non sit. Quamuis ergo attributa non distinguantur ab essentia, adhuc superest questio, an sint de essentia. Videtur itaque, non esse de essentia, non solum in opinione Scoti, ex qua necessariò id sequitur, sed etiam supposita sola distinctione rationis. Quia hæc sufficit, ut vnum prædicatum dicatur esse extra essentiam aliquam,

A quando nostro modo intelligendi supponit illam plenè constitutam. Sed ita est in præsentia, ergo. Maior patet inductione, non solum in exemplis adductis, sed etiam in transcendentibus, quæ licet tantum distinguantur ratione ab ente, non dicuntur esse de essentia entis, ut sic. Idem est de attributis negatiuis Dei, respectu essentia diuinæ. Ratio verò est, quia quod est de essentia, nec ratione potest præcendi ab essentia, ergo si supponitur essentia constituta, & concepta, reliquum, quod ei attribuitur, non potest esse de essentia. Minor autem, nimirum, ita esse in præsentia probatur, quia prius concepimus essentiam Dei, ut constitutam prædicatis essentialibus supra annumeratis, & deinde concepimus attributa, ut existentia circa naturam, sicut dixit Damascenus lib. 1. de fide, cap. 4. non ergo ut essentialia. Denique hac ratione hæc locutio est falsa in sensu formali, *Essentia est sapientia*, vel è contrario. Propter hæc quidam dicunt, attributa non includi in conceptu essentia diuinæ, licet in re sint idem, in quam partem inclinat Capreolus citandus capite sequenti. Ex qua sententia sequi videtur, attributa formaliter sumpta non esse de essentia, nec prædicari essentialiter, nam quod est de essentia, non potest excludi à conceptu essentia, etiam præcisiuè. Neque id, quod est extra conceptum essentia, potest essentialiter prædicari.

C Nihilominus dicendum est, propria Dei attributa absoluta, & positiua prædicari de Deo essentialiter. Hæc assertio sumitur ex Diuo Thom. 1. part. quæst. 13. artic. 2. vbi dicit nomina horum attributorum significare substantiam Dei, atque ita dici de Deo substantiuè. Sed hoc exponi potest per solam identitatem, nam spiratio, verbi gratia, etiam dici potest prædicari de Deo Patre, & Filio substantiuè, ut distinguitur contra accidentaliter. At hoc non habet locum, quia ipse D. Thomas statim art. 6 in corpore, & ad 1. explicuit, hæc attributa prædicari essentialiter de Deo. Idem sumitur ex q. 3. art. 6. vbi docet, hæc non prædicari de Deo per accidens, nec per se secundò, sed per se primò, quod est prædicari essentialiter, & q. 5. art. 3. ait, perfectionem illam, quam solent habere substantia creatæ per accidentia, habere Deum per suam essentiam, & quæ de al. solent prædicari accidentaliter, de ipso prædicari essentialiter, ut esse potentem, sapientem, & alia huiusmodi.

D Hæc etiam est communis doctrina Patrum, Dionys. cap. 2. de Diuin. nom. ex professo ostendit, Deum esse vitam, sapientiam, & alia, quæ de illo dicuntur hoc modo in Scripturis, & omnia esse vnam bonitatem, de qua sic inquit in initio capitis. *Ipsa quædem bonitas diuina totam essentiam, quicquid tandem sit, designans, atque enunciās, à Scriptura sancta laudata est.* Omnia ergo significant vnam perfectionem essentialem Dei, omnia ergo essentialiter dicuntur. Vnde Aug. 6. de Trinitate cap. 4. 6. & 7. *Hoc (inquit) est Deo esse, quod fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse, & si quid de illa simplici multiplicatione, vel multiplicitate simplicitate dixeris.* Et lib. 15. c. 5. *Non est aliud sapientia, aliud essentia, cui hoc est esse, quod sapientem esse.* Quod sæpe in aliis locis repetit, lib. 5. cap. 8. 10. & 11. lib. 10. cap. 11. Docuit hoc ipsum formalibus verbis Anselmus in Monolog. cap. 16. *vbi non solum ait hæc omnia de Deo essentialiter dici, sed etiā omnia secundum vnam considerationem, & secundum vni modum dici, quia. Idem (inquit) est quodlibet vni illorum, quod omnia sunt simul, sine singula, ut cum dicitur iustitia, vel essentia, vnum significat, quod alia, vel omnia simul, vel singula.* Vbi non negat distinctionem rationis, sed inclusionem essen-

Damasc.

Capreol.

2.

Propria Dei attributa absoluta, & positiua essentialiter de Deo prædicantur.

D. Thom.

D. Thom.

3.

Probat: auctoritate Patris Dionysii.

August.

Anselm.

7. Euasione quæ hic esse potest, aditus præcluditur.

Identitas attributorum cum essentia præpositi quæstio non potest.

Gregor.  
Cyprianus.  
Alex.  
Theodor.  
Isidor.

Richard.  
de S. Vi-  
ctor.  
Bernard.

4.  
Probatu-  
ratione.

Anselm.

5.  
Declara-  
tur.

tialem docet, quam in hoc capite, & in duobus sequentibus explicabimus. Tandem veritatem docuit Greg. lib. 16. Moral. cap. 20. & 21. Cyrill. Alex. lib. 1. Thelau. cap. 8. & lib. 11. cap. 1. & Theodoret. lib. de Diuin. decret. c. de Principio. In hoc etiam sensu dixit Isidor. lib. 1. de sum. bon. cap. 1. *quod in Deo non aliud est ipse, & aliud, quod in ipso est.* Idem sentit Richard. de S. Vi. lib. 1. de Trinitate, cap. 13. & 17. Idem habetur optimè in lib. de Cognition. veræ vitæ, cap. 7. inter opera Aug. tom. 9. Denique Bernardus sermone 80. in Cant. & lib. 5. de considerat. contra Gilbertum Porretanum disputat, & idè sententiam eius latius referemus libro tertio de Trinitate.

Ratione ostendimus latè veritatem hanc disp. 30. Metaphys. sect. 5. Nunc hoc breui discursu uti possumus. Quia in primis nemo dubitare potest, quin prædicata illa, quæ secundum formalem rationem communem Deo, & creaturis dicuntur essentialiter de substantiis creatis, multò magis dicantur essentialiter de Deo, scilicet esse substantiam, viuentem, spiritualem, & intellectualem. Nā licet diuerso modo dicantur de Deo, & creaturis, quoad hoc, quod in creaturis significat gradus diuersos, & limitatas differentias, in Deo verò vnam simplicissimam rationem, ut Anselmus supra indicauit. Tamen quoad rationem significandi, seu indicandi essentiam, multò perfectiori modo sunt essentialiter in Diuina natura omnia illa prædicata, quam in Creaturis. Quia omnia dicunt vnum esse simplicissimum Dei, quod per se ipsum est omnia illa. Rursus necessariò concipere debemus, illa prædicata habere aliquid in Deo proprium, & peculiare illi, ratione cuius quamdam quidem peculiarem, & singularem essentiam constituent, ab omnibus aliis distinctam, excellentiori modo essentialiter includentem omnia illa prædicata in sua ratione essentiali. Hic autem modus non est alius, nisi quia omnia illa habet cum summa vnitatem & simplicitate per essentiam suam. Alia enim dicuntur entia quia participant esse, Deus, quia essentialiter est suum esse, aliæ dicuntur substantiæ completæ, quia subsistunt in naturis substantialibus, modo quodam proprio illis adiuncto, Deus, quia essentialiter est per se, ac subsistit Alia dicuntur viuere, quia in se operando se mouere possunt, Deus autem, quia per suam essentiam, ita viuunt, ut quidquid est perfectionis in actuali, & interna operatione, per se essentialiter habeat. Et eodem modo est essentialiter intellectualis, per se ipsum, & per puram quamdam actualitatem, longè altiori modo, quam intellectuales creature. Ergo hæc omnia prædicantur essentialiter de Deo, ergo & omnia attributa positiua eodem modo de ipso dicuntur. Patet hæc vltima consequentia (reliqua enim satis euidenter videntur ostensa), quia per omnia attributa nihil aliud ei tribuitur, nisi id, quod in summa perfectione illius esse intellectualis per essentiam formalissimè, & vnitissimè continetur, ut explicando illa omnia attributa in particulari manifestius constabit.

Hoc declarari potest ex summa perfectione, & infinitate diuinæ naturæ. Nam sapientia v.g. vel includitur in essentiali conceptu Dei, vel non, si includitur, ergo prædicatur essentialiter de illo, eademque ratio est de quolibet alio attributo, vel perfectione absoluta, quæ in Deo formaliter existat. Si verò non includitur, ergo illud ens, quod essentialiter est Deus, ex vi suæ essentiae non est summè perfectum, neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem. Dices, satis esse, quod includat, quasi in radice, sicut

A essentia includit passionem. Sed contra, nam in primis hic modus imperfectus est respectu earum perfectionum, quæ dicuntur simpliciter simplices, quia melius est habere illas formaliter, quam villo alio modo. Vnde vltius respectu illarum est ille modus impossibilis, si haberi debent summo, ac perfectissimo modo, & idè necesse est, ut in ipso esse per essentiam summè perfectò, formaliter, & essentialiter includantur. Et idè rectè dixit Gregorius Nyssenus lib. ad Ablaium: *Omniem circa essentiam diuersitatem reijcit diuina, simplexque natura.* Et iterum. *Quod prorsus est infinitum, non aliqua quidem re definitur, aliqua verò non.* Quasi dicat, omnia in sua essentiali ratione includere, quæ ad suam perfectionem pertinent. Et Richard. de S. Vi. lib. 1. de Trinitate, cap. 17. *Quidquid (ait) in summo bono est verè, & summè vnum est, nec ibi aliud, & aliud esse potest, sed idem ipsum est totum, quod est.* Sic etiam Bernardus lib. 5. de Confid. cap. 7. Ex hoc principio, quod Deus cogitari debet optimo modo, concludit, cogitandum esse cum summa, & simplicissima inclusione omnium perfectionum, quæ de illo dicuntur. Idem ergo dicimus de essentia Dei, quatenus essentia est, & quoad ea, quæ essentialiter includit, ergo omnes hæc perfectiones essentialiter de Deo dicuntur. Et in cap. sequenti latius afferemus rationem, qua Bernardus vtitur.

Sed dicet aliquis, hæc omnia rectè probare de re ipsa, secundum quod est in se, non verò prout à nobis concepta. Itaque in re essentia Dei includit attributa, non verò, ut à nobis concepta præcisè ab attributis. Respondeo, in his esse optimum argumentum à re ipsa, ad eandem, ut obiectum nostro conceptui. Suppono enim verè nos concipere Diuinam naturam veram, & non fictam. Quia fieri non potest, ut in re sic concepta non includantur omnia, quæ in re sunt de essentia eius, quia secluso aliquo essentiali non manet essentia. Vnde si in essentia sic concepta non includerentur attributa, etiam negando esset verum dicere, has perfectiones non esse de essentia talis naturæ sic conceptæ, ergo vel ibi non concipitur vera diuina natura, vel idem dici potest de diuinitate in se, si ergo hoc posterius falsum est, etiam illud prius.

Ad rationem ergo dubitandi in contrarium responderetur, cum de Deo prædicamus esse sapientem, iustum, & similia, licet ex parte subiecti concipiamus aliquid, in quo intelligamus, esse totā essentiam Dei, nihilominus per prædicatum non ei attribuere aliquid, quod sit extra essentiam eius, vel quod in ipso subiecto nō concepto, essentialiter nō includatur, sed explicari, & distinctè enūciari, quod in essentia subiecti confusè tantum concipiebatur. Sicut cum dicimus: *homo est rationalis*, non prædicamus aliquid, quod sit extra essentiam hominis, sed explicite prædicamus aliquid, quod in conceptu essentiali subiecti confusè continebatur. Atque hoc exemplum, & similia confirmant satis veritatem positam, Quis enim neget magis per se primò esse propositionem hanc, *Deus est sapiens, iustus*, & similes? quam hanc, *homo est rationalis*. Hoc etiam exemplum soluit omnia, quæ hic dubitari possent, nam etiam homo, & rationalis distinguuntur ratione, & in latitudine distinctionis rationis magis, seu cum maiori fundamento, quam sapientia, & essentia Dei. Vnde quod quidam aiunt, hæc attributa non prædicari ad modum differentiarum, distinguendum est, nam in differentia sunt duo, vnum est limitatio, & imperfectio, & hoc non conuenit his prædicatis, aliud est perfectitas (ut sic dicam) & intima inclusio,

Greg.  
Nyss.

Richard.  
de S. Vi.

Bernard.

6.  
Obiectio.

Responsio.

7.  
Dubitatio  
ratio dis-  
tuitur.

& hoc excellentiori modo conuenit his prædicatis respectu Dei, quàm differentiarum respectu speciei. De transcendentibus verò non est eadem ratio, quia præter entitatem includunt negationem, vel connotationem aliquam rationis, seu extrinsecam, ratione cuius concipiuntur tanquam extra essentiam. Quidquid verò perfectionis realis in eis est, essentialiter est enti reali. Idemque est cum proportionem de attributis negatiuis. De prædicationibus autem inter essentia, & attributa dicam in ult. cap. huius libri.

**S** Tandem cum Damasc. in dicto cap. 4. dixit; Hæc attributa positiua, non dicere naturam Dei, sed quæ sunt circa naturam Dei exponere, idem dicit, quia singula ex his attributis secundum modum concipiendi nostrum, non prædicant totam Dei naturam, sed explicant, quasi per partes (nostro modo loquendi) quid illa sit. Et illa appellat circa naturam, non quia sint extra essentiam, & naturam, sed quia in ea essentialiter includuntur. Quod magis explicuit cap. 12. ubi prius etiam dicit, hæc attributa dicere aliquid eorum, quæ naturam affectantur, id est, perficiunt, & quasi constituent, utique essentialiter. Nam statim de Deo, cuiusque substantia subdit, *Vniuersum enim id, quod est, tanquam immensum quoddam, & infinitum essentis pelagus complexu suo continet.* Ergo essentia, ut essentia hæc omnia complectitur, & idem subiungit. *Nec enim in Deo prius ipsius essentiam dicere licet, postea bonitatem.* Per bonitatem autem, summam illius perfectionem, in qua omnia dicta attributa formaliter inueniuntur, intelligit non sunt ergo aliquid extra essentiam, formaliter de essentia loquendo, ut essentia est. Igitur hæc omnia de Deo essentialiter prædicantur.

## CAPVT XII.

*An Diuina natura sit de essentia omnium, & singulorum attributorum, ita ut de illis essentialiter dicatur.*

**1.** **Q** Via non semper duo conceptus obiectiui ita comparantur, ut in prædicatione, & inclusione essentiali conuertantur, idem licet ostensum sit, attributa includi in conceptu essentia Dei, adhuc declarandum superest, an etiam è contrariio essentia sit de conceptu attributorum. Nam essentia diuina est de conceptu essentiali diuinarum relationum, & non è conuerso, ut infra videbimus, & ens est de conceptu substantia, & non è contrariio, & ita in alijs inuenitur. Et quamuis hæc duo, nimirum, esse de essentia, & de conceptu videantur diuersa, quia esse de essentia videtur respicere rem ipsam, prout est in se, & esse de conceptu denotat nostrum concipiendi modum. Nihilominus in præfenti existimo reciprocari, idemque esse debere de utroque iudicium. Nam id quod est de essentia, non potest etiam in nostro conceptu à re concepta præscindi, vel si præscindatur, iam non res illa concipitur. Ut à conceptu hominis non potest, vel animal, vel rationale excludi, vel si excludas, iam non concipis hominem. Vnde etiam è conuerso si aliquid non est de conceptu rei, nec de essentia esse potest, quia si esset de essentia, non posset præscindi, ut dictum est. Et ratio est, quia conceptus obiectiui, licet ita denominatur à conceptu formali, qui est in mente, tamen in re ipsa debet correspondere conceptui mentis, ut notauit D. Thom. in 1. d. 2. q. 1. art. 2. Ergo sicut in re non potest talis res esse sine omni essentiali attributo, ita nec potest obiectiui conceptui vero talis rei, quin etiam ibi includat omne id, quod ibi est essentialiter.

D. Thom.

**A** Aliqui ergo Theologi negant in conceptu sapientia Diuina v.g. includi essentiam diuinam, unde consequenter sentire videntur, diuinitatem, seu essentiam Dei, non esse de essentia sapientia, & sic de ceteris attributis. Hoc innuit Capreol. in 1. d. 8. q. 4. ad 16. Aureoli contra 2. conclus. sed fortasse non loquitur in hoc sensu, ut dicam cap. 14. Expressius verò id docent Moderni aliqui. fundamentum præcipuum est, quia hic non agimus de re ipsa, prout in se est, sic enim constat, omnia esse vnam essentiam, & attributa, nec propriè dici posse vnum includi in alio, quia in re non est vnum, & aliud, sed vnum. Agimus ergo de rebus, ut sunt in nostris conceptibus, sic autem cum concipimus sapientiam Dei, ibi non concipimus essentiam, ergo. Probatur minor. Primò, quia potius cogitamus illa duo, ut diuersa, & vnà, ut nō inclusum in alio. Secundò, quod expressè non est in nostra cogitatione non includitur in re cognita, prout a nobis cogitur, sed cū cogitamus misericordiam ut sic, essentia non est in nostra cogitatione expressè, ergo. Tertiò quia propositiones hæc formales falsæ sunt, *sapientia est essentia*, vel è contrariio. Quartò quia alias sapientia, & essentia, nec ratione differrent, quia sitotum, quod includitur in conceptu vnus, includitur in conceptu alterius, quomodo possunt ratione distingui. Quintò quia si essentia includitur essentialiter in singulis attributis, ergo, & attributa inter se, quod videtur impossibile, ut capit. seq. obijciatur.

**C** Dicendum nihilominus est, essentiam diuinam, esse de essentia Diuina sapientia, iustitia, & singulorum attributorum: ac proinde necessariò includi in conceptu singulorum. Ita tenet Torres circa q. 28. 1. p. D. Thom. art. 2. disp. 2. dub. ult. Idemque sequitur moderni scriptores, tū in dict. q. 28. 1. p. tum q. 3. art. 6. & q. 13. art. 4. Probari posset à nobis hæc assertio ex dictis in cap. præced. quia si essentia non includitur in conceptu attributorum, multò minus attributa clauderentur in conceptu essentia. Sed ostensum est includi, ergo & è conuerso dicendum est, ipsa includere essentiam. Quod argumentum vim habet contra alios auctores, quatenus ipsi maiorem admittunt. Et certè licet illa consecutio non sit formalis, in tali materia est optima, quia essentia magis essentialiter includitur in omnibus, quæ sunt intra Deum, quam è conuerso, ut ex professo probabimus infra lib. 3. de Trinit. Et idem ex hoc principio probanda est illa prior pars assertionis.

**D** Probatur autè in hunc modum. Nam sapientia Dei v.g. essentialiter est actus increatus, quia non est creatura, ergo essentialiter est Deus, ergo includit in suo essentiali conceptu essentiam Diuinam. Maior patet, quia cum sapientiam cum Diuinitate comparamus, non agimus de sapientia in communi, & analogicè sumpta, ut abstrahit à creatura, & increata. Nam hoc modo non habet locum quæstio, quia eo ipso, quod abstrahit, est evidens non includere in huiusmodi conceptu essentiam Dei, agimus ergo de sapientia increata; ergo talis sapientia est actus increatus, & quasi forma subliſtes increata, Vnde necesse est, ut sit essentialiter increata, tū, quia in illo conceptu nihil volumus includi, nisi quod est essentialiter tali sapientia, quod maxime contendunt aduersarij, ergo si in illo conceptu includitur, quod increata sit, profectò essentialiter includitur. Tū etiā, quia si est increata, est suū esse actualis existentiæ, ergo habet illud ex vi suæ essentia, quia non aliunde habet. Iam ergo probatur prima consequentia, quia nihil esse potest essentialiter ens actu,

2. Opinio  
negans.

Capreol.

3. Assertio  
optinio  
præfertur.

4. Probatur.



nisi quod est essentialiter Deus, quia quod est essentialiter ens actu, est suum esse per essentiam, quod est proprium Dei. Secunda verò, consequentia per se nota est.

5. Bernard. Atque hoc loco applico argumentum, quo Bernardus utitur contra Gilbertum serm. 80. in Cant. *Si sapientia, quia Deus est sapiens, & essentia Dei ita condistinguantur, ut una non includatur in conceptu alterius, nec è conuerso, interrogo, an sapientia sit equalis essentia, vel minor, vel maior, si minor non est increata, sed creatura: maior esse non potest, ut constat, si autem est equalis, necesse est, ut sapientia includat totam perfectionem essentia. Quæ ratio à Bernardo fit ad probandum, naturam, & personalitatem Dei, quæ sunt in Deo, non posse esse res distinctas, probat autem in vniuersum de omnibus perfectionibus realibus, quæ sunt in Deo comparatis ad essentiam. Probat item, non posse ibi esse vnā rem, vel modum realem in re ipsa distinctum ab alia re, cuius sit modus, vel quasi forma. Probat denique, non posse aliquid esse in Deo, quin essentialiter includat omnem perfectionem essentia Diuinæ, quia si illam non includeret, non posset esse Deus, quia quod non est essentialiter Deus, nec Deus esse potest, & consequenter esset quid creatū.*

6. Bernard. Hinc ergo concludit Bernardus. *Impossibile dici, sapientiam, quia sapiens Deus est, non esse Deum.* Idemque de cæteris attributis. Non video autem quomodo sapientia dici possit Deus, nisi essentialiter includat diuinitatem. Vnde infert inferius. *Nec enim aliunde bonus, quā unde magnus, nec aliunde iustus, aut sapiens, quā unde magnus, & bonus, nec aliunde denique simul hæc omnia est, quā unde Deus, & hoc quoque non nisi se ipso.* Omnia ergo vult includi in Diuinitate, ut Diuinitas est, & illam in omnibus includi. Affertque infra Bernardus in sua sententiæ confirmationem Augustinū dicentem, *Deum ea magnitudine magnum esse, quæ est, quod ipse*, quod de sapientia, & cæteris attributis dictum intelligit. Habet autem id August. lib. 6. de Trin. cap. 7. & lib. 7. cap. 1. & multa similia habet Anselmus in Monologio, cap. 16. & ex Patribus supra citatis idem colligitur.

7. Euaſio. Responderi autem potest, his omnibus rectè probari, in re ipsa essentiam includi in attributis, seu esse illa, & ipsa esse Deum in re, & essentialiter, non verò in nostro conceptu. Hoc autem facile rejicitur ex fundamento posito in principio capitis, ex quo probanda est secunda pars assertionis. Quia impossibile est excludere à conceptu alicuius rei id, quod in re est de essentia illius. Sed respondebunt, id esse verum de exclusionem per abstractionem negatiuam, quæ vnum negatur de alio, non verò per præcisiuam, quæ vnum sine alio consideratur, in quo non est mendacium. Sed contra. Primò, quia hic non solum interuenit consideratio vnius sine consideratione alterius, sed etiam negatio, quæ negatur esse de essentia alterius sic concepti, quod est destruere illud. Deinde abstrahere vnum ab alio abstractione præcisiua, non est solum considerare vnum, non considerando actu, & expressè aliud. Aliàs possem ego ita abstrahere quantitatem, ut in illa non includatur ens, nec accidens, nec esse in alio, aut aptitudo ad inhærendum, quia possum considerare quantitatem præcisè, ut habentem hanc, vel illam dimensionem, non actu considerando hæc omnia, at constat hoc esse impossibile. Quia si quis ita considerans quantitatem, supra suum conceptum reflectatur, & inquirat, an id quod considerabat, etiam ut sibi obiectum, includeret rationem entis realis, & accidentis, &c. non posset negare, quin ibi essent in-

A clusa, Ad hunc ergo modum dicimus impossibile esse, quin in conceptu sapientiæ Diuinæ includatur essentia Diuina, quia includitur, quod sit entitas realis, & consequenter, quod sit à se, vel ab alio. Qui enim dicunt, in illo conceptu ab utroque abstrahi non video, quo modo distinguat conceptū analogū sapientiæ à conceptu sapientiæ Diuinæ. Aliā ergo est abstractio sapientiæ in communi, alia verò est consideratio expressa diuinæ sapientiæ, sine consideratione expressa illius conditionis, quæ non est ab alio. Prior enim talis est, ut ratio sapientiæ concipiatur tamquam communis, & tamquam non includens actu aliquem ex illis modis *à se, vel ab alio per essentiam, vel participationem.* Posterior verò est talis, ut concipiatur sapientia determinata ad Diuinam, in quo necessariò includitur, ut sit à se, licet expressè non consideretur. Adde, quod licet expressè consideretur sapientia illa, ut increata, adhuc concipitur, ut speciale attributum, & tunc negari non potest, quin in suo conceptu essentiam includat.

B Ad argumenta ergo alterius sententiæ responderetur. Ad primum, licet essentia, & iustitia, v.g. cogitentur, ut diuersa ratione, non tamen posse verè cogitari vnā, non inclusam in alia, etiam ut sic cogitatā. Quia hæc duo diuersa sunt, & vnum non sequitur ex alio, & dum additur illa negatio, fit abstractio aliqua negatiua, in qua est falsitas in præsentia materia, quia est contra naturam, & perfectionem talium rerum sic conceptarum. Ad secundum, falsa est illa propositio assumpta, *quod expressè non est in nostra cogitatione, non includitur in re cogitata, ut obiecta tali cognitioni.* Aliàs (ut supra argumentabar) nec ens includeretur in conceptu accidentis, vel substantiæ, nec inferiora in superioribus quod est contra communem concipiendi modum. Et ratio est, quia quando ego cogito v. g. de albedine, ut iminuat visum, illam formam habeo meæ cognitioni obiectam, & ideo essentialiter includit, quod inhæreat, licet ego de hoc non cogitem. Tamen si supra rem, de qua cogitabam, in qua vnum tantum considerabam reflexionem faciam, inueniam in illa inclusa essentialiter alia prædicata, quæ non cogitabam. Ita ergo in præsentia dicendum est. Reliqua argumenta in duobus capitibus sequentibus dissoluentur.

### C A P V T X I I I.

*Vtrum attributa inuicem se includant salua distinctione rationis eorum, tam inter se, quā ab essentia.*

E X dictis euidenter concluditur quodlibet attributū essentialiter includi in quolibet: quod etiam docuit Torres, supra, & sequuntur moderni Thomistæ, & mihi esse videtur aperta sententia Aug. Ansel. & Bernar. in locis citatis in fine c. præced. Et conclusio est necessaria. Nam sapientia, v.g. essentiam Diuinam essentialiter includit, & Diuina essentia includit essentialiter Iustitiam, ergo etiam sapientiam essentialiter includere Iustitiam necesse est, & sic de reliquis attributis. Præterea hoc postulat infinitas, & simplicitas attributorū Dei, nā vnumquodque attributum est infinitum, non tantum in tali, vel tali genere, sed simpliciter in genere entis. Respondent hoc ita esse de attributis in re: nihilominus tamen singula concepta sub particulari ratione alicuius attributi, ut sapientiæ, iustitiæ, non esse infinita simpliciter, sed tantum in tali ratione. Sed contra hoc instatur ex dictis, quia si vnumquodque attributum in re est infinitum simpliciter, totam illam infinitatem essentialiter includit, quia de ra-

8. Alterius opinionis rationes solutur.

1. Torres. August. Anselm. Bernard.

tionem entis infiniti simpliciter est, vt totam illam perfectionem optimo modo includat, ac proinde essentialiter, ergo quantumcumque præscindatur in conceptu illam includit, licet mens nostra non expresse, neque formaliter de illa cogitet. Et ratio à priori est, quia vnumquodque attributum includit essentialiter ipsum esse per essentiam, in quo est omnis perfectio vnitissimè, & simplicissimè. Vnde rectè dixit Dionys. c. 13. de Diuin. nom. *Vnde Deus est, quia omnia vnicè est, secundum unicam eminentiam unitatis.*

Dionys.

2.

Iam verò explicandum nobis super est, quomodo cum hac tanta unitate, & inclusione essentiali attributorum inter se, & in essentia, & essentia in attributis stet distinctio rationis inter illa, & quomodo hæc intelligenda sit. Quod fiet conuenienter proponendo argumenta, quæ vel pro opinione Scoti c. 10. tractata sunt, vel contra ea, quæ in explicanda communi sententia diximus, fieri solent. Prius tamen aduerto Nominales interdum concedere, vel significare, attributa diuina, nec inter se, neque ab essentia distingui, etiam ratione, nam dicunt non plus distingui essentiam à sapientia, quam essentiam ab essentia, vel sapientiam à sapientia. Ita Gabriel sequens Ockham 1. d. 2. q. 1. art. 1. Gregor. in 1. dist. 8. q. 2. Maior q. 1. Vereor tamen illos vti nominibus æquinoctè, & magis differre à communi sententia in modo loquendi, nam in re fatentur, hæc omnia ita distingui, vt de eis possint contradictoria prædicari, imò, & Gregorius ait, vnum posse negari de alio in abstracto, de quo cap. seq. videbimus. Videntur ergo solum intendere negare omnem veram distinctionem inter attributa, nam distinctio, quæ dicitur esse per conceptus nostros, non est vera distinctio, quia quod est in se indiuisum, non potest per extrinsecos actus mentis distingui. Hoc enim est argumentum, quo maximè vtuntur, & probat quidem, distinctionem rationis non esse veram, & intrinsecam rebus, non tamen probat, non esse aliqualem distinctionem nostro modo concipiendi, & quasi per extrinsecam denominationem, seu esse distinctionem non rerum secundum se, sed prout menti nostræ obiciuntur. Sic ergo supponimus cum communi sententia, hæc attributa saltem ratione distingui, quæ distinctio actu est per intellectum nostrum, fundamentum autem eius est aliquo modo in re, vt docet D. Thom. supra, & bene exponit Caiet. & Tor. q. 28. 1. part. art. 2. Capreol. 1. d. 8. Durand. d. 2. q. 3. & alij communiter, patebitque ex dicendis.

Gabriel.  
Gregor.  
Maior.D. Thom.  
Caiet.  
Torres.  
Capreol.  
Durand.3.  
Scoti ob-  
iectio.

Primo ergo obicit Scotus, hanc distinctionem debere esse veram, & in re ipsa, & non tantum per denominationem à nostris conceptibus, quia iustitia, & misericordia secundum se sumptæ in omni abstractione dicunt rationes formales distinctas, quæ per definitiones distinctas, declarantur, ergo ubicumque formaliter inueniuntur, retinent eadem distinctionem, sed in Deo formaliter inueniuntur, ergo. Primum antecedens, vt notum supponit Scotus, quia illa duo ex se habent distinctas definitiones, definitio autem explicat rei naturam. Prima verò consequentia probatur, quia ubicumque sunt, retinent easdem definitiones. Itē quia impossibile est, aliqua esse sine conditione per se, & intrinsecè ad illas consequente: sed ex illa duplici definitione, seu ratione formali sequitur vera distinctio inter illa duo, vel potius in illis includitur tamquam negatio resultans ex positio, ergo. Confirmatur hæc ratio, quia illa duo ita sunt in Deo, vt de illis contradictoria dicantur, & verificentur, ergo oportet, illa duo esse verè distincta in se. Antecedens patet, quia Iustitia Dei nō

A remittit, sed punit, misericordia verò è conuerso, vel quod certius est, per intellectum generat pater, & non per voluntatem. Consequentia verò probatur, quia non idè est falsa vna ex his propositionibus contradictoriis, & alia vera, quia nos ita concipimus, sed quia in re ita est, ergo fundatur hoc in distinctione, quæ sit in re. Vnde etiam Deus ipse cognoscit se generare per intellectum, & non per voluntatem, ergo videt, suum intellectum esse aliquo modo distinctum à voluntate, ergo ita est in re, quia Pater æternus videt suum intellectum, & voluntatem, prout in re sunt, & non fingit distinctionem.

Secundò principaliter obijciunt alij, esto, non admittatur tanta distinctio, saltem necessarium esse admittere distinctionem præcisionis vnius ab alio in rationibus formalibus, ita vt vnum non includatur in conceptu essentiali alterius. Primò, quia saltem hoc conuincunt argumenta Scoti. Secundò, quia non potest concipi, quo modo distinguantur rationes, si vnum includit, quidquid includit aliud. Quia vt aliqua duo concipiantur aliquo modo distincta, oportet vt aliquomodo vnum non sit aliud, ergo vt vnum non includatur essentialiter in alio. Quomodo enim distinguuntur sub eadem ratione, sub qua sese includunt mutuo. Ergo oportet, vt sic saltem quatenus obiecta nostris conceptibus non se includant, vt possint ratione distingui. Tertiò quia alias hæc omnia nomina, quibus attributa significantur, essent synonyma, quod nō admittit D. Thom. q. 13. art. 4. nec Theologi communiter. Sequela patet, quia significabunt omnino idem, & secundum idem, quia quidquid concipitur ex vi vnius vocis, concipitur ex vi alterius, & è conuerso. Quartò quia sequitur, has propositiones formales, & in abstracto *sapientia est Iustitia, intellectus Dei est voluntas Dei*, esse veras, quia idè omnino significatur per vtrūque extremum, quod satis est ad veritatem verbi, est, Consequens videtur absurdum, alias quidquid de vno verè prædicatur, de alio prædicaretur iuxta syllogisticam formam, quod tamen esse falsum constat ex argumento Scoti.

D Ad Scotum respondemus, ad omnia, quæ de Deo concipimus, & verè affirmamus, vel negamus, non esse necessariam distinctionem veram, & actualem, quæ in Deo præcedat, sed sufficere fundamentalem, seu virtualem cum imperfecto modo loquendi nostro. Vnde primum argumentum Scoti solum probat distinctionem virtualem in re ipsa. Respondendum autem in forma est. Misericordiam, & Iustitiam abstractissimè conceptas, vt abstrahunt à creatis, & increatis, non inueniri in rerum natura, sed in nostris mentibus obiectiue, & ita etiam definiti, non prout in re sunt in aliquo, sed prout eisdem conceptibus obijciuntur. Ex quo solum inferitur definitionem vnius non esse definitionem alterius, nec vnum etiam illorum conceptuum includi in alio. Non verò rectè inde inferitur, vel definitiones illas in re ipsa semper in omnibus rebus esse cum actuali distinctione talium perfectionum, nec etiam necessariò postulare, vt vna ex illis perfectionibus non includatur in alia in re ipsa. Aliud enim est, hoc non postulare inclusionem illius, quod ex vi illarum definitionum ad summum sequitur, aliud est, vnum postulare exclusionem alterius, quod ex vi illarum definitionum necessarium non est. Sicut ergo illi duo conceptus abstrahunt à creatis, & increatis iustitia, & misericordia, ita abstrahunt à distinctione vera, & actuali earum inter se, quæ in re ipsa sit, sed dicunt solum obiectiuam distinctionem in formali ratione, seu distinctione, quæ potest esse cum distinctione in re in

4.  
Aliquorū  
obiectio.5.  
Scoti ob-  
iectio di-  
stinctio.



rebus finitis, vel cum identitate infinita.

6.  
Alia cori  
ratio dis-  
foluitur.

Distingua-  
tione at-  
tributa ra-  
tione in  
mente Dei.  
Capreol.  
Caietan.  
Torres.

Ad aliam verò Scoti rationem respondetur, ad veritatem illarum enunciationum, etiam cum aliqua contradictione, sufficere distinctionem rationis cum fundamento in re, quia nos sicut concipimus, ita loquimur, ut latius dicemus infra lib. 4. de Trinitate agentes de identitate essentiae, & relationis, in qua videri potest argumentum illud habere maiorem aliquam vim. Insinuat verò in illo argumento quaestio, an hæc attributa habeant distinctionem rationis etiam in mente Dei, aut personarum clarè videntis ipsum. De qua re videri potest Capr. in 1. d. 8. q. 4. art. 3. in fine. Caiet. 1. p. q. 39. ar. 1. & Torres 1. p. q. 28. disp. 2. dub. 3. vbi aliqui moderni. Sed sufficere censeo, quæ de hac re dixi disp. 7. Metaph. sect. 1. & disp. 54. sect. 2. vbi dixi, Deum non fingere entia rationis, & consequenter nec distinctionem rationis, nam eadem est ratio. Nimirum, quod Deus cognoscit se, sicut est, & ideo sicut in se non habet distinctionem, ita neque fingit illam, neque illa censetur resultare ex cognitione Dei, quatenus se ipsum cognoscit.

7.

Nihilominus tamen negari non potest, quin Deus cognoscat entia rationis, & distinctionem rationis, quatenus hæc ab homine fingi, vel excogitari possunt, sicut cognoscit chimæram, & omnia, quæ sub imaginationem cadere possunt, non quia ipse fingat illa, neque quia aliter cognoscat, quam sint, sed quia vnumquodque cognoscit, quatenus esse habet, vel verum, vel fictum. Aliud enim est fingere, aliud videre illud ab alio fictum, vel effingibile, ut sic dicam. Sicut aliud est discurrere, aliud intueri discursum alterius, quod facit Deus, licet non discurrat, & tunc habet discursum obiectivum in mente, licet non habeat formaliter. Sic ergo habet in mente sua obiectivum conceptus nostros formales attributorum Dei; per quos videt ratione distinguere attributa, & ita videt illa, ut ratione distincta ab homine. Homo enim potest, non solum directe cognoscere attributa per conceptus formales eorum, sed etiam reflexe illa comparare, ut distincta sub ea ratione, & relationem rationis ibi excogitare, sicut etiam potest concipere relationem generis, & specierum. Hæc ergo omnia Deus intuetur, qualia sunt, scilicet, formales conceptus, ut reales, obiectivos verò, quales fuerint, interdum reales, interdum tantum rationis, in quo nihil fingit Deus, sed vnumquodque videt, sicut est. Nec video, quid dubitationis, vel contentionis in hoc esse possit.

8.  
Aliorum al-  
tera obie-  
ctio refel-  
litur.

Ad alia argumenta respondeo, optimè saluari distinctionem rationis inter attributa, & omnes enunciationes, quæ de illis sunt, non obstante mutua inclusione, quæ explicuimus. Quod satis mihi declarat exemplum de Deo, & Deitate, nam hæc duo ratione distinguuntur, & non sunt voces synonymæ, imò de vno potest affirmari aliquid, quod negetur de alio, nihilominus nihil in re includit vnum, etiā, ut obiectum mentis, quod non includat aliud. Idem censeo de Paternitate, & Patre, ut infra ostendā lib. 4. & 7. de Trinitate. Dico ergo, ad distinctionem rationis satis esse diversum modum concipiendi nostrum, etiam si in re concepta nihil diversum includatur. Ille autem modus concipiendi esse potest, vel concreti, & abstracti, ut in exemplis positus, vel explicatio, & distinctior conceptus secundum unam rationem, quam secundum aliam. Sic distinguuntur iustitia, & misericordia, nam licet res omnino eadem sit, quæ utroque conceptu concipitur, tamen per vnum concipitur sub speciali habitudine ad talem effectum, & de illo respectu est expressa cogitatio, & non de aliis, licet non excludantur, sed potius confusè includantur.

A

Hic patet modus distinctionis etiam in re creata inveniendi potest, sic enim, ut opinor, ratione distinguuntur intellectus, & memoria, & non maiori distinctione: & in re vno modo concepta existimo includi, quidquid includitur in eadem alio modo concepta, quia vis intelligendi est ex intrinseca sua natura retentiva specierum, & inde memoria nominatur, & è converso vis immaterialis retentione specierum (de hac enim memoria sermo est) intimè est virtus intelligendi, idem est de voluntate ut natura, seu ut voluntas est, vel ut liberum arbitrium: idemque esset de visu, ut visio albedinis, & pigredinis, si sub his præcisè rationibus conciperetur, & nominaretur. Et multa similia facile excogitari possunt. Et ratio est, quia ut nos aliqua distinguamus ratione, duo sufficiunt, iuxta doctrinam Divi Thomæ, quæst. 7. de Potentia, art. 6. & in 1. d. 2. q. 1. art. 2. & 3. vnum est, quod non concipiamus rem prout est in se, aliud est, quod concipiamus illam per habitudinem, vel comparisonem ad res alias distinctas. Hæc autem duo possunt concurrere in diverso modo concipiendi eandem rem, etiam si in re concepta utroque modo totum includatur, ut ex dictis satis patet, hoc ergo non obstat distinctioni rationis.

9.

D. Thom.

B

C

D

E

Ex his ergo satis responsum est ad duo prima argumenta secundo loco obiecta. Argumenta enim Scoti, sicut non probant distinctionem in re, ita neque contra hanc partem quidquam probant. De distinctione autem rationis iam explicatum est, quomodo possit consistere cum inclusione essentiali: nam licet non sit necessarium, omnia, quæ distinguuntur ratione, ita sese includere, ut de genere, & differentia constet, & de Relatione, & Divinitate infra suo loco dicemus, tamen non propterea repugnat illa inclusio cum distinctione rationis ex modo imperfecto concipiendi, ut explicatum est. Maximèque est necessarium in re, & essentialia simplicissima, ac perfectissima quoad ea omnia, quæ adæquatè cum illa identificantur. Ad tertium verò respondetur, ut hæc nomina non sint synonyma, satis esse, quod eandem rem diversis modis conceptam representent. Dicunt verò aliqui illas voces, licet non sint synonymæ in ordine ad nos, esse synonymas in ordine ad Beatos, ut beati sunt, quia vident idem significari in re ipsa per omnes illas. Sed hoc non rectè dicitur, quia etiam nos idem significari scimus in re ipsa per omnes illas, quod verò à nobis non videatur res illa, & videatur à Beatis, impetunens est ad vocum significationem, vel ut sint synonymæ, quia illæ semper subordinantur diversis conceptibus, & quantum est ex ipsis semper faciunt concipere rem diverso modo. Unde licet beati conciperent sapientiam Dei, ex vi auditionis, & significationis vocis, *sapientia*, non concipient illam adæquatè, & prout in se est. Quod verò alia via perfectius concipient accidentarium est. Simpliciter ergo, & respectu cuiuscunque intellectus voces illæ synonymæ non sunt. De quarto argumento dicemus capite sequenti.

10.  
Ex dictis  
satisfactum  
est duobus  
argumentis  
secundo loco  
obiectis.

### CAPVT XIII.

*Quomodo possint divina attributa verè de Deo enunciarì, & Deus de illis.*

**Q**uoniam hæc attributa possunt, & in concreto, & in abstracto concipi, & ita possunt variè inter se comparari, scilicet, concreta subiecta ad

11.  
Attributa  
multi-  
plex fieri  
potest co-  
paratio,

concreta

concreta prædicata, vel abstracta ad abstracta, vel abstracta ad concreta, aut è conuerso, vel etiã comparando abstractum, & concretum ad aliquid aliud, quod de illis dici possit, aut non possit, vel è conuerso, ideo breuiter de his omnibus dicendum est, quia ad complementum huius materiæ est necessarium.

Primò igitur manifestum est, in concreto fieri propriam affirmationem attributorum de Deo, & inter se, vt *Deus est sapiens, iustus, sapiens est Bonus*. Hoc per se clarum est. Imò tanta est identitas inter illa extrema, vt potius dubitari possit, an illa sint propriæ propositiones, vel potius identicæ. Quod videtur voluisse insinuare D. Thomas 1. p. q. 13. cum interrogat in art. 12. an possint de Deo formari affirmatiuæ propositiones. Et respondet, posse, quia non sunt omnino identicæ, eo quod termini positi in subiecto, & prædicato non sunt synonymi, vt art. 4. dixerat, & ostensum iam est. Nec verò compositio conceptuum, vel verborum, quam nos facimus, cum enuntiamus hæc, obstat simplicitati Dei, quia non attribuimus Deo modum cognitionis, vel locutionis nostræ, sed rem, & veritatem cognitam, vt in solutionibus argumentorum eiusdem articuli D. Thomas latius declarat.

Secundò dicendum est, etiam propositiones illas, in quibus attributa absoluta, & positiua de Deo in abstracto prædicantur, esse veras in rigore sermonis. Loquor de absolutis, quia de relationibus cõsideratio ad tractatum de Trinitate pertinet. Loquor item de positiuis, quia negationes, vt immortalitas, infinitas, non propriè dicuntur de Deo, nisi sumantur loco positiuorum. Est ergo sermo de his, *Deus est sapientia, & similibus*. Et sic assertio mihi videtur certa. Primò, quia Scriptura passim vtitur hoc modo loquendi, vocat enim Deum *lucem, sapientiam, vitam, veritatem*, Ioan. 14. 1. Corinth. 1. Prouerb. 8. Secundò, quia Sancti non solum eisdem locutionibus vtuntur, sed etiam eas præferunt prædicationibus concretorum, ita vt melius dicatur Deus vita, quàm viuens, sapientia, quàm sapiens. Ita docet Dionys. de Diuin. nomin. cap. 4. & 5. & sequentibus, vbi ait, *Deum non tam esse bonum, & pulchrum, & sapientem, &c. quàm Bonitatem, pulchritudinem, sapientiam*, idem sentit Damascenus lib. 1. c. 5. vnde Leo Papa Epist. 91. aliàs 93. c. 5. *Nemo hominum verus, (ait) nemo sapientia, nemo iustus est, sed multi participes sunt veritatis, sapientia, & iustitia, solus autem Deus nullus participationis indigens est, de quo quicquid digne sentitur, non qualitas est, sed essentia.*

Vbi duas rationes indicat harum locutionum in sensu verissimo, vna est, quia per illas significatur, Deum non esse talem per participationem, sed per se primò, & cum summa perfectione, quod per sola concreta non significatur, & hoc significare voluit Bernardus lib. 5. de Cons. cap. 7. cum dixit, *Non est formatus Deus, sed forma, non est affectus Deus, affectio est. Qui* propterea serm. 80. in Cant. refert, damnatam esse illam interpretationem Gilberti, *Deus est verus, id est, verus, Melius* (inquit Bernardus) *exponeret, Deus est verus, id est, veritas*. Alia verò ratio Leonis est, quia, Deus est hæc omnia per essentia suam, quam rationem statim amplius vegebimus. Augustin. etiam 5. de Trinitate cap. 2. & 10. & lib. 6. ca. 1. & in sequentibus, & in lib. 7. sap. ita loquitur.

Tertiò eadem est ratio de hac propositione *Deus est Deitas*, quæ de his *Deus est sapientia, iustus, &c.* Sed illa propositio *Deus est Deitas*, est ita vera, vt dixerit Concil. Rheurense in nullo sensu Catholico

negari posse, vt infra lib. 4. de Trinitate cap. 2. & 11. videbimus, ergo. Maior latè ostenditur à Bernardo supra, & ex Augustino clarè colligitur. Et probatur à paritate rationis, quia tam simplex & subsistens est sapientia, sicut Deitas. Quartò est ratio à priori, quia nihil includitur in illo subiecto, quod nõ contineatur in prædicato, & solus significandi modus non sufficit, vt propositio illa falsa sit, quia ille significandi modus non tribuitur Deo ipsi, id est, non tribuitur illi compositio, nec separatio formæ à subiecto, sed solum res significata.

Tertiò ergo dicendum est, etiam Deum, & attributa eius in cõcreto sumpta rectè prædicari de abstractis, seruando in reliquis proportionem, seu debitam identitatem, vt dicendo *Deus est sapiens, immortalis, &c.* Est assertio æquè certa, ac præcedens, quia sequitur per simplicem conuersionem. Nam si Deus est Deitas, etiam Deitas est Deus, & Deitas est sapiens, & sic de aliis. Est autem in præsentī hac consequentia bona, & formalis, quia licet respectu nominum personalium, vel notionalium Deus non sit medium sufficiens ad similes illationes faciendas, propter communicabilitatem suam, & identitatem ad res oppositas, vt in tractatu de Trinitate videbimus: nihilominus inter absoluta est medium sufficiens, quia habet cum illis adæquatam identitatem, nam omnia absoluta sunt æquè singularia, & cum eadem communicabilitate reali. Præterea hæc locutiones sunt verissimæ, *sapientia est Deus*, & similes, vt supra est ostensum, ergo quod prædicatur essentialiter de Deo, prædicabitur etiam de sapientia, sed Deus essentialiter est sapiens, iustus, &c. ergo hæc omnia verè, & essentialiter dicuntur de sapientia. Idemque est de omnibus similibus. Neque contra hæc inuenio argumenta alicuius momenti præter ea, quæ ex sequenti assertionē insurgere possunt.

Dico ergo quartò. Attributa hæc essentialia, & positiua rectè possunt de se inuicem affirmari, vt cum dicitur, *sapientia est iustitia, intellectus est voluntas, &c.* In hac assertionē non faciliè conueniunt Theologi. Nam contrariam sententiam tenere videtur Capreolus in 1. dist. 8. q. 4. art. 3. ad 11. Aureoli contra primam conclusionem. Et quod mirabile est, idem sentit ibi Gregorius quæst. 1. cum alias teneat, hæc attributa nec ratione distingui. Tamen assertio sumitur ex D. Thoma 1. part. quæst. 39. art. 5. in solutionibus argumentorum, & artic. 6. & locis citatis præced. cap. estque communis Thomistarum. Præsertim Torres, q. 28. 1. p. art. 2. disp. 2. vbi etiã alij. Et sine dubio est sententia August. Ansel. & Bern. quos c. 12. retuli. Probatur autè faciliè ex præcedentibus assertionibus, quia Deus est sua sapientia, & Deus est sua iustitia, ergo sapientia est iustitia. Itè sapientia est Deus, & Deus est Deitas. ergo sapientia est Deitas. Omnes enim similes illationes tenent, ex fundamento proximè posito. Præterea idem apertè sequitur ex mutua inclusionē attributorum. Nam si Diuinitas est de essentiali conceptu sapientiæ, verissimè dicitur sapientia est Diuinitas, quia nihil verius de re prædicatur, quàm id, quod est de essentia eius. Quæ ratio in omnibus locum habet. Est simile, quod multi Dialectici dicunt, hanc propositionem esse veram *humilitas est animalitas*, quia animalitas est de essentia humanitatis.

Aliqui verò cum negare non possint has locutiones esse communi vsu sapientum receptas, dicunt illas admitti propter identitatem rei, in sensu vero nõ formali, atque adeo in proprio, quia signi-

2. In cõcretis propria attributorum affirmatio de Deo & inter se potest esse. D. Thom.

3. Quando attributa absoluta, & positiua de Deo in concreto prædicantur vera est propositio.

Ioan. 14. 1. Cor. 1. Prou. 8.

Dionys.

Damasc. Leo Pap.

4.

Bernard.

August.

5.

Concil. Rheuren.

6. Affert. 3.

7. Attributa essentialia, & positiua de se inuicè affirmari queunt. Capreol. Gregor.

D. Tho.

Torres. August. Anselm. Bernard.

8.

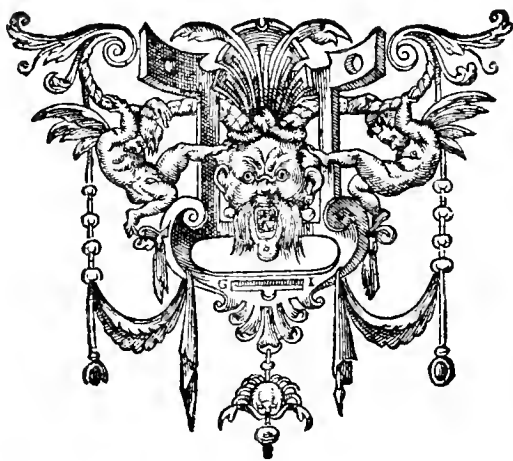
ficatum vnius abstracti, formaliter non includitur in formali significato alterius, licet in re habeant identitatem, quam solam significamus cum dicimus *Misericordia est Iustitia*. Sed hoc simpliciter falsum est in dicto sensu, & ex illo fundamento, ut ex dictis constat, & ideo simpliciter censeo veras propositiones illas in sensu formali. Tamen in hocmet sensu formali potest esse aliqua æquiuocatio, quam distinguere possumus iuxta doctrinam generalem traditam in Metaphysica disp. 6. sect. 10. Dupliciter ergo intelligi potest hic sensus formalis, primo considerata forma illa, quam nomen illud abstractum significat secundum suam simplicissimam rationem formalem, quam in re habet. Secundo potest in significato illius vocis considerari, solumid, quod expresse concipitur in tali attributo ad modum ultimæ differentię constitutiue illius. Nam ut supradixi, licet singula attributa includant quidquid in omnibus continetur, tamen in vnoquoque concipitur à nobis tota illa perfectio sub speciali aliqua habitudine quæ dici potest quasi differentia, vel modus ultimæ constituens tale attributum. Priori ergo modo veræ sunt illæ propositiones in sensu formali, quia tota ratio vnius attributi includitur in formalitate alterius adæquatè, & pro ut in se est. Et re vera in omni rigore, hoc solum affirmatur, cum dicitur vnum esse aliud. Quia verbum *est*, solum importat identitatem vtriusque extremi in formalitate illa, quam adæquatè postulât, seu quod, idem est, inclusionem vnius in adæquato significato alterius. At verò si quis intendat in secundo modo formalitatis loqui, erit falsa propositio, nam erit sensus, Iustitiam verbi gratia, etiam ut à nobis conceptam eadem habitudine, & quasi ultima differentia constitui, qua misericordiam, quod verum non est. Tamen hic sensus non est necessarius, nec vsitatus, & ideo propositiones illæ absolute veræ sunt in proprio, & formali sensu. Hoc fere modo explicui in disp. 6. Metaphys. sect. 6. propositionem illam, *Humanitas est animalitas*, & ibi dicta maiori ratione hic locū habent, quia maior vnitas est inter sapientiā, & essentiam Dei, maiorq; mutua

inclusio, quam inter humanitatē, & animalitatem.

Sed hic occurrunt difficultates tactæ in præcedenti capite, quia sequitur, quidquid prædicatur de vno attributo in abstracto prædicari de alio, quod falsum esse constat. Propter hoc dico quinto, ea, quæ actionem, vel productionem significant in rigore possunt de concretis prædicari, & nō de abstractis, & consequenter aliquid dici potest de vno abstracto, & non de alio. Prior pars præcipue locum habet in prædicatis notionalibus, dicitur enim, Deus generat, & non Deitas, quod pertinet ad materiam de Trinitate, & dicitur in lib. 6. in fine. Ratio verò est, quia actiones propriæ tribuuntur suppositis, pro quibus concreta supponunt, & non abstracta in rigore. At verò in actibus essentialibus, seu quasi essentialibus, ut *intelligit*, *creat*, admittuntur etiam affirmationes de abstractis non propter rigorosam suppositionem, & formalem significationem terminorum, sed propter summam identitatem, ut *Deus creat*, *Deus intelligit*.

Et in his habet locum posterior pars, quia hæc locutio admittitur *iustitia punit*, & non hæc *iustitia misereatur*. Et ratio est, quia verba adiectiua secundum communem modum concipiendi faciunt sensum formalissimum, & illa contineret falsitatem. Quod ita declaro, quia hæc attributa censentur specialiter constitui secundum quandam peculiarem habitudinem, unde quando alicui attributo in abstracto tribuitur aliqua actio, censetur illi tribui secundum formalem significationem eius, & ita facit hunc sensum, attributum iustitiæ, v. g. secundum expressam, & propriam differentiam suam, esse principium miserendi, quod falsum est. Et eadem ratione hæc est falsa, *Pater per voluntatem producit Filium*, aut *per intellectum Spiritum sanctum*, ut in propria materia laus explicabimus. Nec est bona illatio, *Iustitia est misericordia*, sed *misericordia misereatur*, ergo *iustitia misereatur*, quia variatur appellatio, (ut Dialectici dicunt) quia mutatur verbum substantiuum in adiectiuum, & ita variatur formalis sensus. Et de his locutionibus hæc nunc sufficiunt, nam in materia de Trinitate sæpius de illis dicturi sumus.

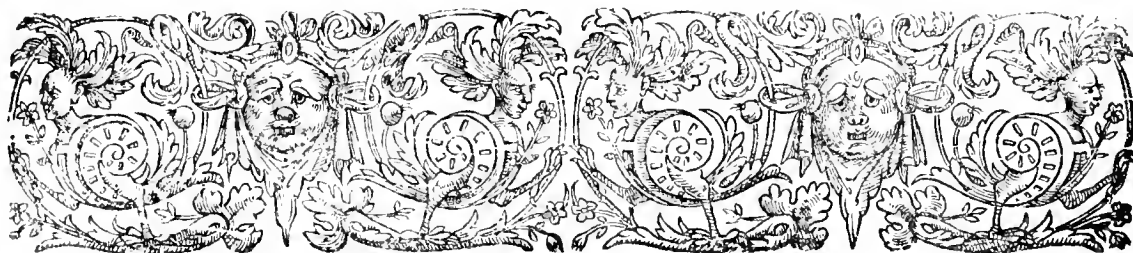
### Finis libri primi de essentia Dei.



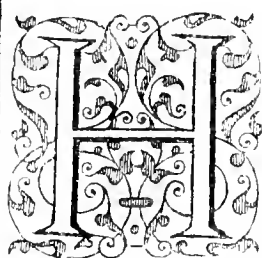
# INDEX

## CAPITVM LIBRI SECVNDI, DE ATTRIBVTIS DEI NEGATIVIS.

- C**ap. 1. *An Deus sit infinitus simpliciter.*  
 Cap. 2. *De immensitate, & existentia Dei in rebus.*  
 Cap. 3. *De immutabilitate Dei.*  
 Cap. 4. *De Dei aternitate.*  
 Cap. 5. *An Deus sit omnino incomprehensibilis.*  
 Cap. 6. *An Deus sit inuisibilis corporeis oculis.*  
 Cap. 7. *An Deus sit inuisibilis in se, respectu omnis intellectus creati.*  
 Cap. 8. *Sitne Deus inuisibilis naturaliter cuius creatura.*  
 Cap. 9. *An Visio Dei sit supernaturalis omni intellectui creabili.*  
 Cap. 10. *Sitne Visio Dei proximè ab intellectu videntis.*  
 Cap. 11. *An videatur Deus per Verbum creatum.*  
 Cap. 12. *An videatur Deus per speciem creatam.*  
 Cap. 13. *Positne videri Deus de potentia absoluta per speciem creatam ab eodem infusam.*  
 Cap. 14. *Infundatur ne lumen gloria videntibus Deum.*  
 Cap. 15. *Quæ sit necessitas, quodue munus luminis Gloria.*  
 Cap. 16. *An possit de potentia absoluta videri Deus sine lumine gloria.*  
 Cap. 17. *Sitne Visio Dei connaturalis intellectui lumine gloria informato.*  
 Cap. 18. *An Visio Dei sit cognitio quidditatiua, & intuitiua Dei.*  
 Cap. 19. *Sitne Visio Dei eiusdem speciei in omnibus Beatis.*  
 Cap. 20. *An Visio Dei sit aqualis perfectionis in videntibus ipsum.*  
 Cap. 21. *Vnde oriatur inaequalitas visionis in Beatis.*  
 Cap. 22. *An videntes Deum necessario videant omnia attributa, quæ in eo sunt.*  
 Cap. 23. *An videntes Diuinam essentiam videant necessario tres personas.*  
 Cap. 24. *Videntes Deum, an videant liberos actus voluntatis eius.*  
 Cap. 25. *Posint ne videri creatura possibiles in Verbo per illius visionem.*  
 Cap. 26. *An necessario videantur creatura possibiles in Verbo.*  
 Cap. 27. *An creatura existentes, seu futura, videantur, vel videri possint.*  
 Cap. 28. *Quas res videant Beati in Verbo.*  
 Cap. 29. *Cur visio non sit comprehensio, & quomodo differant.*  
 Cap. 30. *Videri ne possit Deus ab homine in vita mortali.*  
 Cap. 31. *Sitne Deus ineffabilis.*  
 Cap. 32. *Quomodo possit Deo nomen imponi.*



# LIBER SECVNDVS, DE ATTRIBVTIS NEGATIVIS DEI, VT VNVS EST.



**H**ACTENVS quid Deus sit, quæve attributa, tamquam propria illius prædicata, numerari soleant, generatim explicuimus: Nunc ad huius doctrinæ complementum per singula ex dictis attributis discurrere necesse est. Et quia attributa negatiua faciliora, nobisque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro; de affirmatiuis verò in sequenti. Et quoniã in demonstrandis his attributis disput. 30. Metaph. prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus. Deinde illa omnia, quæ ad naturalem philosophiam pertinent, licet occasione horum attributorum à Theologis hic tractentur, vel omnino prætermittere decreuimus, vel ad summum tanta breuitate attingere, vt Theologicum discursum non impedian, nec interrumpant. Atque hoc modo multa, quæ ab aliis prolixè tractantur, breuiter comprehendere poterimus, nihil omittendo ex his, quæ ad veram Theologiam, & maiorem Dei cognitionem desiderari possunt. Solum in explicando attributo, quo Deus dicitur inuisibilis, prolixiores erimus, quoniam ad explicandam exactè illam negationem, oportet exponere, quomodo Deus visibilis sit, quod valde supernaturale est, & scitu dignum.

Octo ergo attributa negatiua in superiori libro, cap. 9. posui, quæ ex Scripturis colliguntur: *Increatus, Incorporeus, seu Immaterialis, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Inuisibilis, Ineffabilis.* Quibus coniunguntur alia tria, quæ negatione complentur, licet voces non tam aperte illam exprimant, vt *Unus, Simplex, Eternus*, hisque addi potest quarrum, scilicet, *esse ubique*, quia ultra immensitatem non addit nisi extrinsecam denominationem. Ex his verò prædicatis quatuor iam sunt à nobis explicata, nam idem est esse *increatum*, quod esse *ens necessarium*, seu per essentiam, vt per se notum est, illud autem in superiori libro satis ostensum, ac declaratum est. Similiter idem est esse *incorporeum*, seu *immaterialem*, quod carere partibus essentialibus materie, & formæ, & partibus quantitatis, quod totum continetur sub perfecta Dei simplicitate, de qua satis diximus. *Unitatem*, etiam Dei satis declarauimus, quantum hic locus patitur, nam unitas trium Personarum in essentia ad tractatum de Trinitate pertinet. Sex ergo alia attributa negatiua in hoc libro explicanda sunt, & cum immensitate ubiquitatem exponemus, quia nihil rei Deo addit, cum immutabilitate verò coniungemus aternitatem,

A quia supposita necessitate essendi, nihil addit æternitas ultra immutabilitatem, vt videbimus.

## CAPVT I.

*An Deus sit infinitus simpliciter, hocque illi proprium sit.*

**Q**uestio est de infinitate perfectionis in essendo, nam infinitas molis in Deo locum non habet, cum quantitatē non habeat. Est autem difficilius ad declarandum, quid per hanc negationem infinitatis explicetur, ac significetur, quam ad demonstrandum conuenire Deo, saltem ex principiis fidei. Itaque, vt certum supponimus, Deum esse simpliciter infinitum. Id enim aperte docet Scriptura Psalm. 144. *Magnitudinis eius non est finis.* Baruch. 3. *Magnus est, & non habet finem, excelsus, & immensus.* Vnde in Conc. Later. in capit. *Firmiter ita expressè definitur, & Dionysius de Diuinis nominibus, ca. 9. Magnus (de Deo loquitur) est super omnem magnitudinem, omnem transiens infinitatem.* Basiliius homil. in principium Ioann. *Infinitus Pater, infinitus Filius.* Gregorius Nyssenus oratione 1. in id Genes. 1. *Faciamus hominem, Magnum (inquit) cogita (scilicet Deum) & huc magno plus etiam, atque etiam adde, quum cogitasti, atque ita exple cogitationem tuam, neque umquam, quæ infinita sunt, capies. Nec magnitudine concluditur, nec finibus cohibetur.* Theodoretus serm. 2. de Providentia. *Deus ipse, & increatus, & infinitus est. Omnia complectitur ipse à nullo circumscriptus.* Damascenus etiam lib. 1. cap. 4. *Infinitus (inquit) est Deus, & incomprehensibilis, atque hoc unum ex eo percipi, ac comprehendere potest, quod nimirum ipse infinitus, atque incomprehensibilis sit.*

Vt verò ratione Theologica hanc veritatē confirmemus, oportet exponere, quid negetur de Deo, quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat, nam inde facile constabit, remouendam esse à Deo illam imperfectionem ex vi summæ perfectionis, quam ipsum habere ostensum est. Quidam ergo putant per hanc infinitatem nihil aliud negari, nisi Deum habere causam sui esse, itaque idem esse dicunt, Deum esse infinitum, & esse à se, vel non esse ab alio. At hoc alienum est à communi modo concipiendi, & loquendi de attributis diuinis. Nul- lus enim intelligit has duas negationes esse formaliter vnā, & eandem, esse infinitum, & esse increatum, vel improductum, sed D. Thomas, & omnes Theologi hæc ponunt vt distincta attributa Dei, & Theodoretus in verbis proximè citatis illa vt di-

I.  
Status  
questio-  
nis.

Psalm. 144.  
Baruch.

Dionys.

Basiliius.

Gregor.  
Nyssen.

Theodor.

Damasc.

2.  
Dabium.

Prior opi-  
nio

Impugna-  
tus

D. Tho.

Theodor.



finētare cenſet. Præterea D. Thomas quæſt. 4. & 7. 1. par. in hoc maxime laborat, vt ex eo, quod Deus eſt ſuū eſſe, colligat, Deum eſſe infinite perfectum, quod in dicto loco Metaphyſ. late etiam oſtendimus. Non ſunt ergo illa duo attributa formaliter vnum, & idem, ſed oportet ſaltem ratione diſtingui, vt probatio ſit alicuius momenti. Et ſane longe euidentius eſt, Deum eſſe ens neceſſarium, & ſine cauſa, quam eſſe infinitum, nam apertius, & immediatius id colligitur ex effectibus Dei, & ex ordine cauſarum, in quibus non poteſt in infinitum procedi, quam ex negatione eſſendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas eſſendi, non ſunt ergo formaliter eadem negatio, eſto vna colligatur ex alia. Denique eſſe à ſe immediate ſolum negat dependentiam à cauſa extrinſeca; eſſe autem infinitum formaliter hoc non negat, nam ſi mente concipiatur Angelus finitæ naturæ, & ex ſe exiſtens ſine creatione, formaliter non apprehenduntur duo contradictonia, licet virtualiter ibi includi per diſcurſum oſtendi poſſit: Neque è conuerſo eſt aperta, & formalis contradicctio, ſi apprehendatur ens infinitum à Deo factum, vnde quæri ſolet, an id fieri poſſit, vt ſtatim dicam; nō eſt ergo negatio, quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione eſſendi ab alio.

Alij ergo dicunt per infinitatem negari finitum numerum perfectionum, quia in Deo finitæ non ſunt, ſed infinitæ. At hoc etiam non recte dicitur; quia hoc modo nec finitæ, nec infinitæ perfectiones in Deo ſunt, ſed vna ſumma perfectio. Itē perfectiones, quæ in Deo ſunt formaliter, etiam ſi ratione à nobis diſtinguantur, forſaſe non poſſunt multiplicari in infinitum. Vnde per illam negationem infinitatis non negatur terminus in his obiectiuis conceptibus, quos nos de Diuinitate formamus; nam hoc nihil refert ad perfectionem Dei. Perfectiones autem inferiores creaturarum in Deo non ſunt formaliter. Et licet verum ſit, poſſe à creaturis perfectionem Dei infinitis modis participari, tamen re vera omnes illæ perfectiones in infinitū participabiles, ſunt in Deo vna ſimpliciſſima, & eminentiſſima perfectio, in qua nullus numerus negatur ex eo, quod infinita ſit. Poſſet tamen hinc aliquo modo non improbabiliter declarari illa infinitas, ſi dicamus, talem, ac tantam eſſe perfectionem Dei, vt non poſſit, nec debeat concipi tamquam habens terminum in participabilitate ſua, ſed magis, ac magis poſſe in infinitum participari, vel communicari. Per illam tamen negationem etiam hoc modo explicatam non negatur in Deo terminus in numero perfectionum, quæ ſunt in ipſo, ſed negatur terminus, quem intelligitur habere res, vel perfectio, quæ vſque ad certum gradum participari poteſt, & non amplius.

Alij dicunt, per negationem, quam de formali dicit infinitas, negari omnem terminum, quo ſolent res limitari in perfectione ſua. Nam materia ſuo modo limitatur per formam, & forma per materiam, & eſſentia creata per ſuum eſſe, ſeu per habitudinem ad illud, & ipſum eſſe, per eſſentiam tamquam per potentiam, quam actuat. Item omnis eſſentia ſpecifica limitatur, & finitur per ſuam differentiam ſpecificam, quæ contrahit genus. In Deo autem nihil horum reperitur propter ſuam ſimplicitatem, & actualitatem ſummā, vt ſuprà oſtenſum eſt. Sed hæc omnia licet deſeruiant ad ſuadendam infinitatem Dei; tamen non declarant formalitatem eius, vt ſic dicam, id eſt, quid per illam ne-

gationem formaliter negetur. Nam per illam non negatur compoſitio ex materia, & forma, nec ex eſſe, & eſſentia, nec ex genere, ac differentia hæc enim pertinent ad negationem, quam dicit ſimplicitas. Præterquam quod in illis modis explicandi multa principia ſumuntur incerta, vt quod eſſe creaturæ limitetur per eſſentiam; vel è conuerſo, quod compoſitio generis, & differentia directe repugnet infinitati, & ſimilia, quæ probabilia ſunt, non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quam eſt certum Deum eſſe infinitum.

Conſideremus ergo, quid ſit in eſſentia aliqua creata eſſe finitam, ac limitatam, & negationem illius limitationis intelligemus ſignificari per infinitatem eſſentia Deo attributam. In creaturis ergo dicitur aliqua eſſentia eſſe finita in gradu entis, quia talis eſt, vt non repugnet illi, habere illam excellentiorem in gradu entis: Nos enim non poſſumus limitationem illam, prout in ſe eſt, concipere; & ideo per comparationem illam explicamus. Vnde ſolemus etiam dicere, aliquam ſpeciem creatam habere quamdam infinitatem ſecundum quid, quatenus ſub ſe poteſt infinitas ſpecies minus perfectas continere, quomodo dicitur homo excedere quodammodo infinite bruta animalia, eſt tamen ſimpliciter finitus quia poteſt ab alia perfectiore ſpecie excedi, & ſic in Angelis intelligimus finitatem, quatenus vnusquique poteſt habere ſuperiorem. Deus ergo dicitur infinitus ſimpliciter proprie, & quali à priori, quia tantæ perfectionis eſt, vt non poſſit in ea habere ſuperiorem, nec æqualem, qui ſit diſtinctæ naturæ. Vnde quod multi Sancti explicat, quod ſit Deus, per hoc, *quod eſt tale ens, quo minus excogitari non poteſt*, hanc ipſam negationem per infinitatem ſignificari intelligo. Vnde in ea etiam continetur illa infinitas, quæ intelligitur in continentia omnis perfectionis poſſibilis vel cogitabilis, continentia, inquam, formali, vel eminentiali, cum ſumma perfectione poſſibili, in quacumque perfectione, & modo habendi illam. Ac denique in hac negatione etiam includitur, continere ſub ſe ſine vſlo termino omnia, quæ quocumque modo perfecta cogitari poſſunt, etiam ſi in infinitum in eis procedatur in gradu maioris, & maioris perfectionis ſine termino. Hoc ergo modo conuenienter videtur explicari perfectio, quam per hanc negationem Scriptura intendit Deo tribuere, & imperfectio, quam ab eo vult excludere.

Atque ita facile eſt, demonſtrare Deum eſſe infinitum ex dictis de diuina perfectione. Nam quoad poſituum per illam negationem indicatum, illud nihil aliud eſt, quam ipſa conſummata perfectio Dei, qua maior excogitari non poteſt, nec illi poteſt aliquid deeſſe, quod ad ſummam entis perfectionem poſſit pertinere, qua ergo ratione conſtat Deum eſſe ſummum bonum, eadem conſtat eſſe infinitum. Quoad ipſam verò formalem negationem probandum eſt, Deum eſſe infinitum, vel ex alia negatione eſſendi ab alio, vel ex virtute producendi omne producibile, quas duas rationes in citato loco Metaph. late proſecuti ſumus. Vnde addi poteſt, hanc negationem infinitatis poſſe addi, vel ipſi eſſe, ſeu eſſentia diuinæ, vt ſic, quatenus ad æquato conceptu, licet conſuſo, intelligitur comprehendere totam perfectionem eſſentialem Dei, vel etiam addi poſſe peculiaribus attributis, quomodo dicimus ſapientiam Dei eſſe infinitam & ſcientiam, & præſcientiam, & ſimilia. Priori ergo modo ponitur hoc loco attributum ſpeciale infinitatis, alijs verò ac-

5.  
Vera explicatio.

6.  
Eſſe Dei infinitum demonſtratur.



commodatur cum proportionem, vt in singulis videbimus, vnumquodque enim dicitur in tali genere infinitum, quatenus in illo habet totam perfectionem possibilem, nec potest cogitari talis perfectio in altiori gradu. Vnde secundum nostrum modum concipiendi potest à priori demonstrari infinitas vniuscuiusque attributi, ex infinitate essentiae, à posteriori verò infinitas essentiae ex infinitate omnipotentiae, v.g. vt fieri solet, quia facilius cognoscitur. Re tamen vera infinitas simpliciter essentiae diuinæ infinitatem omnium complectitur attributorum, eodem modo, quo supra diximus, omnia esse de essentia eius.

Vtcrius potest facile ex dictis intelligi esse hanc infinitatem ita propriam Dei, vt omnino implicet contradictionem alteri naturæ illam communicare, seu alteri, qui non sit idem Deus. Quod addimus propter ineffabile Trinitatis mysterium, in quo tota infinitas diuinitatis communicatur singulis personis, sed non communicatur alteri naturæ, sed eadem numero natura est in omnibus, & ita omnes personæ sunt idem Deus, idemque ens infinitum simpliciter, & ideo illa communicatio non obstat, quominus hæc infinitas sit propria Dei, quia nunquam illa infinitas inuenitur extra diuinam naturam, quæ vna singularis, & indiuisa est. Quod ergo repugnare dicimus, est, illam infinitatem communicari alteri naturæ, seu substantiæ infinitæ. Ratio est, quia eo ipso, quod sit altera natura, debet esse facta ab ipsa diuinitate, ergo necesse est, vt sit inferior illa, ergo non potest esse talis, quin alia maior esse possit, ergo habet terminum, & limitationem perfectionis, non est ergo infinita eo modo, quo diuina natura infinita est. Primum antecedens supponitur ex dictis in lib. I. quia ens à se, per essentiam tantum potest esse vnum. Prima verò consequentia euidens est, quia si natura est facta, est dependens, & ex nihilo; non est ergo summè perfecta, ergo inferior. Aliæ verò consequentiæ ex declaratione data de infinitate per se euidentes sunt. Et hoc sensu docent Theologi communiter, Deum non posse facere infinitum per essentiam simpliciter, patet ex D. Thom. 1. p. q. 7. artic. 2. & ex aliis Theologis in 1. dist. 42. & 43. Vbi solent etiam disputare, an possit Deus facere infinitum in magnitudine, & multitudine. Sed hæc quæstio ad Dei infinitatem explicandam non pertinet. Nam si Deus non potest facere tale infinitum, non est ex defectu potentiae, vnde non minuitur inde perfectio eius, & potius ostenditur excellentia, & singularitas infinitatis eius. Si verò potest illud facere, non est illa infinitas comparabilis cum infinitate Dei, & ita non tollit singularitatem, seu proprietatem eius. Et ideo ad præuens attributum explicandum illa quæstio necessaria non est, & alioqui est philosophica, & à nobis est in libris Physicorum diligenter disputata, & non est admodum utilis, & ideo eam hoc loco prætermittere decreui.

Contra veritatem demonstratam solet obiici, quia si Deus esset infinitum ens, non admitteret secum alia entia, sicut si esset infinitum corpus quantum, non admitteret secum alia corpora, quia ipsum occuparet omnia loca. Maximè verò, quia si Deus esset infinitus in perfectione, deberet excludere omnem imperfectionem, & consequenter omne malum. Sed hæc facilia sunt, quia infinitas Dei non tollit singularitatem, & unitatem essentiae Dei, neque enim est infinitas multitudinis, sed intensiua entis; & ideo non tollit, quin possint esse alia entia,

à quibus distinguatur Deus, hoc ipso, quod ipse Deus est infinitus; alia verò finita; ille est à se, alia ab ipso. Nec est simile de corpore quanto, nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco, vnum autem ens maximè per se subsistens, non excludit alia entia à rerum vniuersitate, seu ab existendo, vt sic dicam. Quia entia non habent formalem repugnantiam in existendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul existendum in eodem spatio, vel duæ qualitates contrariæ ad simul existendum in eodem subiecto. Vnde vltcrius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite, quod cum corpore vno infinitæ magnitudinis sint alia corpora quanta, quia possent esse penetratiue cum illo in eodem spatio. Ad aliam verò partem dicitur, rectè concludere, ab illo ente, quod infinitum est, necessario excludi omnem imperfectionem, & omne malum, nihil enim horum potest esse in Deo ex vi suæ infinitæ perfectionis. Quia sicut illa perfectio intelligitur quali formaliter afficere ipsum Deum, ita intelligitur ab illo formaliter excludere omnem imperfectionem. At non sequitur, illud ens infinitum excludere ab omni alio ente omnem imperfectionem, vel malitiam, quia nec excludere potest formaliter, nam illa infinita perfectio non perficit formaliter alia entia; nec necesse est, vt excludat effectiue, quia vel alia entia non sunt capacia, vt est euidens de imperfectionibus negatiuis, & naturalibus, vt sunt esse composita, esse limitata, esse mutabilia, vel annihilabilia, vel corruptibilia respectiue, & huiusmodi. Vel si capacia sint, Deus non est agens naturale, vt necessario omne malum excludat, sed pro ratione sapientiæ suæ illud liberè permittere potest, de quo alias.

## C A P V T I I.

*De immensitate Dei, eiusque existentia in omnibus rebus, seu locis.*

Deum esse immensum sub his expressis, ac formalibus verbis Catholica fides docet, in cap. *Fuiter*, de summa Trinitate, & fide Catholica, & in symbolo Athan. *Immensus Pater*, &c. Quia in Scriptura sacra eodem modo continetur, Baruch. 3. *Immensus est, & non habet finem*. Psa. 138. *Si ascendero in caelum, tu illic es, si descendero in infernum, ades*. Et tamen additur 2. Paralip. 16. *Caelum, & Caeli Criorum non te capiunt*. Eandem veritatem docent sancti Patres, nam licet non omnes vtantur illa voce immensitatis, rem ipsam declarant per hoc, quod Deus totus vbique est & ita est in vniuersis rebus, vt ab eis nec circumscribatur, nec contineatur, vt patet ex Damasceno lib. 1. cap. 8. vbi etiam vocat Deum *immensum*, & Basilus hoc in principii Evangelij Ioannis, & Eucherius libro de Spirituibus formis, ca. 1. *Deus, inquit, vbique totus, & immensus*, & alij statim referendi. Sunt autem aliqui Theologi, qui hoc attributum confundant cum præcedenti, quod significat Bonau. in 1. dist. 43. art. 1. q. 2 & Albert. ibi, art. 2. Sed re vera sunt attributa ratione distincta, nam licet ex infinitate rectè inferatur immensitas, tamen immensitas non dicit eandem negationem, quam infinitas. Nam infinitas negat terminum in perfectione essentiali, vt supra explicauimus, immensitas verò negat terminum in substantiali præsentia, vt sic dicam, seu negat terminum loci, vt more nostro loquamur. Deinde per

7.  
Infinitas  
Dei impli-  
cat con-  
tradictio-  
nem com-  
municari  
creaturæ.

Ratio.

D. Thom.

8.  
Obiectio.

Enoda-  
tur.

1.  
Deū esse  
immensum  
hæc tenen-  
dum est.  
Athana.  
Baruch. 3.  
Psa. 138.

2. Para. 6.

Damasc.  
Basilus.

Bonau.  
Albert.

Aliqui cō-  
fundunt  
hoc attri-  
butum cū  
præcedē-  
ti.  
Contratiū  
verius est.

negationem infinitatis declaratur vniuerſe excellentia perfectionis eſſentialis Dei, per immenſitatem verò declaratur talis modus exiſtendi diuinæ eſſentiæ, & naturæ, vt quantum eſt ex ſe, & eodem modo permanens, poſſit eſſe intimè præſens omnibus rebus, & corporibus, non ſolum præſentibus, ſed etiam poſſibilitibus, etiamſi in infinitum multitudine, & magnitudine augeantur. Quo ſenſu rectè poteſt intelligi illud 1<sup>o</sup> ſalmi 144. *Et magnitudinis eius non eſt finis.* Nam licet de quantitate perfectionis rectè intelligatur, etiam de hac magnitudine immenſitatis veriſſimè dicitur, & ſub illa hæc continetur.

Vnde immenſitas ſic declarata, quantum ad poſitiuum fundamentum illius negationis, magnam perfectionem dicit, vt per ſe notum videtur, & inductione declarari poteſt. Nam in rebus corporeis, & quâtiſ, poſſe eſſe alicubi præſentes perfectio aliqua eſt, eſſetque maior, ſi poſſent ſimul adelle multis in locis, ſed nò ſunt capaces tantæ perfectionis. In rebus autem ſpiritualibus maior perfectio eſt poſſe adelle alicubi ſine commenſuratione quantitatiua, id eſt, exhibendo partē ſui parti loci, & totam ſubſtantiam toti loco, ſed totā ſubſtantiā exhibendo præſentem toti ſpatio, & cuiſlibet parti eius. Et quò ſubſtantia ſpiritualis perfectior eſt, eò maiorē quamdam ſphærā habere poteſt in hac præſentialitate, & hoc planè ad perfectionē ſpectat. Ergo habere ex ſe infinitam quamdā præſentialitatē maxima perfectio eſt, ergo hæc debita eſt diuinæ ſubſtantiæ infinite, & ſummè ſpirituali. Quia talis perfectio de ſe nullam includit imperfectionem. Vnde vlteriùs, quia omnis perfectio in Deo eſſe debet per modum actus abſque potentialitate, ideò non ſolum habet in ſubſtantia ſua aptitudinem ad hanc præſentiam, ſed ex parte ſua actu illam habet ſemper, ac neceſſariò, quia hoc etiam pertinet ad immutabilitatem ſuam. Dico autem ſemper *ex parte ſua*, quia præſentia videtur dicere relationem ad aliam rem, cui altera dicitur eſſe præſens, & talem præſentiam Deus non habet neceſſariò ad rem aliam extra ſe, quia nulla alia res neceſſariò eſt. Ex parte ergo termini non eſt neceſſaria Deo ſemper talis præſentia, tamen ex parte fundamenti (vt ita rem explicemus) ſemper, ac neceſſariò eſt ex parte Dei tale fundamentum, quia hoc pertinet ad excellentiam eius. Atque in hunc modū explicata immenſitate, facile eſt, illam demonſtrare, vel à priori ex infinitate Dei, & ex ſumma eius perfectione, quia hæc eſt perfectio abſoluta, & ſine imperfectione, vel etiam à poſteriori ex effectibus Dei, nò tantum quos de facto operatus eſt, ſed quos in infinitū operari poteſt ſine vlla ſui mutatione. Quæ omnia latius perſecuti ſumus diſp. 30. Metaph. ſect. 7. Et ideò ſatis eſt illa ſummatim hic proponere.

Ex hoc verò attributo ſic explicato colligitur primò vbiſquitas Dei, ſeu Deum eſſe vbiſque, & in omnibus rebus. Quod etiam de fide certum eſt, vt notauit Chryſoſt. hom. 5. in epiſt. ad Coloff. quia in Scriptura diuina eſt ſatis expreſſū. Iſoſuæ 2. *Deus in cælo ſuſſum, & in terra deorſum*, per quæ duo extrema cōprehenduntur omnia media, ſicut Iere. 23. *Cælum, & terrā ego impleo.* Et Iſai 66. *Cælū ſedēs mea eſt, & terra ſcabbellū pedum meorum.* Loquitur enim Scriptura hominibus more humano, & ita. vt deſcribat Deum replentem omnia, vtitur metaphora illa humanæ poſitionis, ac ſi haberet pedes in terra, & caput in cælo, & corpore ſuo cætera replet. Hanc etiam veritatē docere voluit Chriſtus Ioan. 4. quando Samaritanæ interrogāti de loco orationis reſpondit, *Deum in ſeipſo eſſe, & in ſpiritu, & veritate debere adorari.* Quæ

A adoratio in ſpiritu inter alia hoc continet, quod non eſt ad certum locum definita, ſed vbiſque fieri poteſt, quia vbiſque Deus eſt. Atque ita intellexerunt hæc loca, & veritatem hanc ſancti Patres, quorum aliquos in citato loco Metaphyſ. retuli. Et præterea Dionyſ. c. 5. de diuinis nominibus. De Deo, inquit, *Quæ ſunt omnia & ante habet, & ſubſiſtere facit, omnibus, & vbiſque præſens.* Athanaſius lib. Quod perfectum hominē aſſumpſerit Deus, ad Liberium. *Deus* (inquit) *ſpiritus eſt loco incomprehenſibilis, neque vſquam eſt regio, vbi non exiſtat.* Vnde oratione con. Idol. poſt medium ait, *notum eſſe omnibus, Deum eſſe vbiſque.* Baſilius orat. in principium Euangelij Ioannis. *Totum* (ait) *quodcumque noueris, & quocumque ſpiritu tuo penetraveris, Deo plenum inuenies.* Idem habet Greg. Nyſſen. orat. in id: *Faciamus hominem, &c.* Chryſoſt. hom. 17. in Gen. *Non ambulat Deus, abſit: quomodo enim ambularet qui vbiſque præſens eſt, & omnia implet.* Idem Cyrillus lib. 1. in Ioan. c. 9. & lib. 1. Theſauri, cap. 7. ait, *Deum replere, & penetrare omnia.* Cyprian. de Idol. vnit. poſt multa concludit. *Ergo Deus vnus eſt, & vbiſque totus diſſuſus.* Quæ verba notanda ſunt. Hilarius 1. de Trinit. *Nullus ſine Deo, neque vllus non in Deo locus eſt.* Item lib. 2. *Deus vbiſque eſt.* Idem Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 1. *Intelligamus Deum ſine ſitu præſentem.* Et libr. 7. de Ciuitate cap. 30. Et optime Origen. homil. 12. in Genefim, & libr. 1. in Ioan. Anaſtaſius Synaita libro. 2. de rectis fidei dogmatibus, Deus, inquit, *eſſentia cū ſit, quæ ſunt omnia diuina ſua adimplet eſſentia, eſtque in omnibus, quæ ſunt.*

Hæc autem veritas ſequitur euidenter ex attributo immenſitatis, aduertendo, per hanc vbiſquiritatem, ſeu exiſtentiā in rebus, non addi Deo aliquam perfectionem, vel modum realem, ſed ſolum concomitantiam quamdam alterius rei, vel aliarum rerū exiſtentium, quæ eo ipſo, quòd ſunt intra ſe, habent diuinam ſubſtantiam præſentem, id eſt, omnino indiſtantem ab iſtis: hoc enim ſignificamus, cū dicimus Deum eſſe in iſtis. Ad quod magis explicadum diſtinguunt Theologi tres modos exiſtendi Dei in rebus, per præſentiam, per potentiam, & per eſſentiam, inſinuos à Gregor. homil. 8. in Ezechielem, & declaratos optimè à D. Thom. q. 8. art. 3. Magiſtri expoſitoribus in. 1. diſtinct. 37. Quibus locis inter Scholaſticos longa diſputatio ſit de ſignificatione illorum verborum. Sed in re clara, & in qua ſolum eſſe poteſt quæſtio de ſignificatione vocis non oportet contendere, ſed meliorem, magisque vſitatam eligere ſignificationem. Igitur præſentia in comuni vſu dicitur in ordine ad intuitionem, & poſitiuè dicitur de obiecto præſenti: tamen inde etiam perſona, quæ alteram rem intuetur, dicitur illi eſſe præſens. atque hoc modo dicitur eſſe Deus per præſentiam in omnibus rebus, inſpiciendo, & intuendo omnia clariffime. Iuxta illud ad Hebræos. 4. *Non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius, omnia autem nuda, & aperta ſunt oculis eius.* Ieremiæ 23. *Si occultabitur vir in abſconditis, & ego non videbo eum?* Hæc vei d præſentia non ad præſens attributum, ſed ad ſcientiam Dei ſpectat, intelligereturque eſſe in Deo, etiam ſi in cælo tantum eſſet, atque inde omnia videret, proprièque dicitur ratione ſcientiæ viſionis, quæ ad res vt exiſtentes terminatur, & ideò non ſequitur, vt Dur. obijcit, Deum eſſe in rebus, quæ tantum poſſibiles ſunt. Secundo modo dicitur Deus eſſe in rebus per potentiam, quatenus virtute ſua & actione omnia continet, & cōſeruat, & cum omnibus actu operatur. Iuxta illud ad Hebr. 1. *Portantſque omnia verbo virtutis ſuæ.* Et Act. 17. *In ipſo enim viuimus, mouemur,*

D  
E

4. Triplici modo eſt Deus in rebus.

Gregor. D. Thom.

Hebr. 4.

Iere. 23.

Durand.

Hebr. 1.

Act. 17.

Pſ. 144.

2. In menſitatem dicere perfectionē per ſe notum eſt,

3. Ex hoc attributo colligitur vbiſquitas Dei. Chryſoſt. Iſoſuæ. 2. Iere. 23. Iſa 66.

Ioan. 4.

& sumus. Et hic etiam modus directè, & per se non spectat ad præsens attributum, sed ad Dei omnipotentiam, prouidentiam, gubernationem, ac creationem. Dico autem directè, & per se, nam consequenter, vel per illationem pertinere fortasse potest, vt statim dicam. Tertio ergo modo dicitur Deus esse in rebus creatis per essentiam, id est, per indistantiam essentiae suae ab omnibus rebus creatis, quæ vocatur præsencia substantialis in omnibus illis, & de hac est propriè in præsenti sermo. Et hanc dico euidenter inferri ex immensitate, quia Deus per immensitatem suam intelligitur esse ita dispositus, & quasi diffusus (nostro more loquendi) ad existendum per essentiam, seu substantialem præsenciam in quacumque re, vt nihil ex parte illius ad illam desit, ac proinde eo ipso, quod aliquid aliud creatur, seu est, necessario est realiter indistans à substantia Dei, & substantia Dei ab ipso; hoc autem est esse Deum in tali re per essentiam. Vnde si per impossibile posset aliqua res existere sine efficientia Dei, nihilominus Deus esset in illa per essentiam suam eo ipso, quod alia res esset, quia non posset talis entitas non habere intra se intimè entitatem Dei. Et ita clarè cernitur distinctio inter hunc modum præsenciae per essentiam ab aliis duobus. Primum ex his modis significauit supra Gregorius cum dixit. *Deus vbique præsens est.* Secundum dicens. *Omnia tangit & viuificat.* Tertium cum ait. *Incircumscriptus est, & vbique totus.* Quæ multis aliis verbis declarat. Sunt autem alij duo singulares modi, quibus Deus dicitur esse vel in sanctis per gratiam sanctificantem, vel in Christi humanitate per gratiam vnionis suae, qui non pertinent ad præsens attributum, & hic vltimus lōgum requirit tractatum, de quo in 1. tom. 3. part. dictum est. De altero verò non nihil dicemus infra lib. 12. de Trinitate, explicando inuisibilem Spiritus Sancti missionem.

Ex dictis intelligere licet hoc prædicatum *essendi in rebus*, seu *vbique* propriè, & actualiter non conuenire Deo ex necessitate, sed depēdenter à libertate sua. In quo multum differt ab attributo immensitatis. Nam hoc conuenit Deo omnino necessario, immutabiliter, & ab æterno; nam semper Deus tam immensus fuit, sicut nunc est, & licet nihil extra se produceret, immensus semper esset, quia illa perfectio, & intrinsecus modus essendi diuinæ substantiae, quam immensitas supponit, & in qua negat terminum, absoluta perfectio Dei est, nullo modo pendens ex creatura. At verò esse in rebus actualiter, & similiter esse vbique connotant aliquam rem extra Deum actualiter existentem, in qua Deus dicatur existere. Hoc autem simpliciter necessarium non est, sed liberum Deo, vt supponimus, & ideo prædicatum illud non est ex attributis, quæ Deo necessario conueniunt, necessitate absoluta, sed tantum conditionata, quia si alia res sit, necesse est, vt Deus sit in illa ratione suae immensitatis. Et ideo tale prædicatum ex tempore incepit conuenire Deo, quia (vt supponimus) nihil extra ipsum ab æterno realiter extitit. Neque hinc sequitur mutatio aliqua, vel additio, quæ in Deo fiat, sed tantum in creatura, quia Deum esse in creatura ultra immensitatem eius nihil intrinsecum in eo ponit, sed solam denominationem extrinsecam ortam ex coexistentia creaturarum cum ipso, seu ex relatione creaturarum ad ipsum, cui ex parte Dei nulla relatio realis ad creaturam correspondet, quia Deus non est capax talium relationum, vt nūc etiam supponimus, & in c. seq. & in vlt. huius lib. aliquid de hoc dicemus, nam

A generale est ad omnia, quæ ex tēpore de Deo dicuntur.

Hinc etiam intelligitur hanc existentiam Dei in creaturis, licet fundamentaliter supponat immensitatem, tamen vt actualiter sit, pendere ex actione Dei ad extra, quam necessariò supponit. Hoc patet primo, quia hoc prædicatum essendi in rebus & liberum, & temporale est, ergo est tale ab actione Dei libera, & temporali, ergo ab actione Dei transiente. seu vt habente actu terminum ad extra, quæ non est, nisi actio ad extra. Patet vtraque consequentia, quia nihil habet esse liberum, nisi vel quatenus actio libera est, vel quatenus ab actione libera pendet, & in ea aliquo modo fundatur. Actio autem libera, & temporalis non est in Deo, nisi actio ad extra, nam actus immanentes vt sic, etiam si liberi sint, ab æterno sunt, etiam secundum suam terminationem liberam, ergo cum hoc prædicatum non solum sit suo modo liberum, sed etiam temporale, omninò pendet ex actione Dei ad extra. Vnde licet supra dixerimus, si res aliqua extra Deum habere posset existentiam sine actione Dei, necessariò futurum fuisse Deum in illa per essentiam ex vi immensitatis, hoc solum verum est ex hypothesi; tamen quia illa hypothesis est impossibilis simpliciter, quia nulla res extra Deum potest habere existentiam sine effectio-  
ne Dei, ideo absolute supponenda est illa actio, vt Deus sit in rebus.

Hic verò statim suboritur quæstio, an ex actione Dei in rebus colligatur bene existentia Dei in illis, vel potius ex præsencia colligenda sit actio. Sed hanc quæstionem latè tractauimus in citato loco Metaphysicæ, & ideo illam omitto, licet soleat disputari inter Diuum Thomam, & Scotum 1. part. q. 8. Nam D. Thomas illa ratione vtitur, quæ non placet Scoto. Est autem ratio satis philosophica, & consentanea Scripturis, vt ibi dictum est. Siue illatio nitatur in hoc quod nulla causa agit in distans, sine (quod facilius est) in hoc, quod causa perfectissimo agens modo, perfectè etiam adest suo effectui, illumque secum coniunctum habet, vt illi perfectè dominetur. Potest autem hoc modo ex actione Dei inferri à posteriori immensitas ipsius, quia sicut agit in hoc vniuerso quod creauit, posset agere in aliud duplo maius, & sic in infinitum, & in plures alios mundos sine termino, & sine sui mutatione. Actualis verò præsencia substantialis ad omnes res existentes colligitur à priori ex immensitate, necessarium verò est adiungere actionem, vt per eam possint creaturæ habere existentiam, & ita compleantur duæ conditiones necessariae ad illam denominationem, quæ sunt tamquam fundamentum, & terminus, vnde confurgit relatio, & denominatio. Nam fundamentum ponitur ex vi immensitatis; terminus ponitur per actionem Dei. Ex sola verò actione à posteriori inferitur, supponi in Deo, quidquid necessarium est ad illam præsenciam, quandoquidem posito termino illius denominationis per actionem, non potest deesse denominatio, seu præsencia. Et ita est facilis ratio, non est tamen euidentior, quàm sit illud principium, in quo fundatur. Reliqua in citato loco videri possunt.

Vltimò addendum est, & sequitur etiam ex dictis, Deum ita esse nunc vbique, id est, in omnibus rebus existentibus, vt non definiatur, nec circumscribatur illis. Hoc etiam est certissimum, & absolute loquendo videtur de fide: nam hac ratione dicitur in Scriptura Deū non capillocis creatis, nec solis illis contineri 3. Reg. 8. *Si Caelum, & Caeli Caelorum te capere non possunt.* Et Iob 11. ea ratione dicitur

Gregor.

5. Proprie non conuenit Deo esse vbique ex necessitate.

6. Existētia Dei actualis ex actione eius ad extra pēdet.

7. Dubium.

8. Ita Deum esse in rebus, vt nō finiatur ab illis.

1. Reg. 8. Iob 11.

Deus *Exceſſior celo, profundior inferno, & longior terra.* Et Eccleſia dicit *Beatiſſimæ Virgini Dei genetrici, Quem cali capere non poterant, & cætera.* Ita etiam frequenter loquuntur Sancti, & hoc ſenſu negât poſſe Deum circumſcribi, loquuntur enim non ſolùm de propria circumſcriptione corporali, & cùm extensione quantitatis, nam eo ipſo quod Deus corporeus non eſt, conſtat non eſſe capacem talis circumſcriptionis, ſed nomine circumſcriptionis intelligunt quancumque incluſionem, & definitionem, ad finitum ſpatium, ſeu locum, extra quem res non ſit. Quomodo etiam Angeli dicuntur circumſcribi, vel (ad tollendam æquiuocationem) definiri loco. Sic dixit Baſilius homil. in principium Euangelij Ioannis, *Deum non contineri loco, nec in circumſcripto aliquo, aut in circumſcriptione certa deprehendi.* Et ſubdit rationem *Quia infinitus eſt.* Sic dixit Chryſoſtomus homil. 4. in Ioan. *licet Deus in numeros mundos crearet, ſine ſui mutatione ſufficientem eſſe ad gubernandos omnes, eodem utique modo, & cum eadem præſentia, cum qua in hoc exiſtit.* Sic etiam dixit Athenagoras in legatione pto Chriſtianis, *Deus ita mundum excedit, ut impleat vndeque, quicquid ſupra ipſum eſt, nec locum vllum ſe vacuum relinquat.* Sic etiam dixit Theod. ſermone 2. de Prouidentia, *Omnia item completur ipſe a nullo circumſcriptus.* Et Prudent. in Hymno de S. Romano, de Deo eleganter dixit, *Deus perennis, res maſtimabilis, extrinſecus, & intus replet, ac ſuperfluit.* Auguſtinus etiam latè hoc docet 11. de Ciuit. ſignificat etiam Boëtius lib. 1. de Trinitate. In hoc enim ſenſu ait, *Omniem locum adeſſe Deo, cùm nullus locus ſufficiens ſit ad ipſum capiendum.* Et Greg. 2. Moral. cap. 7. *Deum (ait) ita manere intra omnia ut ſit extra omnia, &c.* Denique ex diuina immenſitate hoc euidenter ſequitur. Quia Deus non ita clauditur in hoc vniuerſo, quin de ſe ſit ſufficiens ad exiſtendum in alio duplo, & triplo maioris magnitudinis ſine vlllo termino. Hic verò occurrebat ſtatim quæſtio, an dicendus ſit Deus eſſe extra hoc vniuerſum, vel in ſpaciis imaginariis, ſed eâ latè tractaui in dicto loco Metaph. neque nûc noui aliquid occurrit addendum.

Contra veritatem Catholicam nihil occurrit obliendum, quod difficultatem magnâ habeat. Nam illud, quod mens noſtra non ſatis concipit, quomodo poſſit vna indiuiſibilis, & ſimpliciſſima res eſſe tota in tam magna mole, vel infinito ſpacio, & tota in ſingulis partibus, & punctis eius. Hoc, in quâ, ſuo modo commune eſt omnibus rebus ſpiritalibus, & animæ noſtræ, & licet non ſatis intelligatur, quia nō cōcipimus ſpiritalia, provt in ſe ſunt, ex effectibus ipsis neceſſarium eſſe cognoscitur, & non inuenitur in illa proprietate repugnantia. Multò ergo maiori ratione intelligimus illam proprietatem conuenire diuinæ ſubſtantie modo altiori, & proportionato illi, ac proinde ſine limitatione, quod per immenſitatem intelligimus. Vnde quod aliunde obici poteſt, quia videtur ille modus diffuſionis, & quaſi extensionis repugnare diuinæ ſubſtantie, propter ſimplicitatem eius, tam in entitate ſua, quàm in omni modo illius, quia modus ille præſentie videtur habere aliquem modum extensionis, etiam in ſpiritalibus rebus. Hoc, inquam, in dicta ſect. 7. in fine eius expeditum eſt, dicendo, hanc ſubſtantialem præſentiam Dei omnino indiuiſibilem eſſe, non ſolùm in ſe, ſed etiam provt correfpondet partibus ſpaciij, vel rei, in qua eſſe intelligitur, & in hoc ſuperate omnem præſentiam ſpiritalis creaturæ cum quadâ excellentia incommunicabili omni creaturæ, ut nos credimus. Denique quod aliqui admirantur,

quomodo poſſit ſine indecentia intelligi ſubſtantia Dei realiter præſens locis immundiſſimis. Hoc ſane valde popolare eſt, cùm enim nullum commercium in hoc ſit inter corpus, & ſpiritum, & Deus ipſe per ſe faciat, vel conſeruet, quicquid emittatis eſt in huiusmodi rebûs, in eis eſt & decentiſſimo. & digniſſimo modo, ſine vmbra imperfectionis. De qua re legi poteſt Auguſtinus libro de Natur. boni. cap. 29. & lib. de Agon. Chriſt. capite 18. & Hugo Viêt. libro 1. de Sacramen. part. 3. capite 17. Magiſt. cum Doctõribus in 1. diſt. 17.

Tandem contra probationes ex Scriptura obici poteſt, quia in eis videtur eſſe ſermo de exiſtentia Dei in rebus per præſentiam, & hoc modo dicitur eſſe vbique, nec eſt locus, vbi alius modus expreſſe aſſeratur. Nam in Pſalm. 138. priùs dicitur. *Ece Domine in cognouiſti omnia nouiſſima, & antiqua, &c. & Conſortata eſt ſcientia tua ex me.* Et poſtea ſubiungitur. *Quò ibo à ſpiritu tuo, &c.* Et tandem concluditur, *Si deſcendero in infernum, ades.* Quod optimè intelligitur per præſentiam, & intuitionem, ac ſciētiam, hoc enim erat aſſumptum, quod propoſuerat. Item Ierem. 22. priùs dicitur, *Si occultabitur vir in abſcondito, & ego non videbo eum dicit Dominus, & ſtatim ſubiungitur, Numquid non calum, & terram ego impleo? dicit Dominus.* Et ſimiliter Sapient. 1. dicitur, *Renim illius teſtis eſt Deus, & cordis illius ſeruator eſt verus, & tunc ſubditur, Quoniam Spiritus Domine repleuit orbem terrarum, &c.* intelligit ergo per præſentiam replere; ſic etiam Iob 11. Poſtquam altitudinem, profunditatem, & longitudinem Dei deſcripſerat, ſubiungit. *Ipſe enim nouit hominum vanitatem, & videns iniquitatem nonne conſiderat?* Ac denique Actor. 17. dicitur, cum *non longè eſſe ab vnoquoque noſtrum, ratione prouidentie ſuæ, quod ad præſentiam etiam cognitionis pertinet.* Aliunde verò in aliis locis dicitur Deus ſpecialiter eſſe in celo, ut Pſalmo 113. *Calum cali Domino, terram autem dedit Filijs hominum, cum ſimilibus.* Addi etiam hîc poſſunt Patres, qui interdum dicunt, *Deum nuſquam eſſe, ut patet ex Chryſoſtomo & Athanaſio, & Damasceno, vbi ſuprà, & Auguſt. lib. de eſſentia Diuinit. in principio, & lib. 83. quæſt. q. 20. Bernard. lib. 5. de Conſid. Anſelm. in Monol. cap. 22. & 23.*

Dicendum verò eſt, etiam ſi ſacra Scriptura expreſſe doceat exiſtentiam Dei in omnibus rebus per præſentiam, & potentiam, tamen etiam expreſſe docere exiſtentiam per realem præſentiam, neque hanc poſſe excludi à vero testimoniõrum omnium ſenſu. Primò propter communem ſenſum, & Patrum traditionem. Secundò propter verborum proprietatem, nam ratione ſolius præſentie cognitionis non poteſt Deus de ſe dicere, *Calum, & terram ego impleo, & ſimilia, quia verbum replendi non ſignificat cognitionem, niſi à propria ſignificatione multum detrahatur, quod fieri non poteſt.* Præſertim quia in ipſiusmet Scripturæ locis diſtinguitur, *replere, à cognoscere, ſeu videre, ut ex vno aliud probetur, ſeu inferatur.* Vnde videtur Spiritus ſanctus ſermõnem, ſeu rationem hominibus accommodaſſe, & quia nos ſolemus ea videre, à quibus non diſtamus ſecundum realem præſentiam, ſeu propinquitatem. idè ad declarandum, quomodo Deus intuetur omnia, etiam ſi in abdiſſimis locis fieri videantur, id declarat, & probat, quia Deus ſecundum ſubſtantiam ſuam omnia replet, & vbique eſt. Et ita intelliguntur optimè omnia loca. Quod autem interdum dicitur Deus eſſe in celo, nihil obſtat, quia illud per quamdam excellentiam, & ſingularem ra-

Auguſt.  
Hugo.  
Magiſt.

10.  
Obiectio.

Pſal. 138.

Iere. 22.

Sap. 1.

Iob 11.

Act. 17.

Pſ. 113.

Chryſoſt.  
Athanaſ.  
Damasc.  
Auguſt.  
Bernard.  
Anſelm.

11.  
Reſolutio.

Baſil.

Chryſoſt.

Athena.

Theod.

Prudent.

Auguſt.

Boëtius.

Greg.

9  
Obiectio  
nibus occurrat.



tionem dictum intelligitur. Vel quia ibi excellentiora opera facit, & seipsum sanctis manifestat, vel quia ibi specialiter regnat, colitur, & adoratur. propter quod dicitur cælum specialiter esse sedes, & thronus Dei. Ne autem putetur non esse in terra, hæc dicitur *scabellum pedum eius*. Matth. 5. & aliis locis supra citatis, in quibus Patres ita exponunt. Vbi autem Patres dicunt, Deum nullibi esse, intelligunt, nullibi esse, vt in loco adæquato, quo circumscribatur, vel definiatur. Vel etiam docent, Deum non ita esse in rebus, vt eas requirat ad suum naturalem existendi modum, nec aliquid, vel aliquem modum intrinsecum ab eis accipiat, sed potius res ipsa foueat, & conseruet, qua ratione interdum Deum ipsum vocant locum aliarum rerum, vt est apud Theophilum Antiochenum lib. 2. ad Autolycum in tomo 5. Biblioth. Et videri possunt de hoc puncto dicta in illa sect. 7. Metaph. dub. ult.

12. *Quæstio. D. Thom.*  
Inquirunt vltimò in hac materia Diuus Thomas 1. part. q. 8. art. ult. an sit Dei proprium esse vbiq̃ue, & respondet affirmando, quod aliqui interpretantur esse verum, rebus vt nunc existentibus, quia si tantum esset vnum corpus, illud verè diceretur esse vbiq̃ue, id est, in omni loco reali, quia non esset alius locus realis, nisi quem ille occuparet. Dico verò esse, vbiq̃ue esse aliquo modo Dei proprium, & incommunicabile, etiam de potentia Dei absoluta. Quatenus Deo repugnat, vt sit aliquid in rerum natura, in quo ipse non sit, quod non repugnat, nec repugnare potest vlli creaturæ, quia illud proximè nascitur ex immensitate, & ita loquitur clarè Diuus Thomas, & Patres supra citati, & Damascenus libro primo, capite 16. & 17. & Ambrosius libro primo de Spiritu sancto, cap. 7. An verò sit aliqua creatura possibilis, quæ actu sit præsens in toto hoc mundo corporeo, illud probabiliter disputari potest, vt latius dicitur in materia de Angelis. Nam de corpore, ego puto probabilius dici non posse esse vbiq̃ue, saltem modo quantitatiuo, quia eo ipso, quod non est totum vbi est vna pars, non est vbiq̃ue. De creatura verò spirituali secundum suum naturalem modum existendi, vel de corporea existenti in loco per modum substantiæ, vt est corpus Christi Domini in sacrosancta Eucharistia, alia ratio est, de qua re aliqua dixi in 1. tomo, 3. part. disput. 37. sect. 4.

## CAPVT III.

## De immutabilitate Dei.

1. *Dei esse immutabilem de fide asserendum est.*  
Svbi attributo generali immutabilitatis, quod omnia in vniuersum genera mutationum à Deo remouet, comprehenduntur omnes speciales negationes sub illa contentæ, vt esse impassibilem, inalterabilem, incorruptibilem, ac denique habere totum suum esse inamissibile. Hoc ergo sensu de fide certum est, Deum esse immutabilem, nam per generalia, & specialia verba illa negatio Deo attribuitur in Scriptura, Malach. 3. *Ego Dominus, & non mutator*. Numer. 23. *Non est Deus quasi homo, vt mentiat, nec vt Filius hominis, vt mutetur*. Vbi etiam de mutatione generatim sermo est, & specialiter assertur, vt ostendatur immutabilitas Dei, etiam in proposito voluntatis suæ, vnde subiungitur. *Dixit ergo, & non faciet? locutus est, & non implebit?* Item Iacob. 1. *Apud quem non est transmutatio. neque vicissitudinis obumbratio*. Psalm. 101. *Sicut operitorium mutabis eos, & mutantur, tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient, &*

A hoc sensu dicitur *immortalis*, 1. Timoth. 1. Imò c. 6. dicitur *Deus solus habere immortalitatem*. Vnde veritas hæc in propriis terminis definita est in Concilio Lateran. cap. *Firmiter*, & in Patribus est hoc vulgare, & commune, & ideò non oportet eos adducere.

Ratione item potest hæc veritas demonstrari, vel proximè à priori ex aliis attributis ià demonstratis, & sic est facilis demonstratio, nam immutabilitas potest esse, vel in esse substantiali, & sic, Deus est immutabilis, quia est suum esse per essentiam, & à nullo alio pendet, vel in loco, & sic mutari non potest, quia est immensus vel in qualitate, aut accidente aliquo, & sic etiam mutari non potest, quia accidentia non habet. Vnde in vniuersum probari hoc potest ex simplicitate, quia accidentaliter mutatio esse non potest sine aliqua compositione. Item generalius ostenditur ex summa Dei perfectione, quia quod mutatur, ideò mutatur, vt acquirat perfectionem aliquam, si mutatio perfectiua sit, & ita hæc ratio probat tam de intellectu, quàm de voluntate. Vel si sit mutatio amissiuæ perfectionis, ideò contingit, quia talis non est cum summa perfectione, sed cum compositione, & adhesionem, eaque non satis firma. Alio modo potest hæc veritas probari immediatè à posteriori ex effectibus, & hoc modo non existimo posse fieri immediatam illationem satis firmam ex aliquo effectu, vt latius tractaui dicta disp. 30. Metaphysicæ, sect. 8.

C Occurrebant circa veritatem hæc tres præcipue difficultates. Prima, & potissima est de Mysterio Incarnationis, sed hæc habet proprium in 3. part. locum, vbi tractata est in tomo 1. disput. 8. sect. 3. Secunda est de nominibus, quæ de Deo dicuntur ex tempore, vt esse Creatorem, Dominum, &c. de quibus inquiri potest, an nouum aliquid Deo importent siue absolutum, siue relatiuum, dummodò reale, & intrinsecum sit, nam quodcumque sit, ad mutationem sufficit. Quæ difficultas adeò interdum torset Augustinum, vt se ignorare solutionem fassus fuerit, in 2. de Ciuit. cap. 15. Tandem verò 5. de Trinitate, cap. 15. & 16. eam dissoluit dicens, has denominationes ex tempore dici de Deo, sine mutatione Dei, quia non sumuntur ab aliquo accidente, vel re noua, quæ in Deo sit, sed coniungendo seu connotando coexistentiam temporalem creaturæ, quæ incipit esse in creatura cum relatione ad Deum sine mutatione ipsius Dei, sicut de existentia Dei in rebus superiori capite dictum est. Hic verò occurrebat quæstio de his relationibus, quas ex tempore attribuiamus Deo, an in ipso reales sint, vel rationis, quam tractat Diuus Thomas 1. part. quæst. 13. artic. 7. & resoluit esse rationis, estque necessaria resolutio, supponendo relationem realem resultantem in aliquo, esse aliquid reale, & intrinsecum illi, quia alias nonnulla mutatio, & compositio esset in Deo. Sed illam quæstionem latius tractaui in disp. 47. Metaph. sect. 15. n. 15. & sequent. estque purè metaphysica, quam hic repetere necesse non est, nec illi aliquid addendum occurrit.

E Tertia difficultas est de actibus liberis Dei, & consequenter de scientia visionis, quæ ad illos secundum rationem consequitur. Sunt autem in hac difficultate duo puncta, vnum, ac præcipuum est, quomodo voluntas Dei, cum libera sit, possit se ad hoc, vel illud determinare sine additione aliqua reali, quæ sine aliquo mutationis genere fieri non potest. Hæc verò difficultas, & magis pertinet ad materiā de voluntate Dei, & à nobis disputata est dicta disp. 30. Metaph. sect. 9. Verāque resolutio est, illam

1. Tim. 1.

Concil. Lateran.

2.

Hæc veritas demonstratur.

3. Tres difficultates insurgunt.

Secunda.

August.

D. Thom.

4. Tertia difficultas.

Resolutio.

determinationem fieri sine additione reali, quæ in voluntate Dei fiat. Quod est vnum ex præcipuis mysteriis diuinæ incomprehensibilitatis. sed iuxta principia fidei credimus ita esse necessariò dicendum, vt dicto loco ostensum, & pro viribus explicatum est, nec nunc valeo illi puncto maiorem afferre lucem. Hinc verò oritur secundum punctum, quod ab argumento in contrarium sumitur: Nam si Deus vult liberè sine additione reali, & potuisset ab æterno non velle, sine reali Dei mutatione, vel carentia alicuius modi realis, quomodo ex immutabilitate reali Dei colligi potest immutabilitas voluntatis in proposito libero. Sed hoc etiam punctum ibidem explicui, & expediui num. 5. & 6. Et ad immutabilitatem, parum refert, quòd extendatur non solum ad excludendam omnem mutationem physicam, & realem, sed etiam ad excludendam omnem animi inconstantiam, vel prudentiæ imperfectiōnem, qualis esset in variatione propositi, etiam si absque physica mutatione esse posset. Vnde quod Deus non possit vel propositum liberum mutare, vel in tempore aliquid de nouo velle certissimum est. Nam *omnia operatur secundum consilium voluntatis sue*, quæ voluntas ab æterno disposuit, quod in tempore operatur, vt ibidem dicitur, & semel habitæ permanet, vt dicitur Prouerbiorum 19. vtiq; imperpetuum. Quod autem id proueniat ex immutabilitate physica, vel ex perfectissima scientia, & animi constantia, non refert, vt ibi latius dictum est. Et aliquid in capite sequenti addemus.

Prou. 19.

6.

Hoc attributū est incommunicabile alteri.

1. Tim. 6. August.

Bernard.

La Font. Isidor.

Atque ex hac veritate constat, hoc attributum, prout Deo conuenit, esse ita proprium illius, vt sit incommunicabile creaturæ, iuxta illud 1. Timot. 6. *Qui solus habet immortalitatem*, id est, immutabilitatem, vt exposuit Augustin. 1. de Trinitate, capite 1. quia, vt ait, *immortalitatem aliquo modo habet creatura, nullam autem habere mutabilitatem solus est creatoris*. Idem optinè Bernardus sermone 81. in Cantica, *Qui omnis (ait) mutatio quædam moris mutatio est*. Ratio autem est, quia omnis alia res eo ipso, quod facta est, pendet à factore suo, qui sicut liberè illam fecit, ita potest illam in nihilum redigere. Atque hac ratione omnis creatura est mutabilis in suo esse: Latè, & metaphysicè loquendo de mutatione, quæ solum respicit terminum, qui aliter se habere potest, quàm antea in esse suo, siue transitus ille de esse ad non esse, sit propria mutatio physica in subiecto recepta, siue non. Et hoc modo habere, vel potius esse ipsum esse prorsus immutabile, est proprium Dei; Et hæc est quasi prima diuersitas omnis creaturæ ab ipso Deo, vt rectè notauit Lactantius libro 2. de Origine erroris, capite 8. Isidorus libro 1. de summo bono, capite primo. Quæ veritas in hoc sensu coincidit cum illa, quam superiori libro in principio demonstraui, solum Deum esse ens necessarium. Quomodo autem Angeli, & substantiæ incorruptibiles dici soleant entia necessaria, declarauimus disputatione 28. Metaphysicæ, sectione prima, numero duodecimo, illa enim necessitas non est simpliciter neque omnibus modis, sed solum quatenus intrinsecam potentiam non habent, vt per contrariam actionem corrumpantur, sed solum per suspensionem diuini influxus desinere possunt. Et hoc satis est, vt in ipsomet esse suo omnino immutabiles non sint. Ex hoc autem vltèrius sequitur, vt omnis creatura finita sit, & consequenter, vt nec sit immensa, nec omninò simplex, & ex priori limitatione habet, vt mutari possit secundum locum, vt de corporalibus rebus constat, & de spiritualibus

latius tractatur in materia de Angelis: ex posteriori verò imperfectiōne prouenit, vt aliis etiam modis alterari, vel mutari possit saltem secundum aliquam successiōnem qualitatum, vel internarum actionum, vt etiam in cælis, & in Angelis cernitur, eadèque ratio est de omni creatura possibili. Imò interdum docent Patres, omnes creatos spiritus eo ipso, quòd ex nihilo sunt, mutabiles esse etiam quoad lapsum, & culpam, si puta eorum natura spectetur, vt patet ex Damasceno, lib. 2. cap. 3. & optinè Ambrosius lib. 3. de fide, capite secundo, & Augustinus libro de Natur. boni, cap. 1. & 10. sed de hoc plenius in propria materia.

Damasc. Ambros. August.

## CAPVT IIII.

## De Dei æternitate, quatenus illi propria est.

DE hac materia copiosè disputauimus in disputatione 50. Metaphysicæ fere per totam, & idèò posset hic omninò omitti, præsertim quia æternitas ferè nihil addit immutabilitati, ita vt difficilè sit illa duo attributa distinguere: nihilominus tamen ad doctrinæ complementum, ad breuem summam redigemus ea, quæ ad doctrinam de Deo pertinent circa hoc attributum, eaque theologicè confirmabimus, & declarabimus. De durationibus autem rerum creaturarum, quod hoc loco solet copiosè disputari, nihil dicemus, sed in citatum locum remittimus lectorem.

Primò ergò sit de fide certum, Deum esse æternum. Hoc constat ex tota Scriptura Isaia 41. *Deus sempiternus Dominus*, Roman 16. *Secundum præceptum æterni Dei*, Prouerbiorum 8. *Ab æterno ordinata sum*, Ecclesiast. 18. *Qui viuit in æternum creauit omnia*. Nam licet nomen æternitatis interdum extendatur ad durationes creatas aliquo modo immutabiles natura sua vel diuturnas, & multorum sæculorum, aut nullum certum habentes finem, vt notauit latè Dionysius de Diuin. nom. Aug. q. 31. in Genesim, & 43. in Exod. Et Gregor. 16. Moral. c. 21. Et ex communiphrafi Scripturæ constat, sic enim Beatitudinem vocat *vitam æternam*, &c. nihilominus cum de Deo dicitur æternum, propriissimè dicitur, quia non potest de ipso dici per participationem, vnde necesse est, vt per essentiam, & excellentissimo modo dicatur. Et hoc modo definitur hæc veritas in cap. *Firmum* sæpè citato. Et tradunt Patres paulò inferius inferendi. Ratio verò est euident ex attributo immutabilitatis, supposita significatione æternitatis. Est enim æternitas, duratio quædam realis, duratio autem est permanentia existentiæ, seu existentiæ ipsa non destructa, sed perseverans, æternitas ergo est existentiæ quædam perseverans. Addit verò vltra communem durationem, vt immutabiliter, seu necessariò perseveret, vnde fit, vt in se nullam habeat, nec possit habere successiōnem, & per hoc ratio æternitatis completur, Deus autem habet permanentiam immutabilem in suo esse, habet ergo durationem necessariam sine vlla successiōne, est ergo æternus, vel potius ipsa æternitas per essentiam. An verò æternitas præter hæc, quæ ad rem pertinet, dicat respectum aliquem rationis, vel negationem, & quomodo in hac negatione differat ab immutabilitate, non sunt res magni momenti, pro earumque dignitate existimo, in dicto loco sufficienter esse tractata.

Addendum verò hic occurrit (licet ibi etiam non sit omnino prætermisum) de ratione diuinæ

2. Deū esse eternū de fide est. Isai. 41. Rom. 16. Prouer. 8. Eccl. 18.

Dionys. August. Gregor.

Ratio.



Per æternitatem  
Dei omnia  
durant  
quæ intra  
eum sunt.

Cyrrillus  
Ierosol.

æternitatis esse, vt per eam (nostro modo loquendi) durent omnia, quæ intra Deum sunt. Itaque nõ alia duratione durat substantia Dei, alia operatio eius ad intra, seu actus immanens, qui per modum operationis à nobis concipitur, nec etiam processioncs, quæ illi, vt trinus est, conueniunt, sed omnia, quæ intra Deum sunt eadem æternitate mensurantur, seu durant. Hoc enim requiritur ad æternitatem simpliciter. Quia de ratione rei simpliciter æternæ est, vt nulla intra eam sit variatio, seu successio. Quæ ratione rectè Cyrillus Ierosolymitanus Catech. 6. Deum vocat, *semperexistentem, & sibi perpetuò similem*, licet autem in his, quæ intra Deum sunt, ipsique necessariò conueniunt, hoc satis clarum sit, in actibus liberis nonnullam difficultatem habet. Nam illi non videntur propria æternitate mensurari, seu durare. Quia de ratione rei simpliciter æternæ est, vt sit simpliciter necessaria, & non tantum ex suppositione, actus autem liber Dei, prout talis est, licet ex suppositione, quod semel sit, necessariò duret, tamen simpliciter non ex necessitate est secundum determinationem liberam; quomodo ergo potest æternitate simpliciter mensurari, seu durare? Ad hoc verò dicendum est, de ratione æternitatis esse, vt quatenus talis duratio est, sit simpliciter necessaria, & quod sit duratio rei simpliciter necessaria, quoad totam entitatem eius, & hoc modo etiam actus liber Dei est necessarius, quoad totam suam realitatem, licet non sit necessarius quoad determinationem ad tale obiectum. Quia verò etiam illamet determinatio libera eo modo quo est, æterna est, vt infra de præscientia, & prædestinatione ostendimus, idèò addendum est, de ratione æterni actus esse, vt in nullo respectu, seu determinatione sua possit habere varietatem, nec principium, aut finem, etiam si determinatio illa nihil reale addat in ipso. Quia non posset habere varietatem in tali respectu sine imperfectione, vel variatione, vt capite præcedenti dicebamus.

Potèstque vltèrius explicari ex differentia inter actum Dei immanetem, & actionem transennem. Nam in actione Dei transeunte, potest esse initium, & finis, in actu verò immanente etiam vt terminato liberè, seu contingenter ad creaturam, non potest esse initium, & finis. Ratio verò est, quia actio transiens, vt sic, est in creatura, & ponit mutationem in illa, & relationem ad Deum, ex qua Deus denominatur extrinsecè creator, Dominus, vel aliquid simile. Vnde talis denominatio pender à creatura, vt actu existente, & idèò mirum non est, quod ex ea parte possit incipere, & desinere absque vlla varietate, vel imperfectione ex parte Dei. At verò actus immanens est in Deo ipso, eumque denominat, scientem, aut volentem, quæ est denominatio intrinseca, & per se non pender ab actuali existentia creaturæ; nam scientia Dei non sumitur ex rebus, vt ab illarum existentia pendeat, nec voluntas Dei pender ab existentia creaturæ, etiam quoad determinationem suam, sed potiùs existentia creaturæ pender à voluntate Dei, & idèò non posset esse variatio, seu initium, & finis in tali denominatione Dei, nisi ex parte Dei esset aliqua imperfectio, & variatio.

Cuius rei ratio, vt in Metaphys. dixi, aliter in actu scientiæ, aliter in voluntate reddenda est, nam scientia naturaliter repræsentat omnia repræsentabilia per illam, si ex parte scientis non desit attentio, vel aliquid simile. Et idèò necesse est, vt scientia Dei, etiam de veritatibus contingentibus semper repræsentet Deo res futuras independentem ab actuali

existentia earum. Nam si inciperet repræsentare Deo rem existentem, quando illa inciperet actu existere, & ex æternitate non repræsentaret illam, iam illa scientia esset ex se insufficiens ad repræsentandam rem futuram, & veritates de futuro; hæc autem est magna imperfectio. Ex qua rectè colligeretur, illam scientiam non esse infinitam, quia non repræsentat omnem possibilem veritatem, & quia admitteret in habente illam, ignorantiam alicuius veritatis, scilicet futuræ. Ac subinde, quando postea repræsentaret rem præsentem, meritò censeretur id facere cum sui mutatione, & variatione, quia mutatio in obiecto tunc non sufficeret, sine noua repræsentatione ex parte illius, vel noua attentione ex parte scientis: quia iam supponitur illa scientia prout ab æterno existit, esse insufficiens ad repræsentandam omnem veritatem, quæ est in obiecto. Ergo qua ratione non repræsentat futuram, non repræsentabit præsentem; sine sui mutatione. Quæ ratio procedit in omni actu finito, & imperfecto, qualis ille esset. Oportet ergo fateri, scientiam illam repræsentare Deo rem futuram independentem ab actuali existentia eius. Ex quo optimè inferitur, semper ac perpetuò eodem modo repræsentare, nec posse in hoc habere varietatem, nisi ex parte sua illam habeat, quia ex parte obiecti illam habere non potest, cum ab eius actuali existentia non pendeat.

De voluntate aliter dicendum est, illam non supponere propriè rem esse futuram, sed potiùs Dei voluntatem, cum libera determinatione supponi, vt res sit futura. Tamen hinc etiam colligitur, quidquid futurum est in tempore ex libera Dei determinatione esse futurum, ac proinde sicut futuritio illa æterna est, ita voluntatem Dei liberam esse æternam, nec posse aliter esse, si habenda est, quia res creata non potest ex alio principio esse futura. Dices, si fingamus Deum posse in tempore incipere aliquid velle, quod ab æterno non voluit, consequenter dicitur, hanc propositionem de futuro, *Deus hoc vult*, esse ab æterno veram, & ratione illius etià esse ab æterno talem rem creatam esse futuram, quia Deus voliturus est illam. Sed contra, nam hinc sequitur, in Deo ipso secundum se esse futurum, & præsens, priùs quàm in creatura, quæ est varietas æternitati repugnans. Quia si in Deo est futurum aliquid, & nõ per denominationem à creatura, intelligi non potest, quin sit per variationem aliquam in ipso Deo. Item si veritas illa, *Deus est habiturus in tempore talem determinationem voluntatis sue*, æterna est, ergo scitur ab ipso Deo æterno, ergo etiam ipsa determinatio si habenda est, habetur ab æterno, quia ex parte creaturæ nihil expectari potest, vt habeatur, ex parte autè Dei etiam id intelligi nõ potest, nisi intelligatur quasi suspendere ab æterno illam suam determinationem liberam, vt ponat illam in tempore quod per se est indignum Deo, & intelligi non potest sine variatione intrinseca in ipso Deo, cum inde nulla resultet varietas in obiecto creato, nec in veritate eius, vt cognoscibili.

Atque hinc etiam intelligitur, quomodo verum sit, in æternitate omnia esse simul, & in ea non esse præteritum, neque futurum, vt est frequens in Patribus, Dionysius capite 5. & 10. de diuin. nom. Augustinus libro 12. de Ciuitate, capite 15. & Concione 2. in Psal. 101. circa id, *In generationem, & generationem anni tui*, & 5. de Trinitate, cap. 1. & 2. Gregorius 16. Moralium, capit. 21. Boet. lib. 5. de consolation. Prof. 6. vbi in definitione æternitatis ponit, quod

6.

Effugi.

Refutatur.

7.

Quomodo in æternitate verum sit omnia esse.  
Dionys.  
August.  
Gregor.  
Boetius.

D. Thom.

fit tota simul, docentque omnes Theologi in 1. dist. 9. & 19. & D. Thomas 1. part. quæst. 10. Sensus autem est, durationem illam, quæ est vera æternitas, in se, & in sua formali ratione, & entitate talem esse, ut nec incipere, nec desinere, nec augeri, nec minui possit, & hoc est esse totam simul. Et hinc etiam est, ut ab illa secundum se nihil possit denominari præteritum, vel futurum, imò etiam, ut tales denominationes non cadant in rem ipsam æternam, vel aliquem modum, aut actum eius, ex vi suæ durationis, & æternitatis, quæ omnia clara sunt. Cum his verò stat in primis, ut æternitas possit coexistere durationi, quæ non est tota simul, sed successiue durat, ut est tempus. Ut de facto æternitas Dei coexistit motui cæli. Ratio verò est, quia non omnes res durant per ipsam formalem æternitatem, sed tantum res illa, quæ verè æterna est: & ideo illi soli repugnat successio aliqua in suo esse, vel in his, quæ sibi intrinseca sunt, ab alijs autem rebus non excludit successionem. Coexistentia autem cum illis necessariò sequitur ex vi ipsius æternitatis, supposita existentia aliarum rerum. Vnde vltimis fit, ut in hac coexistentia possit esse successio, & varietas quia nunc Deus coexistit vni rei, & postea desinit illi coexistere, & incipit coexistere alteri, prout res ipsæ succedunt. Quia hæc successio non est in Deo, sed in alijs rebus, & denominatio inde resultans in Deum, extrinseca est. Sicut in existentia Dei in rebus contingit, quia nunc Deus est in rebus actu existentibus, & desinet esse in illis, si corrumpantur, & incipiet esse in alijs de nouo genitis, quia hæc omnia solum ponunt in Deo extrinsecam denominationem, ut capite secundo declaratum est. Tandem secundum hanc denominationem interdum tribuitur Deo præteritum, & futurum per coexistentiam ad nostrum tempus, non secundum se, ut per se satis patet.

8.

Aet. di-  
tas Dei  
communi  
cari non  
potest.  
August.  
Fulgent.  
Psalm. 101.

Heb. 1.

Unde ex dictis constat, æternitatē esse ita propriam Dei, ut non possit communicari creaturæ, quod intelligitur de propria æternitate simplicitati. Quomodo dixit Augustinus; vel Fulgentius de Fide ad Petrum cap. 6. *Firmissime tene. & nulli uenit dubius solum Deum verum æternum, & incommunicabilem esse.* Quod significauit David Psalm. 101. dicens: *Tu in principio Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cæli, ipsi peribunt, tu autem permanes, & infra, Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient.* Quæ verba optimè declarant permanentiam æternitatis. Vnde Paulus ad Hebræos 1. Hinc probat diuinitatem Verbi diuini, quia est hoc modo æternum, quod nec Angeli, nec creatura vlla habere potest. Ratio verò est clara, quia permanentia in esse ab intrinseco necessaria est ita propria Dei, ut nulli creaturæ communicari possit. Vnde nulla est possibilis creatura, quæ duplicē successionem in se non admittat: vna est in ipso esse substantiali, quatenus potest succedere post non esse, & postquam est, potest ei succedere non esse, saltem de potentia Dei. Alia est, quia vel in accidentibus, vel in actibus, vel in præsentia locali, potest habere durationem successiuam, quia in illis admittit successionem, quia admittit mutationem, ut supra ostensum est. Iam verò occurtebat occasio dicendi de his durationibus creaturarum, ut magis nota esset differentia inter æternitatem per essentiam, & omnes illas, & ut intelligeretur, an altera aliqua duratio creata possit dici æternitas per specialem participationem, sed hæc fuscè tractata sunt dict. disput. 50. Metaphys. & ideo de diuina æternitate ista sufficient.

## CAPVT V.

An Deus sit omnino incomprehensibilis.

**A**tributa, quæ hæcenus explicauimus remouent à Deo imperfectiones conuenientes creaturis absolute, & secundum se spectatis, sine ordine ad cognitionem, vel locutionem hominum, vel Angelorum. Tri. verò, quæ explicanda supersunt in hoc lib. remouent imperfectiones, quæ intelliguntur in creaturis per quamdam habitudinem obiectiuam, seu per denominationem a virtute cognoscendi, vel loquendi creata. Dicitur enim res comprehensibilis, vel visibilis, quatenus cognosci potest ab alio tali, vel tali modo, qui in re ipsa sic cognoscibili aliquam imperfectionem supponit, & ideo ad explicanda hæc attributa, necesse est, simul exponere, quomodo Deus possit comprehendi, vel videri, & quam sit imperfectio, quæ supponitur in re, quæ dicitur comprehensibilis, vel visibilis, quam excludere à Deo necesse sit. Primò ergo agimus de comprehensione, quia plus requirit, quam visio, vel cognitio, magisque repugnat Deo. Supponimus autem vulgarem distinctionem de comprehensione. Dupliciter enim sumitur: primò ut solum dicit terminum viæ, seu insecutionis, prout Beati dicuntur comprehensores iuxta illud 1. Corinth. 9. *Sic currite, ut comprehendatis*, ad Philippenf. 3. *Sequor, si quomodo comprehendam.* Et hoc modo sumpserunt comprehensionem Nazianz. oration. 34. & August. serm. 38. de Verbis Domini, cum dixerunt, *Deum non posse in via comprehendi, sed in patria.* Vnde constat, non dici Deum incomprehensibilem comparatione huius comprehensionis. Secundò ergo sumitur, ut significat ad equatam rei cognitionem, quæ scilicet, *res cognoscitur, quantum cognoscibilis est*, sicut Augustinus dixit 12. de Ciuitate ca. 8. & lib. 83. quæst. quæstione 14. dicit, *illud comprehendere, quod uidentis cognitione finitur.* Et huic comprehensioni opponitur incomprehensibilitas, de qua nunc tractamus.

D

De qua in primis supponendum est, Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato. Hanc assertionem sic absolute propositam censeo absolute de fide: Quia sub his terminis traditur in Concil. Lateran. in cap. *Firmius*. De veritate ergo ipsa dubitandum non est, quin sit de fide, licet in modo explicandi varietas possit intercedere, ut dicemus. Cum autem dicitur Deus incomprehensibilis, non fit comparatio ad cognitionem, quam Deus de se ipso habet, nam certum est, Deum hoc modo se ipsum comprehendere, ut per se notum est, & ex discursu fiet manifestum. Et ratio est, quia cum dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solum excludit comprehensionem illam, quæ possit in Deo arguere imperfectionem, at quod Deus se ipsum comprehendat, non est imperfectio in ipso, imò esset magna imperfectio, se non comprehendere. Aliiter etiam potest hoc ostendi, seu declarari, quia comprehensio propriè non est eiusdem ad se ipsum, ubi cognoscens est suamet cognitio per essentiam, solum ergo per comparisonem nostri intellectus imperfecte concipientis Deum, dicitur Deus comprehendere se, meliusque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam. Vnde D. Thomas 1. part. q. 14. art. 3. ad 1. rectè docet, cum Deus dicitur comprehendi à se, negatiue potius, quam positiue explicandū esse, quia ita se cognoscit, ut nihil ipsum lateat de ipso; per quam negationem August. definiuit comprehensionem epist. 112. cap. 9. Quando

1.  
Hoc loco  
incipit ex-  
plicari  
quæst. 1.  
in part. D.  
Thom.

Duplex  
compre-  
hensio.

1 Cor 9.  
Philip. 3.

Nazian.  
August.

2.  
Ab inte-  
llectu crea-  
to.  
Deū esse  
incompre-  
hensibilem  
est de fide.  
Concil.  
Lateran.

D. Thom.

August.

ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem, quæ possit cum illo habere realem comparisonem, & habitudinem, atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo dicitur Deus incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit, & hoc significat Scriptura, quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur, vt latius expendi 1. tom. 3. p. disp. 26. sect. 1. vbi questionem hanc ex professo tractauimus, quamobrem hoc loco non repetam ea, quæ ibi ex Patribus adduxi.

3. Solùm aduerto, veritatem hanc in eo sensu dici esse de fide, in quo per eam affirmatur, Deum in rigorosa significatione illius vocis esse incomprehensibilem, vel aliter, esse aliquam propriam vocis illius significationem, in qua hoc vere, & singulariter Deo tribuitur. An verò in aliquo alio sensu huic non contrario possit dici Deus comprehensibilis, non arbitror esse definitum de fide, quia nulla est de tali controuersia definitio Ecclesiæ, nec ex Scriptura, vel Patribus possumus id satis colligere. Igitur dicimus esse de fide, Deum esse incomprehensibilem aliquo modo peculiari, qui Dei infinitatem in ordine ad cognitionem creaturæ declarat: quis autem ille modus sit, postea videbimus. Quod verò in eo sensu de fide sit, Deum esse incomprehensibilem mihi persuasum habeo. Primò ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum de altitudine, immensitate, & infinitate Dei, cui eodem modo coniunguntur incomprehensibilitatem, vt in allegatis dicto loco videre licet, & præterea in Theophilo Antioch. lib. 1. ad Autolyicum dicente. *Nec magnitudo eius comprehenditur, nec altitudo mente valet capi. Fortitudine nemini est conferendus, eiusque sapientia plura censetur incomprehensibilis.* Tertullian. in Apologet. cap. 17. *inuisibilis est, ait, licet videatur, incomprehensibilis, etiam si per gratiam representetur.* Quæ verba notanda sunt. Minutius Felix in Octauio *incomprehensibilem*, ait, *esse Deum*, quia infinitus est, & immensus, & subdit, *sibi solus tantus, quantus est, notus est.* Quomodo dixit August. 4. Genes. ad Lit. cap. 6. *Neque Angelis ipsis notam esse diuinam substantiam, sicut ipsa est sibi.* Denique, alij passim Deum simpliciter incomprehensibilem vocant, hanc ponentes inter singulares excellentias eius.

Theoph.  
Antioch.

Tertull.

Minut.  
Felix.

August.

4.  
In quo sit  
difficultas  
1. Opinio.

Difficultas verò est in explicando veto, & certo modo, quo Deus prædicetur incomprehensibilis. Quidam dicunt, Deum esse incomprehensibilem, quia ab hominibus in hac vita cognosci non potest, sicut est. Et hoc sensu conantur exponere omnes Patres de incomprehensibilitate Dei loquentes, imò & Concil. Lateran. Quia Patres ferè semper loquuntur contra Anomæos, qui iactabant se comprehendere posse Deum in hac vita. Sed imprimis licet verum sit, illos hæreticos in eo errasse, quod asseruerint in hac vita videri Deum, sed tamen non in hoc solùm, sed etiam quia dixerunt, ita cognosci, vt nihil de ipso ignoretur. Imò aiebant, se tam perfectè cognoscere Deum, sicut ipse se ipsum cognoscit, & in hoc principaliter arguuntur, & reprehenduntur à Sanctis, vt videre licet in Theodor. lib. 4. hæret. fabul. in Eunom. & Actio, & Basil. lib. 1. contra Eunomium, & epist. 168. & Chrysost. in homiliis de incomprehensibili Dei natura. Deinde Concil. Lateran. cum Deum dixit, esse incomprehensibilem, non agebat contra Anomæos, sed absolutè veram de Deo fidem, & professionem docebat. Et eodem modo loquuntur multi ex alijs Patribus. Et interdum addunt, etiam Angelis esse incomprehensibilem. Denique esse incomprehen-

Theodor.  
Actius.  
Basilus.  
Chrysost.  
Concil.  
Lateran.

A. bilem illo tantum modo nihil, aut parum excellentiam Dei commendat: Nam Angeli sunt illo modo à nobis incomprehensibiles, & animæ nostræ, & multæ res aliæ. At Patres aliquid singulare Deo attribuire volunt per illud attributum in Dei excellentia fundatum.

Addunt ergo alij, Deum dici incomprehensibilem, quia per vires propriæ naturæ à nulla creatura cognosci potest, sicut est, seu clarè videri, non verò quia per supernaturales vires non possit comprehendere. Quia Patres cum Deum vocant incomprehensibilem semper loquuntur in ordine ad viatores, vel ad summum in ordine ad naturales intellectus secundum se, non verò tractant de Beatiss.

B. verò declaratio, & limitatio, duobus modis potest intelligi. Primò de potentia, seu lege ordinaria: ita vt dici sine errore possit, Beatos de facto comprehendere Deum: Secundò de potetia absoluta. Priorem sensum censeo omnino falsum, & erroneum. Primò, quia vt infra videbimus, longè aliter dicitur Deus incomprehensibilis, quàm inuisibilis, est enim inuisibilis naturali modo, licet videri possit per gratiam; incomprehensibilis autem strictiori modo, nimirum, quia lege ordinaria non potest comprehendere etiam per illam gratiam. Et ita planè loquitur Chrysost. suprà, & alij, quos cap. sequenti referam. Secundò, quia Concil. Basil. sess. 22. contra quemdam Augustinum de Roma docet, etià Christi animam non comprehendere Deum: cum tamen certum sit illam sanctissimam animam perfectissimam habere de Deo cognitionem, quæ secundum potentiam Dei ordinariam haberi potest. Et quamuis Concil. illud non faciat certam fidem, ostendit tamen multum communem Ecclesiæ sensum. Tertiò est simile argumentum, quod Patres pro comperto habent, Angelos etiam videntes Deum, non comprehendere Deum, at si comprehensibilis esset Deus per gratiam secundum potetiam ordinariam; non esset fundamentum ad id negandum de Angelis & Beatiss, nedum ad id docendum tamquam certum. Idemque argumentum sumitur ex communi consensu Scholasticorum, qui vt certum supponunt, Beatos de facto non comprehendere Deum, in quo omnes sine controuersia conveniunt, quod est signum certissimi dogmatis ita D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. & 3. p. q. 10. art. 6. Alens. 1. p. q. 7. in 1. Damasc. Richard. Durand. Gabr. Almat. & Palu. in 1. d. 4. Ocham in 4. q. 15. Scot. d. 49. q. 1. Vbi dixit Scot. in 4. d. 49. q. 3. art. 1. esse de fide, Deum non comprehendere à Beatiss, & eodem modo loquuntur multi alij præsertim ex recentioribus, licet in modo explicandi, & ratione reddenda differant, quod non refert. At certè si à Beatiss non comprehenditur Deus, de lege ordinaria nequit comprehendere.

C. Alio ergo modo intelligi potest illa limitatio in ordine ad absolutam potentiam, ita vt dicatur incomprehensibilis Deus, quia secundum legem, & potentiam ordinariam comprehendere non potest, licet per potentiam absolutam non repugnet ipsammet Deum facere, vt ab aliquo intellectu creato comprehendatur. Et in hoc sensu res non videtur adeo certa. Ego verò existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis conuenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque eleuatum per gratiam ad cognoscendum Deum, & in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim alijs iudicium relinquo, sed explico mo-

D. omnes sine controuersia conveniunt, quod est signum certissimi dogmatis ita D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. & 3. p. q. 10. art. 6. Alens. 1. p. q. 7. in 1. Damasc. Richard. Durand. Gabr. Almat. & Palu. in 1. d. 4. Ocham in 4. q. 15. Scot. d. 49. q. 1. Vbi dixit Scot. in 4. d. 49. q. 3. art. 1. esse de fide, Deum non comprehendere à Beatiss, & eodem modo loquuntur multi alij præsertim ex recentioribus, licet in modo explicandi, & ratione reddenda differant, quod non refert. At certè si à Beatiss non comprehenditur Deus, de lege ordinaria nequit comprehendere.

E. Alio ergo modo intelligi potest illa limitatio in ordine ad absolutam potentiam, ita vt dicatur incomprehensibilis Deus, quia secundum legem, & potentiam ordinariam comprehendere non potest, licet per potentiam absolutam non repugnet ipsammet Deum facere, vt ab aliquo intellectu creato comprehendatur. Et in hoc sensu res non videtur adeo certa. Ego verò existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis conuenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque eleuatum per gratiam ad cognoscendum Deum, & in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim alijs iudicium relinquo, sed explico mo-

5.  
2. Opinio.

Quod  
priori sen-  
su est fal-  
sa.

Chrysost.  
Concil.  
Basil.

D. Tho.  
Alens.  
Bonauen.  
Richard.  
Durand.  
Gabr.  
Almat.  
Palu.  
Scotus.

6.  
vera ex-  
planatio.

dum, quo intelligo dogma fidei. Putóque sensum esse satis certum. Primò, quia ita videntur sensisse omnes Scholastici, nisi enim intellexissent, hoc modo Deum esse incomprehensibilem, non tãta consensione, & diligentia studuissent defendere, & explicare Deum non comprehendi à Beatis. Si enim hoc creaturæ non repugnat, vnde constat Beatis non esse concessum? Maximèque vrget hoc argumentum in Christi anima, cui Deus dona gratiæ, ac gloriæ cumulatissimè concessit.

Secundò sumi potest non leue argumentum ex eo, quòd Patres ostendunt, diuinitatem Spiritus sancti: quia comprehendit diuinam naturam. Quod argumentum non esset efficax, si comprehendi posset Deus à personæ alienæ naturæ. Ita argumentatur Athanasius in disputatione. cum Ario in Concilio Niceno, in fine. Et ex vi eiusdem argumenti colligunt Patres, Spiritum Sanctum esse Deum ex illo 1. Corinth. 2. *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Et ex illo. *Quæ sunt Dei, nemo nouit, nisi Spiritus Dei, qui in ipso est.* Illud enim scrutari, & noscere est comprehendere, vt notauit Basil. lib. 5. contra Eunom. Et Idacius Clarus lib. contra Varimandum Arrian. & D. Thom. in Paulum, adiungitque illud sapient. 7. vbi de Spiritu Sancto dicitur, *Omnia propiciens.* Qui enim Deum comprehendit, omnia prospicit. Respondebit forsan aliquis, Spiritum Sanctum virtute sibi connaturali comprehendere Deum, & inde rectè colligi diuinitatem eius, & hoc non esse communicabile creaturæ, inde tamen non sequi, non esse communicabile per gratiã. Sed hoc enervat argumentum Parrum. Tum quia Paulus non dicit Spiritum scrutari virtute naturali, vel gratis donata ei, sed simpliciter loquitur. Vnde possunt hæretici respondere, Spiritum Sanctum habere illam specialem gratiam, quia est excellentissima creatura, sicut in multis alijs de Verbo dicebant. Ergo vt argumentum sit efficax, oportet, vt ex ipsa ratione comprehensionis simpliciter spectata sumatur, sicut Paulus loquitur, & Patres argumentantur. Tum etiam quia illo modo, & cum illo addito, etiam ex simplici visione Dei potest colligi aliquem esse Deum, si virtute naturali Deum videat, at Sancti non ita loquuntur, sed specialem vim faciunt in comprehensione.

Tertiò, est hoc valdè cõsentaneum rationi, quia nullus intellectus creatus, quantumvis eleuetur supernaturaliter ad intelligendum, accipere potest virtutem intelligendi, nisi finitam simpliciter, nec videre, aut intelligere potest, nisi per intellectionem creatam, vt infra dicemus, quæ subinde erit etiam perfectionis, & representationis simpliciter finitæ, ergo impossibile est, vt comprehendat rem intelligibilem simpliciter infinitam, vt est Deus. Patet cõsequentiã, quia comprehensio requirit adæquationem quamdam inter capacitatem intelligentis, intellectum, & intelligibilem, quam adæquationem impossibile est interuenire inter finitum, & infinitum. Ait enim Augustin. dicto lib. 12. de Ciuit. cap. 18. *Quod comprehenditur finiri à comprehendente, impossibile autem est infinitum totaliter finiri à finito.* Habet nihilominus hæc ratio, in ipsamet assertione in hoc sensu intellecta, non parum difficultatis, tota verò oritur ex visione Dei clara, cur non sint comprehensio Dei, vel saltem cur esse non possit. Et ideo post explicatam visionem illam, & obiectum eius, difficultas hæc commodius tractabitur. Et inde etiam explicabitur, an, & quomodo sit proprium Dei hoc attributum, ita vt esse incompre-

hensibilem soli conueniat Deo ratione suæ infinitatis, sicut nunc supponimus.

## CAPVT VI.

*Sit ne Deus inuisibilis præsertim corporalibus oculis.*

Verum Deum inuisibilem esse diuina Scriptura frequenter prædicat: ideóque tamquam fidei dogma hoc statuendum est, & verus sensus postea explicandus. Dicitur ergo Deus 1. ad Timot. 1. *Rex immortalis, & inuisibilis*, & cap. 6. dicitur, *Rex regum, & Dominus dominantium, qui lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, & ad Roman. 1. etiam ea, quæ de Deo possunt naturaliter ex effectibus cognosci, *inuisibilis dicitur*, & 1. Corint. 2. dicitur, *Oculus non vidit, neque auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus ijs, qui diligunt illum.* Ac denique Ioann. 1. & 14. dicitur, *Deum nemo vidit umquam.* Hac ergo veritate supposita, vt exponamus verum, & certum sensum eius, præmittendum est, *Videndi* verbum non tantum corporali visui, sed etiam intellectui attribui, tam vsitato modo loquendi, vt iam propria videatur esse vtraque significatio, vt latè tractat August. epist. 112. in principio. Potest ergo dici Deus inuisibilis, vel in ordine ad sensum visus, vel etiam in ordine ad intellectum, & de vtraque significatione dicendum. Hic breuiter expediemus priorem, quæ facilis est, & postea de altera dicemus.

Infideles ergo idolorum cultores Deum visibilem esse oculis corporeis crediderunt, vt Athanas. refert orat. contra Idol. Et Cyprian. libro de Idolo. vanitate. Rursus hæretici, qui Deum corporeum fecerunt, consequenter asseruerunt hoc modo esse visibilem, teste Epiph. hæ. 70. Aliqui etiam posuerunt Verbum diuinum esse visibile, in d corporeis oculis visum esse à Patribus veteris testamenti in substantia sua, sed isti non credebant Verbum esse verum Deum, sed Ariana hæresi laborabant, vt intelligi potest ex Athanasio in disputatione cū Ario in Concilio Niceno, & Augustino 3. contra Maximinum cap. 26. & 2. de Trinit. ca. 8. Tandem (quod mirabilius est) tractans idem Augustinus 22. de Ciuit. cap. 29. questionem hanc, an Deus videri possit, imò an videndus sit oculis corporeis, rem in vtramque partem ita disputat, vt in affirmantem propendere videatur, vel saltem eam relinquat indecisam, vt notauit D. Thomas dict. quæst. 12. art. 3. ad 2. Et in huius partis confirmationem affert Aug. duo testimonia Iob quæ in argum. 1. ibidem adducit Diu. Tho. *In carne mea videbo Deum, cap. 9. & audiui aures audiui te, nunc autem oculus meus videt te.*

Verumtamen aduertendum est, duobus modis posse cogitari Deum esse visibilem oculo corporali; vno modo tamquam obiectum ex se proportionatum corporali visui, & visioni, ita vt licet fortasse in illo genere excellentioris ordinis sit, quàm reliqua obiecta visibilia, nihilominus ex se veram naturam sensibilem habeat, sicut lux corporis gloriofi absolute sensibilis est de se, & visibilis oculo corporeo, licet sit excellentioris ordinis, & fortasse naturaliter videri non possit. Alio modo dici potest Deus videri posse oculo corporeo, non quia ex se sit vllò modo obiectum proportionatum, seu commensuratum corporali oculo, sed quia licet ipse Deus purus spiritus sit, potest eleuare oculum, vt spiritua-

1.  
Dei esse  
inuisibile  
fidei dog  
ma est.  
1. Tim. 1.  
1. Tim. 6.

Rom. 1.  
1. Cor. 2.

Ioan. 1.  
& 14.

August.

2.  
Athanas.  
Cyprian.

Epiph.

Athanas.  
August.

D. Thom.

3.



imprimendo ipsi oculo corporeo visionem spirituales, vel faciendū talem, tamque perfectam corporalem, seu materialem visionem, vt rem purē spirituales repræsentet. Potestque hoc suaderi, quia non apparet in hoc aperta implicatio cōtradictionis. Item quia potest Deus eleuare oculum corporeum, vt videat Angelum, ergo vt videat Deum, quia si ex ratione spiritus non repugnat, nō est, vnde repugnet. Antecedens probatur, quia potest eleuare intellectum hominis, vt videat Deum, ergo & visum corporeum, vt videat Angelum, quia plus distat Deus ab intellectu hominis, quā Angelus à visu corporis. Vterque verò ex modis ponendi Deum visibilem visu corporeo falsus est, sed non in eodem gradu certitudinis.

4. 1. Cōclusio.  
Dent. 4.  
Irenæus.  
Euseb.  
Cæsari.  
Athanaf.  
Olympio.  
5. 2. Cōclusio.  
D. Thom.  
Palud.  
Sicrus.  
August.  
Ambros.

Primo ergo de fide certum est, Deum non esse visibilem sensibili, & corporali modo. Et hoc ad minimum allata Scripturæ testimonia probāt, & præcipue fundatur in alio principio fidei, quod Deus non est corporeus, quod supra probatum est, quia idem est esse hoc modo visibilem, quod esse corporeum. Et hoc significare videtur Deuter. 4. cum Moyses ad populum dixit, *voce verborum eius audistis, & formam penitus non vidistis, Formam* vtique sensibilem, & hac ratione dicit inferius: Nec similitudinem aliquam vidisse, ne fortasse putarent, Deum esse similis formæ. Sic dixit Paulus ad Hebræos 11. de Moysē. *Inuisibilem tamquam videns sustinuit.* Vt ibi D. Thomas exponit. Et eodem modo interpretatur illud ad Coloss. 1. *Qui est imago Dei inuisibilis.* Addit enim id Paulus, ne Christus existimaretur imago rei materialis, aut corporalis rei, quæ visu corporeo cerni possit. Ac denique in eodem sensu exponit D. Thomas prædicatum *inuisibile* attributum Deo à Paulo 1. ad Timot. 6. quia non dixit Paulus, *Soli inuisibili*, sed *Soli Deo*, quia Angeli etiam inuisibiles hoc modo sunt. Hæc denique est communis fides sanctorum Patrum, vt patet ex supra citatis contra hæreticos, & ex aliis, quos capite sequenti referemus, & videri potest Irenæus lib. 4. ca. 3. Eusebius Cæsariensis lib. 8. de Præpar. Euangelica, ca. 2. vbi dicit, *Deum esse substantiam penitus inuisibilem, cui similem, nec videre, nec cogitare quicquam possumus.* Sic etiam Athanasius ad Liberium, Deum vocat *inuisibilem, & inaccessibilem, cō quod Deus sit spiritus.* Et Olympiodorus in 1. cap. 10b. Deum vocat *inaccessibilem*, quia quantitatatis, & molis est expertus. Ex quibus etiam constat ratio huius veritatis, quæ in sequenti assertionem amplius declarabitur.

Secundò certum est, nullo modo posse videri Deum per oculum corporeum, atque ita Deum esse inuisibilem corporeo visu per absolutam etiā eius potentiam. Hoc planè sentit D. Thomas dicta q. 12. art. 3. & 3. contra Gentes cap. 54. Et alij Scholastici in 4. distinct. 49. vbi præsertim Palud. quæst. 1. Scotus quæst. 2. Et idem sentit August. Epist. 111. & 112. Vbi vnum habet pro comperto, scilicet, Deum videri à Beatiss. oculo mētis, & inclināt etiam in hoc, quod non videatur oculo corporis, numquam tamen id docet, vt omnino certum. Nam in fine Epist. 111. de quodam Episcopo sentiente oppositum, solum dicit, oportere de ea re inquirere. In Epist. autem 6. constanter probat, Deum non esse videndum oculis corporeis. Ambros. autem ferm. 8. in Psal. 118. apertè dicit hoc esse impossibile. Estque iam recepta hæc sententia, vt licet non possimus dicere esse dogma fidei, proximè ad illud accedat. Ratio communis est, quia non potest potentia aliqua ferri extra obiectum suum, Deus autem est extra obiectum

A corporalis visus; ergo. Minor tam certa est, quam est certum, Deum non esse corporeum. Maior cōmune axioma est, quasi per se notū, quia potentia sumit speciem ex obiecto adæquato suo, vnde non potest extra illud ferri. De quo principio dixi multa in 1. tomo 3. part. disp. 37. scilicet. ult. Potestque in hunc modum confirmari ratio, quia dupliciter potest intelligi visus corporeus eleuari ad videndum Deum. Primò recipiēdo in se visionem spirituales, & hoc repugnat, tum ex parte visus, quia non habet capacitatem ad spirituales formas, tum ex parte visionis, quæ suam determinatam naturam, & essentiam habet, secundum quam respicit intellectum, vt adæquatum subiectum, & consequenter non potest aliud informare. Alius modus est, quod visio corporalis eleuetur ad representandū Deum ipsum, prout in se est: & hoc planè corporalis formæ limites excedit. Quod est clarius in opinione eorum, qui dicunt actum videndi esse formalem similitudinem, quia inter formam corpoream & spiritum non potest talis similitudo mente concipi, quia forma corporea non est sine extensione, & delineamentis, & ideo non potest illi similis forma respondere in re spirituali. Veruntamen etiam si supponamus visionem non esse huiusmodi similitudinem, sed intentionalem adhuc intelligi non potest, quomodo visio corporalis representare possit hoc modo rem omnino spirituales, cum sit illi omnino improporcionata, tum quia qualitas corporea non potest nisi corporeo modo repræsentare, tum etiam, quia debet repræsentare potentiam corporali, quæ de se est limitata ad obiectum corporeale.

Dicunt verò aliqui, hanc rationem optimè probare de visu corporeo, & potentia sensitua, quæ de facto habent pro obiecto adæquato corpora, seu corporum accidentia, Non tamen probare, quin possit Deus facere sensus, aut visum corporeum, qui obiectum vniuersalius habeat, ideoque possit ad immaterialia videnda, ac subinde ad Deum ipsum intuendum eleuari. Veruntamen disputatio Sāctorum Patrum fuit de sensibus, & oculis humanis, vel qui esse possint in corpore humano vero, & naturali quoad substantiam eius, quantumvis per gloriam, vel supernaturalia dona perfectō. Fingere autem nunc quæstionē de nouo ordine sensuum possibilibus inutile est, & præter humanam cognitionem. Existimo autem chimericum esse, cogitare potentiam sensituiam, & corpoream, & de se vniuersalem, & capacem obiectorum spiritualium, vt talia sunt, id est, prout in se sunt. Quia hoc est confundere intellectum cum sensu, imò est præcludere omnem viam ad distinguendum intellectum à sensu, & probandum intellectum in se esse spirituales facultatem. Nam si excogitari potest virtus cognoscitiua habens pro obiecto res spirituales, seu aliquid vniuersale comprehendens illas, quomodo conuinci poterit, qui dixerit talem potentiam esse intellectum nostrum? Rationes ergo factæ probant, materialem, & corpoream facultatem natura sua esse limitatam ad corporeale obiectum, ac proinde extra illud eleuari non posse ad rem spirituales intuendam, prout in se est, & maxime ad Deum, qui purissimus spiritus est.

Quoties ergo Scriptura significat Deum esse visum ab hominibus oculis corporeis, non loquitur de visione diuinæ substantiæ in se ipsa, sed in aliquo corpore representante ipsam, vt docent Patres supra citati, præsertim Epiphanius, Augustinus, & Ambrosius. Item Gregorius 18. Moral. cap. 36. & Hieronymus.

6. Eusebio.

Diluitur.

7. Epiphanius, Augustinus, Ambrosius, Gregorius.

Exponitur  
duo te  
stimonia  
Iob.

D. Thom.

Greg.  
8.  
Ad argu-  
mentum.

I.  
Hæretico  
tū error.

Gregor.  
Armaca.

Guido.  
Prateol.

Bernard.

ronym. Epist. 142. ad Damasum, & in cap. 64. Isaia, & bene Augustinus 10. de Ciuit. c. 23. Interdum vero est sermo de visione imaginaria, vel intellectuali proportionata iuxta loci exigentiam. In priori ergo loco Iob supra citato, sermo est de visione Dei intellectuali, quam homines habebunt post resurrectionem in corporibus suis, ut D. Thomas in dicto art. 3. ad 1. exponit. Vnde (ut etiam Augustinus notat) non dicit Iob, *Videbo Deum per carnem meam*; sed, *in carne mea*. Potest autem instari, quia statim addit Iob *Quem oculi mei conspexerunt*. Dicendum vero est hoc etiam referri ad oculos mentis, licet probabile sit, ibi etiam significare voluisse spem, & fidem, quam habebat in Christum, cuius conspectum etiam corporeum secundum humanitatem sperabat. Alium vero locum exponit D. Thomas de oculo cordis, non autem exponit, quomodo Iob de presenti dicat, *Oculus meus videt te*, & distinguat illam visionem à cognitione per auditum. Existimo tamen illam visionem significare quamdam cognitionem aliquo modo euentem per sapientiam infusam, distinguere ab alia cognitione, quæ est per meram fidem. Nam quæ credimus simpliciter, per merum auditum recipimus, postquam autem spiritualia degustare, & experimento cognoscere incipimus, tunc quodammodo per eadem videmus. Ita ferè Gregorius lib. 35. Moral. cap. 2.

Ad rationes autem, quæ in contrarium fiebant, responderetur, contradictionem esse, quod potentia vitalis extra obiectum adæquatum feratur, & quod forma informet potentiam, ad quam non habet habitudinem, nec proportionem. Ad argumentum vero proportionale responderetur, non esse eandem rationem, quia licet in perfectione entis plus distet intellectus hominis à Deo, quam visus corporalis ab Angelo, quia illa distantia est infinita, hæc finita; nihilominus in proportionem obiecti, & potentie plus distare Angelos à visu, quam Deum ab intellectu, quia Angelus extra totam latitudinem obiecti visus constituitur; Deus autem non est extra obiectum adæquatum intellectus, ut in sequentibus capitibus magis explicabitur.

## CAPVT VII.

*An Deus sit inuisibilis in se, & in substantia sua respectu omnis intellectus creati.*

EX Diuinis testimoniis supra citatis intulerunt quidam hæretici, à nulla creatura, quantumque perfecta per gratiam, vel eleuata per gloriam posse videri Deum, prout in se est, quia alias non esset Deus simpliciter inuisibilis ab alio, ita enim hoc attributum intelligebant, nam constat Deum videre seipsum, sicut supra de incomprehensibilitate dicebamus. Vnde consequenter aiebant, Beatos tam homines, quam Angelos solum videre quamdam eminentem lucem ex diuina substantia resultantem, & ideo dici videre Deum, non in se, sed eo modo, quo sol in splendore videtur. Hunc errorem sine nomine Auctoris refert Gregorius lib. 18. Moral. cap. 38. Ita vero sensisse Armenos refert Armacanus lib. 14. de questionibus Armeniorum cap. 1. & Guido Carmelita, Prateolus, & alij. Tribuitur etiam Petto Abailardo, & socio eius Arnaldo à Castro verb. *Beatitude*, hæres. 1. & Prateolo in suo Elencho sub nominibus horum hæreticorum. Quamvis Bernardus cuius tempore illi orti sunt, impugnans eorum errores ab Epist. 187. vsque ad 198. nullā men-

tionem huius erroris fecerit, ait tamen multos alios habuisse præter eos, quos ipse refert. Denique in hoc errore fuit Almericus, ut refert Prateolus & Turrecrem. lib. 4. de Eccles. cap. 35. Fundamenta huius erroris, præsertim quæ sunt ex dictis sanctorum, habent nonnihil difficultatis, asseremusque illa commodius post confirmatam veritatem.

Dicendum ergo est primo, obiectum proximum, & immediatum visionis beatæ esse Deum ipsum per essentiam, & substantiam suam absque vlla creatura, seu imagine creata, quæ deseruiat tamquam medium cognitum, seu obiectum proximum, in quo reluceat Deus. Conclusio est de fide, & probatur primo ex Scriptura sacra, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Matth. 5. hæc ergo visio promittitur nobis tamquam verum, & principale præmium, ut sapè Aug. Epist. 112. cap. 4. & sequentibus, & 22. de Ciuit. cap. 23. Et sumitur ex eodem lib. 1. de Trinit. cap. 8. & sequentibus. & Concion. 2. in Psalm. 21. præterea Ioann. 14. ait Christus: *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego manifestabo ei me ipsum*. Quod ita exposuit August. tract. 73. in Ioan. & Gregor. 18. Moral. cap. 37. Qualis autem futura sit illa visio, declaratur Matth. 18. vbi de Angelis dicitur. *Semper vident faciem Patris*; additurque cap. 22. homines Beatos futuros esse æquales Angelis, ut refert Augustinus Epistola 3. & ideo Paulus 1. ad Corinth. 13. ait: *Tunc autem facie ad faciem*. Et Apocalyp. 22. *Videbunt faciem eius*.

Hæc autem, & similia testimonia videntur reddi incerta ex quadam ambiguitate, seu æquiocatione Scripturarum, in quibus sapè dicitur videri Deus, & interdum etiam facie ad faciem, licet non in se, sed in aliqua imagine, vel corpore assumpto videatur. Sic enim Iacob, dixit, se Deum vidisse facie ad faciem, cum tamen non solum substantiam Dei non vidisset, verum nec substantiam Angeli in se, sed in corpore assumpto. Ergo prædicta testimonia non possunt facere certam fidem, quod Deus immediate in sua substantia videndus sit.

Respondeo, non esse similem rationem, & merito Ecclesiam semper intellexisse priora testimonia in dicto sensu. Primò quia verba Scripturæ in proprietate hoc significant, & si alicubi aliter intelliguntur, est per metaphoram, quæ metaphora in aliis locis est necessaria, quia non possunt aliter sine inconuenienti intelligi. In prioribus vero testimoniis sine vilo inconueniente retineri potest proprietas verborum. Secundò hoc constat ex aliis locis Scripturæ sacre, nam 1. Ioannis 3. explicatur illa visio, quod sit futura de Deo, ut in se est, *Similes, inquit, ei erimus, & videbimus eum, sicuti est*, quod non videtur clariùs dici potuisse. Et ita illo testimonio ad hoc probandum utitur Euarist. Papa Epist. 1. & Concilium Francofor. in Epistola ad Episcopos Hispanos. In posterioribus autem testimoniis non ita est, quin potius illis non obstantibus simpliciter dicitur Ioann. 1. *Deum nemo vidit unquam*, & Moyse dictum est Exod. 33. *Non videbit me homo, & viuere*.

Præterea ex circumstantiis locorum id colligi potest. Nam Paulus 1. ad Corinth. 13. opponit hanc visionem visioni *anigmatica*, & *per speculum*, & *cognitionem ex parte*, omnis autem visio Dei per creaturam est ænigmatica, & ex parte; ergo cum dicit *facie ad faciem*, intelligit propriè de visione ipsius naturæ diuinæ in se, quod clariùs explicuit dicens: *tunc cognoscam, sicut & cognitus sum*. Præterea cum Angelis tribuitur videre faciem; non potest intelligi de visione sensibili, nec de imaginaria, sed de intellectuali,

Prateol.  
Turrecre.

2.  
Firma a-  
fectu.

Matth. 5.

August.

Ioan. 14.

August.  
Gregor.  
Matth. 18.  
& 22.

August.  
1. Cor. 13.

Apoc. 22.  
3.

4.  
Obiectio-  
ni occur-  
rit.

1. Ioan. 3.

Euarist.  
Papa.  
Concil.  
Francof.  
Ioann. 1.  
Exod. 33.

5.  
1. Cor. 13.



Ioan. 1.

& propria. Præterea cum dicitur Ioan. 1. *Deum nemo vidit umquam*, scilicet o est sine dubio de visione propria, quia impropria multis communicata fuerat ergo cum subditur, *Qui est in sinu Patris, ipse narravit*, sensus est. Christum hominem vidisse Deum in illa visione, quam nullus alius viderat, & ideo tamquam oculatum testem potuisse narrare, quæ erant in sinu Dei, ergo anima Christi fuit capax illius visionis, ergo & ceteri beati, nam, *Vbi ipse est, illic & ceteri ministri eius erunt, tamquam heredes Dei, coheredes autem Christi*, ad Romanos 8. Addi etiam potest illud ad Hebræos 12. *Pacem scietimini cum omnibus, & sanctificationem, sine qua nemo videbit Deum*. Quod necesse est, intelligi de visione propria secundum diuinitatem, & non de ænigmatica cognitione, nec de sola visione Christi secundum humanitatem (quod pro aliis etiam testimoniis notandum est) quia visio humanitatis, & ænigmatica cognitio sine sanctificatione haberi potest. Imò etiam reprobi in die Iudicii Christi humanitatem videbunt, vt colligitur ex Matth. 24. De quo videri potest latè Augustinus 1. de Trinitate cap. vlt. & Fulgentius ad Ferrandum, respons. 3.

Mat. 24.  
August.  
Fulgent.6.  
Benedict.  
Papa 11.  
Castro.  
Maior.  
Gabr.Concil.  
Florent.

Nazian.

Epiphan.  
Dionys.  
Ignat.  
Martialis.  
Clemens  
Alexan.  
August.7.  
Scotus.

*Positne ratione naturali ostendi visionem Dei esse possibilem?*

Tertiò, vt ratione ostendatur hæc veritas, inquiri potest, an possit ratione naturali ostendi hanc visionem esse possibilem, Scot. in 4. dist. 49. q. 8. existimat demonstrari hac ratione. Visio intuitiua est perfectio simpliciter potentia cognoscitiua, sed talis perfectio est possibilis in potentia inferiori. qualis est visus corporalis, ergo etiam est possibilis in potentia superiori, vt est intellectus. Nam perfectio simpliciter possibilis potentia inferioris, multo magis debet esse possibilis potentia superiori, ergo maxime Dei quia est perfectissimū obiectum intelligibile. Hæc verò ratio, licet supposita nō repugnans, manu ducat intellectū, & sit aliqua suasio, absolute tamen non probat. Primò, quia non est necesse,

A

vt omnis perfectio, quæ conuenit inferiori naturæ, conueniat superiori extra Deum: Nam esse incorruptibile est perfectio simpliciter, vel illam indicat, quæ conuenit quibusdam substantiis minus perfectis quàm sint alie, quibus illa proprietas non inest. Item claritas est perfectio simpliciter cognitionis, & conuenit naturali scientiæ, non autem fidei, cum tamen fides sit simpliciter perfectior. Potest igitur aliquid in genere entis esse perfectius simpliciter, quod secundum aliquam conditionem sit inerior, & incapax alicuius perfectionis, quæ inuenitur in inferiori vt sic. Ergo ex vi illius rationis non sequitur, si visus corporeus est capax intuitiue visionis, etiam intellectum esse capacem eius. Et ratio vniuersalis reddi potest, quia licet illud prædicatum abstractè sumptum, v.g. esse visionem intuitiuam, sit perfectio simpliciter, tamen contractum ad talem visionem, scilicet corporalem, habetur imperfectissimo modo, contractum verò ad visionem intellectualem requirit eminentiorem perfectionem: & ideo fieri potest, vt visus corporeus, qui in suo genere est perfectus, sit capax illius perfectionis sic limitatæ, & tamen quod intellectus præsertim humanus, qui est imperfectus in genere intellectuali, non sit capax illius perfectionis eleuatæ ad intellectualem ordinem. Denique cognitio abstractiua intellectus est perfectior simpliciter, quàm visio oculi, ergo etiam si intellectus tantum esset capax huiusmodi cognitionis, posset esse perfectior potentia, quàm visio.

B

C

D

E

Secundò præcipue deficit illa ratio in vltima illatione, nam licet concedamus intellectum esse capacem visionis intuitiue, non sequitur esse capacem visionis intuitiue Dei, quia hoc obiectum est eleuatissimum, & potest superare vires intellectus. Potest ergo illa visio intuitiua esse, aut Angeli, aut ipsiusmet animæ, si à corpore non impediatur. Et confirmatur, quia eadem ratione posset concludi intellectum nostrum per vires suas naturales esse capacem visionis intuitiue Dei, quia potentia inferior per vires naturales est capax visionis intuitiue, ergo & superior. Constat autem Angelum naturaliter posse intueri suam substantiam, non verò diuinam. Imò & visus corporeus, quamuis naturaliter possit intueri aliqua obiecta visibilia, fortasse aliquid est ita excellens, vt naturaliter non possit illud intueri.

Alia ratione vtitur D. Thomas 1. p. q. 12. art. 1. & 1. 2. q. 3. art. 7. & q. 5 art. 1. Quæ fundatur in naturali appetitu, quem habet homo ad suam beatitudinem, vnde concludit beatitudinem esse possibilem, quia appetitus naturalis non est frustra. Addit verò hunc appetitum non posse satiari, nisi hac visione Dei, quia homo, viso effectu, cupit cognoscere causam, & non quiescit agnoscendo illā esse, nisi etiam cognoscat, quid sit, appetit ergo homo naturaliter scire, non solum, an sit Deus, sed quid sit, non potest autem cognoscere, quid sit, nisi per hanc visionem, ergo sine hac visione nec beatificari, nec satiari potest, ergo si beatitudo hominis est possibilis, hæc visio est possibilis.

Sed hic discursus D. Thomæ est valde difficilis, quia, vt latius dicemus in prima secundæ, & constat etiam ex probatione D. Thomæ, ipse non loquitur de appetitu innato, seu pondere naturæ, sed de appetitu, & desiderio elicitō. Hic autem appetitus non tantum est de re possibili, sed interdum etiam ad impossibilia fertur, ergo ex hoc appetitu nō potest concludi possibilitas huius visionis. Nam

8.

9.  
Ratiō D.  
Thomæ.  
D. Thom.

10.

Explana-  
tio discursus  
Diuini  
Thomæ.

August.

11.  
Non ad-  
mittitur.

12.  
Cōclusio.  
Cūter.

si homini proponatur unio hypostatica, ut quod-  
dam bonum excellens, etiam poterit illam appetere  
naturalis appetitu, unde non potest concludi natu-  
rali ratione illam visionem esse possibilem. Dicunt  
aliqui, illum appetitum beatitudinis esse naturalem,  
non solum ut distinguitur contra supernaturalem,  
sed etiam ut distinguitur contra liberum, quia est  
necessarius, saltem quoad specificationem, quia ne-  
mo potest odire visionem Dei, vel non desiderare  
illam, si aliquem actum circa illam exercere velit,  
& non versetur in magno errore. Ex appetitu au-  
tē naturali hoc modo recte infertur, esse possibile,  
quod appetitur, quia naturalis appetitus nō est fru-  
strā. Atque in hunc modum dixit Augustinus libro  
4. contra Iulianum, cap. 3. *Neque omnes homines natu-  
rali instinctu immortales, & beati esse vellemus, nisi esse  
possemus.*

Sed licet probabilis sit hæc persuasio, & consen-  
tanea humanæ conditioni, nihilominus non est  
conuincens ratio. Nam multa sunt bona, quæ sine  
errore cognita, non possunt odio haberi, & natura-  
liter possunt desiderari, nō tamen efficaciter, & ideo  
ex illo appetitu probari non potest esse possible.  
Ut de unione hypostatica paulō antē dicebam, &  
idem est de subtilitate, agilitate, & claritate cor-  
poris gloriosi. Unde eo ipso, quod bonum propo-  
situm est superioris ordinis, licet non appareat ma-  
lum, si possibile sit, tamen quia secundum rationem  
naturalem videri potest repugnare, ideo desiderium  
illius naturaliter nō est efficax, sed per modum sim-  
plicis complacentiæ. Ex qua non bene infertur bo-  
num illud esse possibile, Necesse inconueniens, quod  
talis affectus possit esse frustrā, quoad consecutio-  
nem effectus, quia non est per se datus à natura, sed  
ex generali affectu boni, quasi per discursum, seu  
applicationem talis boni interdum nascitur. Acce-  
dit, quod non potest naturaliter constare, hominem  
esse capacem talis beatitudinis, quæ satiet omnem  
voluntatem, & desideria eius, quia licet ratione natu-  
rali constet, hominē esse capacem alicuius beati-  
tudinis, non tamen perfectæ, sed *ut hominis*, (ut Arist.  
dixit) id est, modo imperfectæ naturæ accommoda-  
ro, sicut probari non potest, hominem esse capacem  
beatitudinis, quæ reddat illum immortalem, aut  
impeccabilem, & similia, quas perfectiones potest  
homo naturali desiderio appetere, simplici, seu in-  
efficaci affectu.

Quapropter existimo (quod etiam Caiet. falsus  
est) ex solis principiis naturæ, illam rationem non  
esse efficacē, neque hætenus rationem aliquam in-  
uentā esse, quæ hoc sufficienter conuincat. Quapro-  
pter, suppositis his, quæ de illa visione fides docet,  
existimo dicendū esse, nō posse ratione naturali pro-  
bari, illā visionē esse possibilem. Quia, ut infrā osten-  
demus, illa visio est actus quoad substantiā superna-  
turalis, non potest autem ratione naturali cognosci,  
huiusmodi actus esse possibilem. Præterea intellectus  
ad illam visionem nō concurrat virtute naturali, sed  
supernaturali, & instrumentali, non potest autem ra-  
tione naturali probari aliquam potentiam posse ele-  
uari ad agendum ultra suam virtutem. Item sunt ali-  
quæ difficultates in illa visione, quas infrā videbi-  
mus, propter quas non potest solum lumen naturæ  
satis cognoscere possibilitatem eius. Potest tamen  
homo naturali discursu difficultates & argumenta,  
quæ contra hanc veritatem sunt, sufficienter dissol-  
uere, præsertim adiutus lumine fidei, ut ex sequen-  
tibus constabit. Unde ex argumentorum solutio-  
ne poterit colligi aliqua ratio congrua, quamuis

A non omnino conuincat. Ut quod Deus non om-  
nino est extra latitudinem obiecti intellectus, &  
quod intellectus noster habet capacitatem quam-  
dam vniuersalem. Item suppositis principiis fidei,  
recte probatur, non posse mentem nostram quie-  
scere, neque esse contentam alia Dei cognitione, do-  
nec videat, quid sit, iuxta illud Psal. 16. *Satiabor, cum  
apparuerit gloria tua.* Addi etiam hic potest ratio, par-  
tim ad hominem contra dictos hæreticos, partim  
ex principiis fidei desumpta, quam Gregor. supra  
indicat, *Quia clarus, inquit, Dei non est alius, a sub-  
stantia Dei.* Quam possumus in hunc modum verge-  
re. Quia si videndo claritatem illam non videmus  
substantiam Dei, & naturam eius, est ergo illa clari-  
tas res distincta à substantia Dei, ergo erit aliqua  
substantia creata, quia accidens per se separatum fin-  
gi non potest, quia est miraculum perpetuum sine  
fundamento, & sine fructu. Cur enim non erit illud  
accidens in aliqua substantia? Si autem claritas illa  
est substantia creata, vel affectio substantiæ creatæ  
erit homo beatus videndo Angelum, vel se ipsum  
illa claritate creata affectum. At fides docet non  
posse hominem esse beatum, nisi in Deo ipso, ergo  
videndo ipsam claritatem increatam Dei est beatus.  
illa autem est ipsamet natura Dei.

### Obiectiones ex Scriptura.

C Contra veritatem hanc ex Scriptura tria tan-  
tū obijciuntur. Vnum est quod Deus sæpè dicitur  
inuisibilis. Alterum est, quia Angeli sancti dicuntur  
*desiderare conspiciere Deum* 1. Petri 1. non desideratur  
autem, nisi quod non habetur. Tertium est illud  
Ioan. 1. *Deum nemo vidit unquam*, & addit *Vnigenitus,*  
*qui est in sinu Patris, ipse narrabit,* quasi dicat, nemo ni-  
si Vnigenitus, ergo neque Angeli, ut expresse docet  
Ambrosius libro 1. de Spiritu sancto, cap. 1. & Cy-  
rillus 1. in Ioann. capite 22. & Chrysostomus ho-  
mil. 14. in Ioannem.

D Hæc verò facilem habent responsionem. Ad 1.  
iam dictum est, multa posse intelligi de inuisibili,  
visu corporeo. Aliquando etiam accipitur *inuisibile*  
pro incomprehensibili, ut statim dicemus. Sæpè etiam  
est sermo de hominibus in hac mortali vita degen-  
tibus iuxta illud Exod. 33. *Non videbit me homo, &  
vive.* Ut notant Cyprian. libro de Cardin. Christi  
oper. in principio, & August. epist. 112. cap. 7. & in-  
frā latius tractabitur, capite etiam sequenti aliam  
expositionem trademus, & vnaquæque est accom-  
modanda iuxta locorū exigentiam. Ad 2. respondet  
Gregor. 18. Moral. cap. 39. desiderium illud Angelo-  
rum non esse de re non habita, sed positum esse ad  
explicandum, quanto affectu, & voluntate, sine villo  
fastidio videant Deum. Nam, quod illud non possit  
esse desiderium, recte probat Gregor. quia affligeret  
Angelos, unde non possent esse beati. Idem ferè Isi-  
dor. libr. 1. sent. in 22. & Beda lib. variarum quæst.  
9. in tom. 8. Et declaratur, nam si Angeli tenentur  
desiderio videndi Deum, vel desiderant, quod habe-  
re non possunt, vel numquam sunt habituri, & sic  
miseri sunt; vel desiderant, quod aliquando habe-  
bunt, & sic iam supponitur non esse illis impossi-  
bile videre Deum, & contra fidem, & rationem nega-  
tur, eos iam videre. Vnde ad 3. qui intelligūt, Ange-  
los in illa exclusiua comprehendi, necesse est, dicant,  
sermonem esse de comprehensua notitia, ut mox di-  
cemus. Sensus autem literalis est, tantum ibi esse  
sermonem de hominibus, imò est probabile, solum  
de viatoribus esse sermonem. Nam particula *Nemo*  
in rigore non plus requirit. Item ad narrandam veri-

Psal. 16

Gregor.

13.

1. Pet. 1.

Ioan. 1.

Ambros.  
Cyrillus.  
Chrysost.

14.  
Ad obie-  
ctiones.

Exod. 33.

Cypri.  
August.

Gregor.

Isidor.  
Beda.

Ioan. 6.

tatem visam non erat necessaria comprehensio. Item verisimile est ibi, Ioannem excipere vnigenitum, etiam vt hominem, quia vt sic nobis locutus est, vnde capit. 6. de illo ait, *hic vidit Patrem*, & tamen nec ipse vt homo comprehendit Deum. Tandem ad intentionem Ioannis satis erat excludere omnes homines, qui Christum præcessant, vt ostenderet, illum singulari ratione potuisse esse auctorem veritatis, vnde tandem Augustinus ita exponit epist. 112. cap. 4. & alij multi, quos in eo loco referunt Toler. & Maldonatus.

August.  
Toler.  
Maldon.

### Obiectiones ex Patribus.

15.

Athanas.

Chrysof.

Theodor.  
Ioan. 6.  
Ioan. 1.Theoph.  
Euthym.  
Gregor.  
Nyssen.  
Cyrillus.  
Ierosol.  
16.  
Hieron.

Cyprian.

Ambros.

17.  
Respōsū.

D. Thom.

Secundò, præcipuè obijciuntur varia Patrum testimonia. Ex Græcis loquitur obscure Athanas. orat. in illud: *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*: negat enim, *Cherubim, aut Seraphim intueri diuinam maiestatem*. Sed obscurior est Chrysof. multis in locis, homil. 14. in Ioan. *Id, quod est Deus, non modo Propheta non viderunt, sed neque Angeli, neque Archangeli, & infra, Solum vident Filius, & Spiritus sanctus. Quod si omnis creatura creata est, quam ratione increatum videre poterit*. Et auget difficultatem, quod ibidem subdit *Angelos vidisse Deum in assumpta creatura, ex quo factus est homo, & ante non videbant*. Vide etiam homil. 13. & in homiliis de incomprehensibili Dei natura. In eadem sententia est Theodoret. in dialogo *Immutabilis*. Vbi de Angelis exponit illa verba Ioan. 6. *Patrem non vidit quisquam nisi is, qui est à Deo*, & illa Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam*. Ac tandem concludit, *Non aliter Angelos videre Deum, quam videbant Propheta*. Quitamen non viderunt diuinam naturam, sed quamdam representationem, quæ eorum facultati conueniebat: sic ergo Angeli (vt sentit) non vident diuinam substantiam, sed quamdam gloriam, quæ eorum viribus respondeat, sitque eis accommodata. Atque sic ferè loquuntur Theophylactus & Euthym. in Ioan. 1. Gregor. Nyssen. lib. de Beatitudinibus circa illud: *Quoniam ipsi Deum videbunt*, Cyrillus Ierosol. cateches. 6. & alij, cum disputant contra Anomæos.

Ex Latinis verò Hieronymus Isaia 1. *Nunc, inquit, videmus per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in Angelos profecerimus, licet faciem Dei iuxta naturam suam proprietatem nulla videat creatura, & tunc cernatur mente, quando inuisibilis credatur*. Similia habet epist. 15. tom. 9. Cyprianus lib. de Idolorum vanitate, vbi sic de Deo loquitur. *Nec videri potest visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, neque aestimari, sensu maior est, ideo fit tunc digne aestimamus, cum inestimabilem dicimus*. His addi possunt Ambrosius, & alij suprà citati.

Ad hæc prima responsio esse potest, illos loqui de visione per oculos corporis. Quod quidem rectè dicitur de Cypriano, non verò de aliis, præsertim de Chrysofomo. Tum quia loquitur de Angelis, quos etiam incorporeos vocat, quia non fundat suam sententiam in speciali corporis impedimento, sed in communi ratione creaturæ. Denique ipsemet reiicit hanc expositionem in homil. 4. de incomprehensibili Dei natura, & explicat se loqui de intellectuuali visione. Alia expositio esse potest, vt hi Sancti loquantur per naturæ creatæ vires, iuxta ea, quæ cap. sequenti dicenda sunt, & fortasse aliqui locuti sunt in hoc sensu. Sed non potest omnibus accommodari, quia loquuntur de facto, propterea nunc Angeli vident Deum, quibusque viribus videant. Et ideo D. Thom. 1. p. q. 12. ar. 1. dicit, hos Sanctos lo-

A

B

C

D

E

qui de visione comprehensua, & sine dubio Aug. ita exposuit similia ferè verba Ambros. epist. 112. vbi in fine, c. 7. subiungit hæc verba. *Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporeis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendat*. Et hac occasione subdit statim c. 8. *Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere, &c.* Sic etiam dixit lib. 4. Gen. ad lit. cap. 8. *Licet haberemus corda mundissima, etiam si essemus Angelis æquales, non esset nobis nota diuina substantia, si cui ipsa sibi, eadem ergo expositio ad alios Patres applicanda est.*

At verò Chrysofomus obscurius, & difficilius loquitur. Propter quod aliqui moderni nullam volunt admittere expositionem, sed omninò laborant, vt conuincant Chrysofomum in errore contrario fuisse. Imò idem sentiunt de omnibus Patribus allegatis, & de aliis, quos ipsi referunt. Non est tamen verisimile tam apertum errorem, & Scripturis manifestè contrarium communi consensu tantorum Patrum receptum fuisse: fuisset enim intolerabilis lapsus, nec in eis inueniuntur verba, quæ dictam piam expositionem non admittant. Et in Chrysofomo etiam magnum fundamentum habet, quia sæpè adiungit aliqua verba, quæ hoc significant, vt v. g. homil. 4. de Incomprehensib. Dei natur. dicit, *non posse creaturam exquisita ratione Deum cognoscere, cognitione expressa, & integra*, & homil. 4. in Ioan. cum dixisset: *Neminem videre Patrem, nisi Filium*, addit, *Qui certa ratione, visumque, & comprehensionem habet*. Et similia facillè ponderari possunt in cæteris locis. Quare, cum inquit, Angelos cæpisse videre Deum in assumpta natura, similiter exponendus est, quia eam naturam cõprehendere possunt, non verò diuinam. Et sic possunt alia sententiæ illius exponi. Estque considerandum, disputare Chrysofomum contra Anomæos, esseque morè Patrū, cum impugnant hæreticos, ita loqui, vt videantur in contrariū omninò extremum declinare, & ideo facilius esse, eos intelligere, iuxta exigentiam erroris, quem impugnant.

### Obiectio ex ratione.

Tertiò obijci solent variæ rationes ab inconuenientibus, scilicet, quia sequitur Deum, cum simplicissimus sit, comprehendi à videntibus ipsum. Quæ ratio maximè videtur mouisse Anomæos, vt dicerent, nos posse comprehendere Deum, vt sumitur ex Nazianz. Orat. 42. & Chryf. hom. 5. contra illos. Sed eius solutio p̄dicta ex multis dicendis de visione beatifica, & ideo pro nunc illam differemus. Obijciunt præterea, visionem illam, cum sit actus vitalis, debere elici ex naturali virtute potentiæ vitalis, vnde vltius sequitur, esse in nobis ad illud obiectum, & actum naturalem appetitum, sed hæc etiam in sequentibus tractanda sunt. Nunc solum vna ratio obijciuntur, quia Deus clarè visus non continetur sub obiecto intellectus humani, ergo non potest eleuari ad videndum ipsum. Antecedens probatur primò ex improportionem, quia Deus est infinitus intellectus verò finitus. Secundò quia alias naturaliter posset intellectus attingere illud obiectum, quia naturale est vnicuique potentiæ operari circa obiectum suum. Prima verò consequentia probatur ex dictis superiori capite, quod potentia non potest eleuari extra suum obiectum, quia cum illo adequatè conuertitur.

Respondetur, Deum absolūtè loquendo contineri sub obiecto adæquato intellectus, quod est ens, in quantum est, cum verò additur *Deus clarè visus*, ex parte Dei nihil additur, quod non sit cõpre-

August.

18.  
Chrysof.

19.

Nazian.  
Chrysof.20.  
Dissoluitur.

hensum sub ratione entis, sed cum obiecto ipso in-  
noluitur actus noster, quo tale obiectum videtur. Et  
hoc modo dicendum est, illud obiectum, vel po-  
tius illum actum non comprehendi sub latitudine  
actuum naturalium intellectus, inde tamen non fit,  
intellectum nostrum non posse eleuari ad illum  
actum, vel ad obiectum cognitum per talem actum,  
quia ad hoc satis est, ut in illo obiecto reperiatur  
illa ratio obiectiua, quæ confusè sumpta, dicitur esse  
adequata ratio obiecti intellectus nostri. In hoc  
ergo sensu negatur antecedens argumenti, quia  
Deus absolute clauditur sub obiecto intellectus, cuius  
signum est, quia naturaliter potest aliquo modo  
cognosci. Ad primam verò probationem respon-  
deretur, inter finitam potentiam, & infinitum ob-  
iectum, non esse proportionem in latitudine perfe-  
ctionis, ita ut vna sit commensurabilis alteri: potest  
tamen esse proportio aliqua in ratione obiecti, &  
potentiæ, quatenus intellectiua potentia, quamuis  
finita est vniuersalissima, & capacissima (propter  
immaterialitatem) totius latitudinis entis. Addo  
præterea, ex illa improportione ad summum colligi,  
non posse intellectum eleuari ad comprehendendam  
infinitatem Dei, secus verò ad videndam, quia  
ad hoc sufficit, quod finitè videat, per lumen, &  
actum spiritualia, & altioris ordinis, ut infra dice-  
mus. Vnde ad secundam probationem negatur se-  
quela, quia fieri potest, ut intra latitudinem obiecti  
alicuius potentiæ, sit aliquod ita excellens, ut ad il-  
lud non possit potentia attingere naturalibus viri-  
bus, vel saltem non clarè, & perfectè, sicut noster  
visus corporeus non potest clarè intueri solem.

## CAPVT VIII.

*An Deus sit inuisibilis per naturales vires cuius-  
cumque creaturæ, & consequenter non nisi  
supernaturaliter videatur.*

I.

**C**um dictum sit, Deum non esse omninò inuisi-  
bilem creaturæ intellectuāli, oportet exponere  
an aliquo saltem modo illi inuisibilis sit, & non  
tantum incomprehensibilis, & consequenter expli-  
care oportet, quomodo videri possit, vel quomodo  
non possit. In puncto ergo proposito fuit hæresis  
Begardorum asserentium, quamlibet naturam in-  
tellectualem per se ipsam posse fieri beatam, neque  
indigere lumine gloriæ ad videndum Deum, qui  
error refertur, & damnatur in Concilio Viennensi  
sub Clemēte V. ut habetur in Clemēntina *ad nostrū*,  
de hæret. Et ante hos hæreticos fuerunt alij dicti  
Anomæi, quorum auctor fuit Eunomius, seu Ace-  
dus, qui dixerunt posse hominem in hac vita com-  
prehendere Deum, & aliqui dicunt, fuisse locutos  
de cognitione per vires naturæ. Sed id nec colligi  
potest ex Chrysostom. in homiliis de incompre-  
hensib. Dei natur. quas contra illos scripsit, nec ex  
Theodoreto, aut aliis illum errorem referentibus.  
Imò Hieronym. Matth. 11. in id: *Nemo nouit Filium,*  
*nisi Pater*, indicat Eunomium fuisse locutum de co-  
gnitione per reuelationem.

Fundamentum huius erroris non refertur à di-  
ctis Auctoribus, videtur autem esse potuisse, quia si  
intellectus creatus non posset videre Deum per  
suas naturales vires, nullo modo posset ad illum  
actum eleuari, quia potentia præsertim vitalis non  
potest eleuari ultra suam sphaeram. Sed hoc funda-  
mentum partim solutum est in cap. præcedenti, par-  
tim tractandum est in iis, quæ dicemus de principiis

**A** visionis beatæ. Aduerto hic etiam, quod licet non  
inueniatur hic error inter errores Pelagij numera-  
tus, tamen si consequenter locutus est, non potuit  
nò in eo versari, cum dixerit omnia media ad hunc  
finem consequendum viribus naturæ perfici posse,  
& vitam æternam, quæ non est aliud, quàm illa visio  
Dei sine gratia Dei posse comparari. Vnde, ut Au-  
gustinus refert 1. de Peccator. merit. & remissione,  
cap. 30. paruulis non baptizatis promittebat vitam  
æternam, utique tamquam sibi naturaliter possibi-  
lem, vel etiam debitam. Tamen quia ille distingue-  
bat vitam æternam à regno cælorum, ut ibidem ait  
Augustinus, & non declarauit, quod per vitam æter-  
nam intelligeret, & quomodo illam à regno Dei di-  
stingeret, idè certò dicere non possumus, quid de  
visione Dei clara senserit.

**B**

Secundò solet hic referri sententia Durandi in  
4. distinct. 49. quæst. 2. num. 24. vbi ait, intellectum  
de se aptum esse ad videndum Deum clarè, remotis  
impedimentis: & sine vlla supernaturali virtute su-  
peraddita videre illum, per hoc solum, quod Deus  
sit illi præsens. Verumtamen quia expressè dicit, il-  
lud non fieri secundum naturæ ordinem, sed gratiæ,  
& numquam dicit, Deum fieri præsentem per  
actum naturalem: idè illa sententia non per-  
tinet ad hunc locum, sed infra tractanda est dispu-  
tando de necessitate luminis gloriæ, & de modo,  
quo noster intellectus ad illam visionem concur-  
rit. Solet etiā hic referri sententia Scoti in 2. dist. 3.  
quæst. 9. vbi docet, posse Angelum per virtutem na-  
turalem quidditatiuè cognoscere essentiam Dei,  
provt in se est per speciem sibi inditam *representan-*  
*tem Deum abstractiuè, sicut est*, quam speciem dicit  
esse naturalem Angelo. Quam opinionem sequitur  
Gabr. ibid. quæst. 2. differt tamen in modo loquen-  
di, negat enim illam cognitionem posse naturaliter  
haberi, nisi oriatur ab intuitiua, ut latius tractat  
quæst. 1. prologi, art. 2. Tamen quia Scot. fatetur  
expressè visionem intuitiuam Dei esse supernatura-  
lem, & illam, de qua loquitur, esse tantum abstracti-  
uam, idè illa etiam opinio ad hunc locum non  
spectat, sed tractabitur in fine lib. 1. de Trinitate. Dis-  
plicet autem illa opinio Scoti in duobus. Primò,  
quia in visione clara essentia diuinæ, provt in se est,  
distinguit visionem intuitiuam ab abstractiua. Se-  
cundò, quia gratis, nullaque reddita ratione conce-  
dit, posse Angelos habere speciem naturalem, qua  
Deum, sicut est, abstractiuè cognoscant, & negat  
posse habere speciem, quæ sit visionis intuitiue prin-  
cipium. Quia non minus est possibilis hæc, quàm  
illa, ut infra ostendam, & videtur admittere ipse  
Scotus in 4. dist. 49. q. 11. Quod si vtrique est possi-  
bilis, cur magis dicitur vna naturalis Angelo, quàm  
alia, cum vtriusque sit capax capacitate passiuæ, &  
neutram habere possit, nisi à solo Deo? Imò ut infra  
videbimus, impossibilis est species, quæ repræsentet  
Deū, provt in se est, nò representando illū intuitiuè.

**C**

**D** Tertiò refertur hic potest opinio dicens, illam vi-  
sionem esse quidem supernaturalem quoad conse-  
cutionem, seu effectiōem, tamen esse naturalem in  
ratione beatitudinis, quia est finis naturalis homi-  
nis, ad quem naturæ pondere fertur. Quæ duo mihi  
videntur repugnantia, sed de hoc disputandum est  
in 1. 2. Nunc ego suppono, non dari in nobis appe-  
titum innatum ad visionem claram Dei, idè quæ  
non posse hoc titulo dici naturalem. Denique posset  
aliquis opinari, illam visionem esse supernaturalem  
quoad modum, non tamen quoad substantiā suam:  
quia cum sit actus elicitus à naturali potentia neces-

**E**

4. Tertia sententia

Auguſt.

3. Sententia Durandi.

Sententia Scoti.

Gabr.

Reiicitur opinio Scoti.

4. Tertia sententia

Error aliorum.

Concil. Viennens.

Chrysost.

Theodor. Hieron.

2. Fundamētū erroris.



fariū esse debet in sua substantia naturalis, sicut sunt alij actus supernaturales, per quos illa visio comparatur. Huius opinionis auctorem non inuenio, tamen qui negant actum caritatis esse supernaturalem quoad substantiam, possent consequenter hoc modo opinari.

Dicendum primò, Illam visionem esse supernaturalem cuilibet intellectui creato. Ita censeo esse certum de fide. Probatum ex sacris literis ad Roman. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem verò vitæ æternæ.* Vbi nomine, *vita æternæ*, significatur Beatitudo, quæ in visione Dei præcipue consistit, vt constat ex vsu, & communi sensu omnium. De hac autem vita æterna statim subdit, *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna.* Vbi omnes interpretes notant diuersitatem locutionis, nam licet homo suis operibus mereatur & pœnam, & præmiū; tamen Paulus pœnam vocat *Stipendium*, quia ex toto rigore iustitiæ debetur, vitam autem æternā, quæ est præmiū meritorum, vocat *Gratiam*, quia est supernaturale donum, quod quamuis debeatur meritis, illud est ratione gratiæ, vt latè August. Epist. 105. ad Sixtum, & lib. de Gratia, & lib. arbitr. cap. 8. & in Enchirid. cap. 107. Chrysost. homil. 11. in Epist. ad Rom. & omnes expositores. Et huic consonat illud Psal. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*, quia nimirum sunt dona supernaturalia, & eiusdem ordinis. Imò præcipuum fundamentum necessitatis gratiæ per se loquendo est supernaturalitas illius visionis. Quia enim illa supernaturalis est, idèd necessaria est gratia, & opera illius ad illam obtinendam. Et idèd hæc visio specialiter promittitur in Scriptura sacra tamquam proprium præmiū supernaturale operum, vt Ioan. 14. *Qui diligit me, manifestabo ei meipsum*, vt ibi Aug. tract. 86. Denique facit illud Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Nam licet hic locus possit exponi de cognitione fidei, quam habemus in hac vita, tamen & Christus Dominus absolute loquitur de cognitione Patris, & Filij, & præterea inde sumitur argumentum apertum; nam si fides Dei est supernaturalis actus, multò magis visio. De illa etiam rectè intelligitur illud Isaia 64. & 1. ad Corint. 2. *Oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus diligentiibus se*, vt notant ibi Hieronym. & alij, & Ambrosius in 2. præparat. ad Missam.

Quæ testimonia videntur sufficienter de hominibus probare, de Angelis verò non videntur expressa. Nihilominus omnes Theologi ita illa intelligunt, & idèd cum eadem certitudine affirmant conclusionem positam respectu omnis intellectus creati. Et August. 12. de Cinitate, cap. 9. aperte docet. *Quæ in Scriptura sacra dicuntur de caritate, gratia, & gloria, quod sint supernaturalia dona Dei, non minus de Angelis vera esse, quam de hominibus.* Præterea verba illa; *Gratia Dei, vita æterna, & gratiam, & gloriam dabit Dominus*; absoluta sunt, & non tantum dicuntur respectu hominum. Vnde idem August. lib. 11. de Cinitate. c. 9. *lumen*, inquit, *verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, illuminat etiam omnem Angelum, vt sit lux non in seipso, sed in Deo.* & lib. 10. capite 2. dicit, *etiam quosdam antiquos philosophos intellexisse, Angelos fieri beatos participatione diuini luminis*, & suprà, cap. 7. diximus ex sententia quorundam Patrum, Deum interdum vocari *inuisibilem* in Scriptura sacra, quia per vires naturæ creatæ videri non potest. Sic docet D. August. dicta Epist. 112. c. 9. & hoc sensu dicunt Patres, Deum, esse inuisibilem natura,

visibilem voluntate, & dignitate sua, iuxta illud: *Nemo nouit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Matth. 11. vt notat Damasc. lib. 1. cap. 1. Epiphani. hæres. 70. & Ambros. lib. 1. in Lucam, capite de apparitione Angelis; *Cuius natura, inquit, est non videri, voluntatis videri.* Sic denique dicitur 1. ad Timot. 6. *Qui lucem habitat inaccessibilem.* Vtique per naturales vires creatas, sicut statim subditur. *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest*, per naturam, non enim excluditur, quin per gratiam possit, vt ibi Diuus Thomas notauit. Ratio huius veritatis est, quia in creatura non est principium sufficiens ad illam visionem propter eminentiam Dei. Verumtamen explicatio huius rationis ex dicendis capit. sequent. pendet.

Dico secundò. Visio illa beatifica supernaturalis est quoad substantiam suam omni naturæ intellectuali creatæ. Suppono autem primò, visionem illam creatam esse, quia per visionem increatam nullus intellectus creatus potest formaliter videre vt de intellectu etiam animæ Christi ostendi 1. rom. 3. p. disp. 23. & in 12. quæst. 3. generatim ostenditur de formali beatitudine. Suppono etiam, sermonem esse de naturis iam creatis, nam de possibiliibus dicemus capit. sequent. Assertionem ergo positam attingit in propriis terminis Caiet. 2. 2. quæst. 17. art. 2. explicans solutionem ad 3. D. Thom. quæ difficilis est, eius tamen difficultas contra hanc conclusionem non procedit; Nam ibi docet cognoscere occulta diuinæ sapientiæ esse actum supernaturalem quoad substantiam, ergo à fortiori id doceret de visione beatifica, qua manifestatur id, quod est in Deo occultissimum, scilicet, substantia eius, & voluntas. Vnde Sor. in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 4. Ita sentit de visione beata, quamuis de actibus Theologicis viæ contrarium sentiat. Atque idem sumitur ex Diuo Thoma 1. 2. quæst. 5. artic. 5. ad 3. vbi dicit, hanc operationem differre specie ab omni operatione imperfecta, quā homo suis viribus facere potest.

Vt autem ratione hoc probemus, oportet prius supponere, quid sit, actum esse naturalem, vel supernaturalem quoad substantiam. Nam si quis contendat, omnem actum, qui in genere scientiæ, vel intellectiōis cōuenit cū actibus naturalibus, hoc ipso appellari naturalem, quoad substantiam intellectiōis, vel etiā dici sic naturalem ex eo solum, quod potest quacumque ratione elici ab intellectu, & in eo recipi, siue intellectus sit sufficiens virtus naturalis, siue non ad illum faciendum. Qui hoc modo vsus fuerit hac voce, reuocabit totam rem ad quæstionem de modo loquedi, & impropriissimè loquetur, quia nulla res habet rationem suam ex generica tantum ratione, sed ex specifica, & propria, ergo substantia actus non est pensanda ex genere intellectiōis, quod abstrahere potest, à naturali, & supernaturali specie, sed ex ratione specifica, nam differentia specifica contrahit genus, & trahit illud ad suum ordinem. Sicut habitus per se infusus est simpliciter supernaturalis, quamuis conueniat in genere habitus cum naturalibus. Atque eadem ratione non satis est, vt actus dicatur naturalis quoad substantiam, & recipiatur in potentia, quæ secundum suam entitatem est naturalis, quia potest recipi secundum capacitatem obedientialem, vt gratia, & alij habitus per se infusi. Ac denique propter eandem causam non est satis quod fiat ab ipsa potentia. Tum quia hinc solum sumi potest ratio communis intellectiōis. Tum maximè, quia fieri potest, vt potentia non concurrat vi naturali, sed vt eleuari, & vt instrumentum

diuinæ potentia, vt infra videbimus. Ergo ille actus dicitur à nobis supernaturalis in substantia, cuius entitas talis est secundum suam specificam, & specialem rationem, vt fieri non possit per naturalem potentiam creaturæ, cum generali concursu Dei sibi debito. Quod sumitur ex Caiet. 1. p. q. 12. art. 3. circa solutionem ad 3. sentit enim illam formam esse in sua entitate supernaturalem, quæ nulli substantiæ debetur ex principiis naturæ, neque habet modum efficiendi cōnaturalē alicui substantiæ creaturæ. Vnde cum actus vitalis necessariò manare debeat à potentia vitali, ille est supernaturalis quoad substantiam, qui ex naturali virtute creaturæ substantiæ, vel facultatis eius oriri non potest. Vnde etiam consequens erit, vt excellentiori modo, illam afficiat: quàm eius naturæ debeatur.

Hoc ergo supposito, facilè probatur, visionem beatificam esse supernaturalem in substantia, quia entitas illius actus talis est, vt à nullo intellectu creato operante per vires suæ naturæ fieri possit, quia si posset fieri, per illam entitatem, videret quis Deum naturaliter. Item si entitas non est in se supernaturalis, vnde habet, quod sit supernaturalis. Dices, habere ex modo supernaturali habito. Sed contra, ergo posset intellectus elicere talem entitatem sine illo modo, ergo per illam videret Deū naturaliter, quia ille actus esset intellectio, ergo vel esset eiusdem speciei cum visione Dei, & sic constitueret videntem, vel esse alterius speciei, & sic non esset eadem entitas secundum substantiam. Denique interrogo, quis sit ille modus, qui additur illi entitati, vt faciat videre Deū, qui nullo modo explicari potest, nisi sit differentia specifica actus, & hanc differentiam dicimus dare actui substantiam eius.

Possent autem aliquis dicere, vnum, & idem in substantia, & entitate esse lumen fidei, & gloriæ, quod tamen differt in modo claritatis, vel obscuritatis, qui modi sunt accidentales illi entitati. Atque pari modo eundem actum secundum substantiam, qui in via est obscurus, & fidei posse transire in visionem, per adiectionem claritatis, quæ sit accidentalis modus illius actus. Quod si huic dicendi modo quis addat, actum fidei in via esse naturalem quoad substantiam, intelligi poterit hoc modo, entitatem visionis esse naturalem, & non constitui in esse visionis per specificam differentiam, & essentialem, sed per accidentalem modum superadditum.

Hæc verò dicendi ratio in primis supponit vnum falsum. scilicet actum fidei esse naturalem in substantia, imò inde potest retorqueri argumentum, quia iuxta sanam doctrinā actus Theologicarum virtutum, qui sunt via ad illam visionem consequendam, sunt supernaturales quoad substantiam, alias explicari non potest, quomodo sit gratia necessaria simpliciter ad singulos actus tales, ergo multo magis visio. Deinde absurdissimum est dicere, fidem, & visionem esse accidentales modos actus intelligendi, quia nulla maior diuersitas inter actus intellectus inueniri potest, cum vnus nitatur auctoritate dicentis, alius euidencia ipsius rei, vnus repræsentet Deum, sicuti est, & sit quidditatiua, & intuitiua cognitio illius, alius verò minimè, sed solum obscura quædam credulitas ex obedientia, & affectione voluntatis. Ac præterea si illæ essent differentia accidentales, oportet vnam speciem substantialem actus illis subesse; hæc autem est inexplicabilis, vt latius in materia de gratia tractandum est. Dicendum ergo est, actum illum videndi Deum, ex vi suæ differentia specificæ, & essentialis, esse visionem

A Dei, ergo sicuti non potest creatura per vires naturæ videre Deum, ita neque efficere illum actum secundum speciem essentialē eius, ergo secundum illam est supernaturalis, & hoc est esse supernaturale quoad substantiam. Neque contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti, quomodo enim actus sic supetnaturalis, possit elici ab intellectu, dicam infra.

## CAPVT IX.

*Utrum visio Dei sit supernaturalis omni intellectu, seu naturæ intellectuali creabili.*

B **H**Æc quæstio necessaria est ad reddendam solidam rationem veritatis stabilitæ capite præcedenti, & idèd hoc loco illam ponimus, licet aliàs tractari soleat de lumine gloriæ sub hoc titulo, *an possit esse connaturale alicui creaturæ*, & eadem tractari potest de gratia, & caritate, & de omnibus virtutibus per se infusis. Satis verò conuenienter tractatur de actibus, nam propter illos sunt habitus, eisque proportionantur, & reuerà omnis illa quæstio pēdet ex visione beata, nam in genere finis est quasi prima radix totius ordinis gratiæ, omniumque supernaturalium donorum. Ratio ergo dubitandi est, quia illa visio est limitata perfectionis, ergo nihil repugnat, vt possit creatura fieri, cui talis visio sit connaturalis, seu quæ habeat virtutem sufficientem ad efficiendam illam. Atque idem argumentum fieri potest de lumine gloriæ, illud enim finitum est, & vt dicemus, est connaturale principium huius visionis, quod ergo repugnat, quod fiat aliquis intellectus tantæ perfectionis, quantæ est ipsum lumen gloriæ, & quod fiat aliqua spiritalis substantia, cui sit connaturalis talis intellectus? ergo illi creaturæ poterit esse naturalis visio Dei.

Dicendum nihilominus est, visionem beatam esse simpliciter, & absolute supernaturalem respectu omnis intellectus creabilis. Hæc est sententia D. Thomæ 1. part. quæst. 12. artic. 3. Quem ferè omnes Theologi sequuntur. Et sumitur ex D. Augustino libr. 12. de Ciuit. capite 1. vbi agens de creatura intellectuali dicit, posse fieri beatam visione Dei, non quia creatura est, multè enim creaturæ non sunt illius beatitudinis capaces, sed quia rationalis est. *Quia verò creatura, inquit, est, hoc non ex se potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo, a quo creata est.* Ergo secundum Augustinum impotentia creaturæ, vt suis viribus videat Deum, ex hoc præcisè oritur, quod creatura est ex nihilo facta. Quæ ratio procedit in omni natura creabili. Deinde à posteriori est apud me valdè probabile argumentum, quod de facto non est connaturalis illa visio alicui creaturæ intellectuali, ergo signum est, hoc esse extra latitudinem earum perfectionum, quæ possunt esse connaturales creaturæ. Vnde rectè Scotus in 2. dist. 5. q. 9. dicit rationale esse tribuere Angelis omnem naturalem perfectionem intelligendi, nam si creatura aliqua naturalis hoc potest viribus suis, quæ ratio reddi potest, cur inter Angelos nullus sit, qui hoc possit? Præcipuè quia videntur esse in primo gradu, & ordine substantiarum creaturarum possibilem, sunt enim in gradu intellectuali, in quo est Deus ipse, & confirmatur, quia vt dixit D. Thom. 1. p. q. 50. artic. 1. ad perfectionem vniuersi pertinet, vt constet omnium rerum gradibus, & ordinibus, si autem esset possibilis creatura, quæ tantam vim

9.  
Visio beatifica est supernaturalis in substantia.

10.

11.

1.

Ratio dubitandi.

2.

Afferio.

D. Thom. August.

Ratio à posteriori.

Scotus.

D. Thom.



haberet intelligendi, vt suis viribus posset intueri Deum, esset in altiori gradu, & ordine rerum constituta, quàm sint creaturæ intellectuales, quæ nunc sunt, sicut ordo gratiæ est alius à toto naturæ ordine, ergo pertinuisset ad vniuersi complementum, quòd in illo esset talis gradus, vel ordo creaturarum, cum igitur hoc non sit, valde probabile signum est, non esse possibilem, non enim agimus de quacunque maiori nobilitate specifica, sed de nouo gradu, & ordine rerum.

3. In reddenda ratione à priori est difficultas. Scotus. Durand. Nomina. Ratio nominalium reiciitur.

At verò rationem à priori huius veritatis reddere, difficile est, & quoniam Scotus, Durandus, & alij D. Thomæ rationes impugnant, examinemus prius, quas ipsi afferunt. Nominales non reddunt aliam, nisi quia illa visio à solo Deo fieri potest per creationem. Sed in primis hoc sine probatione assumunt. Deinde in rigore falsum est, quia illa visio non à solo Deo fieri potest, sed etiam à lumine gloriæ, & suo modo ab intellectu, vt infra dicitur, nec fit per creationem, sed educitur de potentia obedientiali, à qua in fieri pendet. Tandem malè inferunt, quia non omnis forma, quæ à solo Deo per creationem fieri potest supernaturalis est, vt patet de anima rationali, & de scientia infusa Angelorum, quæ licet verè non fiat per creationem, concreari dicitur. Cur ergo hæc visio non potest etiam concreari? nec potest hoc esse debitum creaturæ alicui possibili, sicut illa scientia est debita Angelo, vel sicut materiæ sic dispositæ, est debita creatio, seu infusio animæ? Vnde Maior in 4. dist. 49. q. 4. in fine, videns rationis insufficienciā, dubitat, nō solum de natura creabili, sed etiā de Angelis creatis, an possint per naturalem vim Deū videre, sed immerito de hac posteriori parte dubitat; habet enim firmitus fundamentum, quàm sit humana ratio, scilicet, diuinam reuelationem. Vnde licet occasionem habuerit dubitandi de posteriori parte, seu postrema dubitatione, circa priorem, melius ex huius certitudine intulisset, priorem etiam non esse in dubium reuocandam.

4. Ratio Scoti. Scotus.

Secundò Scotus in 4. dist. 49. quæstione 11. licet disputet de intellectu humano, tamen idem significans de omni intellectu possibili, dicit, non posse habere actum huius visionis sibi connaturalem, quia ad eliciendam huiusmodi visionem, necessarium est, habere Deum præsentem in ratione obiecti, vel aliud in quo Deus eminenter contineatur, sed Deus in nulla alia re potest eminenter contineri: nec etiam est sufficienter præsens, quia licet per illapsum sit intimè in quolibet intellectu, tamen non est præsens in ratione obiecti, nisi voluntariè se manifestet. Hæc verò ratio partim assumere falsum videtur, partim petere principium. Nam circa illam distinctionem, quam in maiori assumit, interrogo, an fundetur in communi ratione visionis intuitiue, vt sic, vel in speciali ratione visionis Dei? Priori modo est falsa, nā vnus Angelus videt intuitiue alium, quamuis non habeat illum per se obiectiue præsentem, nec per aliquid eminentius illo, sed solum per speciem quamdā intelligibilem, quæ vim habet illum repræsentandi: Si verò dicatur secundum, huius rei rationem non reddit, hoc enim inquirimus, quid sit speciale in illa visione, vt fieri non possit per speciem aliquam intelligibilem, quæ sit connaturalis alicui intellectui creato. Quæ difficultas maxime vrget contra Scotum, qui admittit, posse Angelum quidditatiue cognoscere Deum per speciem, quam dicit esse naturalem, licet à solo Deo infundi possit. Deinde inquiri quid sit, Deum esse

A præsentem obiectiue intellectui, aut quid addat hæc præsentia obiectiua ultra per essentiam, & illapsum intimum. & indistantiam entitatum? Aut enim est sermo de præsentia quasi actuali, & vitali, & hæc fit per ipsam visionem, quia nihil aliud est habere rem in præsentia, quàm videre illam, quomodo dicitur Deus esse in omnibus rebus per præsentiam: dicere ergo in hoc sensu, Deum non posse videri, quia non potest esse præsens; est petere principium. Aut per præsentiam intelligitur talis approximatō, seu coniunctio obiecti cum potentia, quæ sufficiat ad videndum illud. Et in hoc sensu sine vlla probatione assumit Scotus Deum non posse esse sic obiectiue præsentem intellectui creato in actu primo, seu per actum primum tali intellectui connaturalem, nam hæc coniunctio sufficienter fit per speciem intelligibilem, vt ostendit tacta difficultas.

B Tertiò, Durandus in 4. distinct. 49. quæstione 2. agens etiam de intellectu humano similem ferè habet discursum, alia quidem occasione, sed si legitimus est, hic locum habet. Quia intellectus humanus, inquit, non potest cognoscere Deum nisi ex rebus sensatis, tamen potest extendi ratio ad omnem intellectum creatum, quatenus nullus intellectus creatus potest cōnaturali modo cognoscere Deum, nisi per aliquam essentiam, & naturam inferioris ordinis ab ipso Deo: Per huiusmodi autem medium non potest videri Deus, prout in se est, ergo hoc impedimentum cognoscendi Deum per huiusmodi medium non potest naturaliter amoueri, & idè nulla creatura potest naturaliter videre Deum, sed solus Deus (inquit) potest se facere immediatè præsentem intellectui. Hæc verò ratio, nisi aliquid ei addatur ex ratione Diui Thomæ iam tractanda, nihil probat. Nam licet verum sit, Deum non posse videri, prout in se est, per medium cognitum inferioris ordinis, quia nullus est adæquatè re præstans perfectionem Dei: tamen quod creatura non possit naturaliter cognoscere Deum, nisi per huiusmodi medium cognitum, hoc non est euidens nisi in nobis tantum pro huius vitæ statu, & tamen sine probatione assumitur in dicta ratione. Interrogo enim (eodem ferè modo, quo processu circa rationem Scoti) quod creatura non possit cognoscere Deum, nisi per medium cognitum, an oriatur ex generali ratione cognitionis, seu visionis creatæ? Et hoc est apertè falsum, quia vnus Angelus apertè intuetur alium sine medio cognito, per speciem intelligibilem, quæ vocatur medium incognitum: Vel oriatur ex propria ratione talis obiecti scilicet, Dei, & huius rationem quarimus, quam Durandus non reddit.

D E Alij rationem reddunt ex eo, quòd nulla creatura fieri potest impeccabilis per naturam suam, vt est communis sententia Theologorum, & consentanea Sanctis Patribus, vt traditur in materia de Angelis, & de gratia, at si esset creatura connaturaliter Deum videns esset impeccabilis natura sua. Hæc ratio probabilis est, tamen procedit magis ex creditis, quàm ex sola ratione. Imò cum ratione agitur ad probandum illud principium, recurritur ad id, de quo modò agimus, quia re vera est vnicum fundamentum illius veritatis, & præterea intelligi posset visio Dei connaturalis alicui creaturæ per speciem sibi connaturalem, & tamen, quòd talis species, & visio non necessitò darentur à principio creationis, sed iuxta dispositionem Auctoris nature, & tunc posset creatura illa peccare illo tempore, quo non daretur ei visio Dei.

5. Ratio Durandi. Durand.

Non probat hæc ratio.

6.

7.  
D. Thom.  
ratio.

Tandem D. Thomas ad hoc confirmandum varias rationes adducit 3. contra Gentes, c. 5. 2. ex quibus unam elegit 1. part. quæst. 12. artic. 4. & quæst. 5. art. 5. quæ sic formari potest. Modus essendi Dei est altioris ordinis & rationis ab omni esse, seu modo essendi omnis creaturæ possibilis, ergo intelligibilitas Dei est alterius rationis, & ordinis ab omni modo cognoscendi connaturali cuicumque creaturæ possibili, ergo à nulla videri potest per vires suæ naturæ: primum antecedens probatur, quia Deus in suo esse est actus purissimus, & simplicissimus, omnis autem creatura habet aliquam compositionem, & veluti materialitatem, si cum diuina puritate comparatur. Prima verò consequentia probatur, quia modus cognoscendi est accommodatus modo essendi, & similiter cognoscibilitas, seu intelligibilitas Dei est proportionata perfectioni eius in genere entis, ergo quod res habet in suo esse altioris modum essendi, eò est intelligibilis altiori modo, & è contrario, quod habet inferioris modum essendi, eò est cognoscitua, seu intellectiua minus perfecto modo, ergo ex modo essendi diuerso obiecti intelligibilis, & naturæ intelligentis, rectè colligitur eorum improportio, ut vnum ab altero naturaliter cognosci non possit perfectè, & prout in se est. Quæ rationem confirmat D. Thomas, inductione, & discursu facto in omnibus naturis cognoscentibus, & obiectis earum, ut clarè videri potest citatis locis.

8.  
Amplius  
confirmatur.

Confirmari præterea potest ex principiis sumptis ex doctrina de Anima. Vnum est, omnem cognitionem fieri per aliquam abstractionem, seu aliquo modo immateriali, seu intentionali, & ideo etiam inter sensus ille est perfectior, qui habet modum operandi minus materiale. Alterum est, intellectum, ut sit omnium cognoscitius, requirere abstractionem in suo esse ab omni organo materiali, & corporeo; ergo sine dubio virtus cognoscendi, & modus eius est accommodatus modo essendi, seu puritati, & immaterialitati ipsius esse. Aliud principium est, obiectum cognoscendum, debere abstrahi aliquo modo à materia, & ideo res materiales dicuntur intelligibiles in potentia, res autem immateriales intelligibiles actu, ergo etiam intelligibilitas Dei oritur ex actualitate, & puritate eius, ergo si modus existendi obiecti cogniti, seu cognoscibilis est diuersus à modo essendi naturæ cognoscentis, erit tale obiectum tali potentie improportionatum, ut in se, & prout in se est, sine alio medio, naturaliter videri possit. Confirmatur hæc eadem illatio, quia ut obiectum cognoscat, debet vniri cognoscenti, aut per se ipsum, aut per aliquè alium actum, quod autem in alio recipiatur, est in illo ad modum eius, seu modo illi proportionato, ergo cognitio semper sit ad modum cognoscentis, ergo si talis modus sit inferioris ordinis, non poterit perfectè attingere rem ordinis superioris.

9.  
Hæc ratio  
D. Thom.  
impugna-  
tur ab  
Scot.  
Scotus.  
Caiet.  
Capreol.  
Ferrar.  
Scotus.

Hanc rationem multis impugnant argumentis Scot. & alij, ut latè referunt, ac defendunt Caiet. loco citato, Capreol. in 4. d. 49. q. 4. Ferrar. 3. contra Gentes, cap. 53. Scot. distinct. 49. quæst. 2. art. 2. summa omnium ad tria reuocatur. Primum est, quia sequitur, Angelum inferiorem non posse videre superiorem, prout in se est, quia superior habet perfectiorem modum essendi. Secundum est, quia sequitur nec lumen gloriæ posse habere vim connaturalem ad efficiendam visionem Dei, quia non est actus purus, sicut Deus. Tertium est, quia perfectio, seu excellentia obiecti cognoscibilis non potest esse ratio, ob quam perfectè nō possit cognosci à po-

tentia, sub cuius obiecto comprehenditur, ut si lux solis comprehenditur sub obiecto visus, sola eminentia, & perfectio eius lucis non potest esse ratio, ob quam non possit videri à visu; quia cum ex ratione lucis sequatur ratio visibilis, potius per se loquendo, quod fuerit lux perfectior, eò erit visibilior. Vnde, si interdum videri non potest, id non est per se ex parte obiecti, sed per accidens, quia interuenit aliquod impedimentum, ut v.g. quod præsentia talis lucis corrumpat organum sensus. At verò in præsentia Deus comprehenditur sub obiecto intellectus creati, ergo ex eo, quod sit summe intelligibilis, ratione perfectissimi modi essendi non potest per se colligi, quod non possit perfectè intelligi à tali potentia, ergo reduci debet ad aliquod impedimentum per accidens. Hoc autem non est, quia talis potentia lædatur à tali obiecto, quia non est in organo corporeo, quod lædi possit, nec ipsa in se est capax talis læsionis, neque obiectum est effectuum eius, ergo tota ratio huius impedimenti est, quia hæc potentia non potest cognoscere illud obiectum, nisi per medium cognitum inferioris ordinis.

Nihilominus censeo rationem D. Thomæ optimam esse, quantum pro capacitate materiæ adduci potest, quæ in primis explicanda est in creaturis factis, & deinde facile intelligitur, eodem modo procedere in creaturis possibilibus. Quod enim nunc Angelus non possit intueri Deum virtute naturali, prout in se est, non potest aliunde oriri, quam ex imperfectione Angeli, & perfectione Dei, nā ex utroque capite inter se collato oritur improportio, nec alterum sine altero sufficeret. Quod patet comparando Angelum cum eadem imperfectione ad obiectum minus perfectum, quale est alius Angelus, vel comparando Deum ad intellectum perfectum, qualis est diuinus per essentiam, vel per participationem diuini ordinis: nam inter hæc non inuenitur improportio, oritur ergo impossibilitas ex imperfectione vnus comparata ad perfectionem alterius. Non sufficit autem ad hanc improportionem quæcumque essentialis diuersitas rerum, ut per se notum est in Angelis: ergo oritur ex auctiori modo essendi Dei, in quo superat Angelicam naturam: hic autem modus non potest esse alius, nisi summa puritas, & actualitas Dei comparata ad potentialitatem Angeli: Nam inde oritur, ut quidquid Angelus intelligit, concipiat ad modum, quo ipse est. Sicut D. Thomas sumit ex libro de causis, ratione 8. ubi dicitur, quod intelligentia intelligit omnia ad modum suæ substantiæ: quia illa est obiectum proportionatissimum intellectui eius, in quod primò, & per se fertur, unde fit, ut aliarum rerum species intelligibiles recipiat iuxta modum suum, & sibi proportionatum. Atque hoc confirmari potest ex modo intelligendi hominis, nam omnia intelligit ad modum rerum materialium, quia per corpus species recipit.

Vnde potest sumi confirmatio, quia si verum est, Deum nullo modo posse videri per speciem creatam: sed solum per suam essentiam vnitam per modum speciei, facile intelligitur, talem quasi speciem, & quasi actum primum non posse esse connaturale alicui creaturæ intellectuali, quia est actus alterius ordinis, longèque eleuator, qui cum ex se non ordinetur ad actuandam aliquam potentiam, non potest esse debitus alicui intellectui creato, ut rectè D. Thomas quæst. 8. de veritate artic. 3. Et quamuis fortasse de potentia absoluta non repugnet, dari

10.  
D. Thom.  
approba-  
tur ratio.

D. Tho.

11.

D. Thom.

speciem creatam Dei, vt infra dicam, tamen ad vim huius rationis satis esse videtur, quod talis visio ex natura sua non postulet aliam speciem præter ipsam essentiam, vt intelligamus illam visionem non posse esse connaturalem illi intellectui, cui non est debita essentia diuina per modum speciei. Præterea, etiam si admittamus dari talem speciem, quæ possit repræsentare Deum, prout in se est, illa deberet esse proportionata perfectioni, immaterialitati, ac subtilitati obiecti repræsentati, & ideo non videtur posse esse ita proportionata subiecto inferioris ordinis, vt sit etiam illi connaturalis, & ideo repugnat, actum, ad quem ordinatur talis species simul esse proportionatum tali obiecto, & commensuratum tali subiecto, vt sit connaturalis illi.

12.  
Ad obiectiones  
Scoti.  
Ad primam.

Atque ex his facile est respondere ad obiectiones. Ad primam negatur sequela, nam Angeli licet differant in specie essentiali, tamen habent modum essendi, & compositionis, & immaterialitatis eiusdem ordinis, nam in omnibus illis est aliqua compositio, siue ex esse & essentia, siue ex natura, & supposito, siue ex genere, & differentia, siue ex subiecto, & accidenti. Et ideo quamuis vnusquisque Angelus cognoscat alium, iuxta modum suum, & per species sibi accommodatas, tamen potest illum clare, & intuitiue videre prout in se est. Sicut quamuis in ordine rerum materialium sit differentia maioris, vel minoris perfectionis, nihilominus quia omnes conueniunt in eodem modo essendi, æquè omnes cadunt sub cognitionem intellectus humani, quantum spectat ad modum cognoscendi. Vnde quia hæc imperfectio, quæ nunc est in natura Angelica, necessariò esse debet in omni natura intellectuali creabili, ideo tam impossibile est hanc visionem esse connaturalem cuiusque substantiæ creabili, quam naturæ Angelicæ creatæ: necesse est enim vt omnis creatura sit aliquomodo composita, & potentialis, & habeat alias imperfectiones, quarum ratio non sumitur in naturis Angelicis ex eo, quod tales sunt, sed ex eo præcisè, quod creatæ, & ex nihilo sunt.

13.  
Ad secundam.

Ad secundam obiectionem de lumine multa dicenda sunt, cap. 12. nunc breuiter negatur consequentia, & similitudo. Et in primis notari potest hæc differentia, quod lumen gloriæ licet sit proximum principium visionis, non tamen integrum etiam ex parte potentiæ cognoscentis, indiget enim concursu intellectus, & influxu animæ vitali, qui nunc est instrumentalis, vnde in illa actione Deus est principale operans, vt capite sequenti dicam. At verò si esset aliquis intellectus creatus eiusdem ordinis cum lumine gloriæ, vel esset substantia creata, vel facultas ab illa naturaliter manans, vnde in ordine suo esset sufficiens, & totale principium, & ipsa substantia esset principium principale proximum talis visionis, & ideo magis repugnat dare tale lumen connaturale creaturæ, quam desuper infusum. Deinde si lumen esset connaturale substantiæ creatæ, illi esset maximè proportionatum, càmque haberet pro obiecto maximè proprio, & quasi primario, id est, in quod per se primo tenderet, quia hoc est connaturale cuiuslibet intellectui respectu suæ substantiæ, vt ex dictis, & inductione constat. At verò lumen superadditum naturæ, quod non est commensuratum imperfectioni subiecti, & naturæ, in qua recipitur, sed obiecto, & diuino intellectui, cuius est singularis participatio, altioris ordinis est, & ideo habet pro obiecto proprio, & maximè proportionato ipsam essentiam Dei secundum se. Et propterea ne-

cessè est, vt tale lumen sit vltra debitum naturæ creatæ, & non sit illi commensuratum, sed naturæ increatæ, ad quam ordinatur.

Dices. Fiat natura ipsa substantialis supernaturalis, vt simul possit lumen esse commensuratum illi obiecto, & vtrique suo modo connaturale in suo ordine. Respondent aliqui, non posse esse substantiam supernaturalem, quia non respicit subiectum, cui supernaturalis esse possit, sicut accidens. Sed contra, quia potest esse supernaturalis ex contraria habitudine, scilicet, quia illi sunt connaturalia accidentia, quæ aliis substantiis sunt supernaturalia, vel potest dici supernaturalis, quia per suam substantiam participat modum operandi Dei, ita proprium illi, vt attingat Deum ipsum, prout in se est. Sed nihil horum explicat, quomodo possit intelligi substantia supernaturalis. Nam ex eo, quod assumitur in priori replica, potius destruitur ratio accidentis supernaturalis ex sua specie, nam si alicui creatæ substantiæ est naturale, eo ipso supernaturale non est: Nam si sufficit, quod multis inferioribus substantiis non possit esse connaturale, omnia accidentia propria superiorum substantiarum erunt supernaturalia, quia inferioribus substantiis non possunt esse connaturalia. Quod verò secundo loco dicitur, non declarat, cur illa substantia supernaturalis diceretur, vel respectu cuius, quia sola comparatio cum aliis substantiis in maiori perfectione non satis est, vt constat. Et præterea, id, quod ibi sumitur impossibile est, vt ostendimus.

Vnde vt esset substantia creata supernaturalis, deberet esse substantia, quæ esset purus actus, quia sine hac perfectione non posset connaturaliter vniri Deo, prout in se est, in ratione obiecti cognoscibilis. Sicut ergo repugnat, substantiam esse creatam, & non habere eas imperfectiones potentialitatis, & compositionis, ex quibus oriri diximus, vt non possit idem lumen esse commensuratum tali substantiæ vt subiecto, & Deo, vt in se est, vt obiecto: ita repugnat dari substantiam illo modo supernaturalem. Quia naturale esset illi substantiæ, habere lumen commensuratum sibi, & ipsam respiciens, vt obiectum maximè proprium, & consequenter non posset simul respicere Deum ipsum secundum se. Vnde etiam reddi potest differentia ex proprio munere accidentis, & substantiæ, nam substantia inferior non potest per se ipsam participare id, quod est proprium superioris; habere autem essentiam diuinam pro obiecto visibili maximè proprio, & connaturali, est proprium Dei, quatenus substantia eius est intellectus eius, & ideo non potest conuenire substantiæ creatæ ex vi suæ naturalis virtutis. At verò accidentia sunt instituta ad perficiendas substantias, & supplendum defectus earum, & ideo per accidentia superaddita participare potest inferior substantia aliquo modo id, quod est proprium superioris. Eò vel maximè, quod in vnaquaque re primum fundamentum, & quasi mensura omnium proprietatum connaturalium est propria substantia, & ideo in ipsis terminis inuoluitur repugnantia, cum dicitur substantia supernaturalis. At verò accidentia adduntur substantiæ, & quando ab extrinseco veniunt, non est necesse, vt omnino commensurentur imperfectioni eius rei, in qua recipiuntur, sed possunt esse participationes altioris naturæ, & ex obiecto, vel aliunde habere perfectionem suam, non est igitur similis ratio.

Ad tertiam respondet primo D. Thom. q. 8. de verit. art. 3. ad 5. improportionem, & excellentiam

14.  
Obiectio.

Respon-  
sam ali-  
quorum.

Impu-  
gnant.

Responde-  
tur obie-  
ctioni.

15.

16.  
Ad tertiam.  
D. Thom.

obiecti esse sufficientem causam, vt à potentia debiliore perfectè attingi non possit. Deinde concedimus Durando, in qualibet re creata possibili interuenire illud impedimentum, quod non potest attingere Deum, nisi per medium cognitum, tamen radix huius impedimenti sumenda est ex eo, quod omnis creatura cognoscit naturaliter iuxta modum substantiæ suæ.

## CAPVT X.

*Vtrum Visio Dei proximè fiat ab intellectu videntis ipsum.*

1. **Q**uoniam dictum est, visionem illam ita esse supernaturalem, vt non possit per naturales vires intellectus creati fieri, necessarium est exponere, quomodo, & per quæ principia in illo, & ab illo fiat, quæ inquisitio optimè præcedentem consequitur. Hactenus enim tractauimus quæstiones, an sit, & quid sit illa visio, & ita substantiā, ac essentiam illius visionis declarauimus, vbi sit, cōsequenter diximus de primario, & quasi formali obiecto eius, quod est diuina essentia, prout est in se, de materiali verò dicemus infra, tractando de formali effectu illius visionis. Sequitur ergo, vt causas huius visionis explicemus. Er quidem de materiali, formali, & finali nihil est, quod dicamus; Nam materialis est intellectus, in quo recipitur visio: an verò aliquam dispositionem requirat, infra videbimus. Formalis est ipsa specifica differentia, seu quidditas talis visionis, & ad hanc etiam reducitur obiectum, vt speciem præbet. Finalis non est alia, quam ipsemet Deus, imò illa visio finis omnium aliarum bonarum actionum, & earum merces est, vt in materia de Beatitudine traditur. Sola ergo efficiens causa superest declaranda. Supponimus autem, Deum esse principalem auctorem illius visionis, vt prima, & vniuersalis causa est in ordine gratiæ. Igitur solum dicendum nobis est de causa proxima, & primò de intellectu ipso, deinde de donis supernaturalibus, vel principiis iuuantibus, vel eleuantibus ipsum ad actum adeo perfectum eliciendum.

2. **I**n proposita ergo quæstione prima sententia simpliciter negat, intellectum efficere visionem, sed solum Deum illam infundere; intellectum autem per illam videre, quia illam recipit, illaque informat. Sic Scot. in 3. d. 14. q. 1. art. 2. & in 4. d. 49. q. 11. Qui consequenter existimat probabile, in intellectu nihil supernaturale præuium visioni infundi à Deo, quia intellectus se ipso est capax visionis per modum potentiæ receptiue: neque ad hoc potest disponi, aut habiliore reddi per aliquam supernaturalem qualitatem, de quo dicemus, ca. 12. Sic etiam Oham. in 4. q. 12. art. 3. ad 2. & idem dixerat in 1. d. 1. q. 2. & nihil. ferè discrepat Dur. in 3. d. 14. q. 1. nu. 9. & in 4. d. 46. q. 2. Richa. in d. 14. art. 2. q. 3. & 4. d. 49. art. 3. q. 5. Inclinat Palud. in 4. dist. 44. q. 7. num. 59. & clarius distinct. 49. q. 1. num. 13. Fundamentum horum auctorum præcipuè esse videtur, quia illa visio est adeò supernaturalis secundum totam substantiam suam, vt nullo modo fieri posse videatur à potentia naturali. Quam rationem confirmat Palud. Quia illa visio fit per creationem, nulla autem potentia creata potest esse principium creandi, neque principale, neque instrumentale.

3. **Q**uod fundamentum maximè potest habere vires, quia iuxta opinionem asserentem nullam creaturam, vel potentiam posse à Deo eleuari ad agen-

A **dum** ultra naturales vires suas per modum instrumenti. Vnde Capreolus in 4. dist. 49. quæst. 4. art. 3. ad argumenta Scoti, & Aureoli contra secundam conclusionem, quamuis teneat intellectum facere illam visionem quoad substantiam, significat tamen modum supernaturalem eius fieri à solo Deo. Sic enim inquit. *Quamuis illa visio, vt est cognitio quædam, fiat ab intellectu, tamen, vt est visio beatifica, fit à solo Deo pramuniō, hæc enim est differentia inter meritum, & premium, quod meritum est à merente premium vero recipitur ab immerente, ab alio donante.* Confirmatur secundò, quia aliàs homo seipsum beatificaret. Confirmatur tertio, quia aliàs esset in potestate hominis visionem illam vel efficere, vel suspendere, prout vellet, quia quod homo efficit, pendet à voluntate eius.

Secunda opinio docet, illam visionem fieri ab intellectu, tamen non tribuit hanc efficientiam intellectui, nisi per denominationem à forma superaddita ipsi intellectui, cui totam illam actiuitatem tribuit, scilicet lumen gloriæ, quod dicitur esse totum principium proximum, seu formale efficiendi visionem line influxu intellectus immediato, & per se ipsum. Sicut aqua calida dicitur actiue calefacere per denominationem à calore in se recepto, quatenus est totum principium formale, & proximum illius actionis. Hanc sententiam indicat Capreolus supra citatus, præsertim ad primum Durandi contra secundam conclusionem, expressius Scotus in 4. distinct. 49. quæst. 2. art. 4. dicit, lumen esse totam rationem agendi illam visionem, & postea respondendo ad Durandum dicit, intellectum, & lumen non comparari ad visionem, vt agentia partialia, & postea vtitur exemplo illo aquæ calidæ. Et hoc videntur sequi multi ex modernis Thomistis, Fundamentum huius opinionis fuit ex parte idem, quod præcedentis, nam quia illa visio est omnino supernaturalis, oportet, vt totum principium proximum eius sit supernaturale, & in hoc conuenit cum præcedenti sententia. Differt tamen, quia vult hoc principium esse intrinsecum, & infusum potentiæ, quia ille actus est vitalis. Confirmari potest, quia si intellectus efficit illum actum, vel agit, vt principium proprium, & principale; & hoc dici non potest; tum quia aliàs esset superfluum lumen gloriæ; tum etiam quia nulla potentia naturalis habet virtutem propriam ad efficiendum supernaturalem actum, vel agit, vt instrumentum diuinæ virtutis, & hoc etiam videtur dici non posse, tum quia actus vitalis esse debet à principio intrinseco vitali principali, non instrumentali: nam cōuersus instrumenti communis esse potest rebus inanimatis; tū etiam quia superfluum esset lumen gloriæ: nam instrumenta diuina non indigent præuia qualitate, vt eleuentur ad supernaturales actiones.

5. **D**icendum primò, Beatum efficere per suum intellectum visionem beatam. Hæc est cōmunis sententia, & in schola Diui Thomæ receptissima: Nam licet D. Thomas nullibi ex professo de hac re disputet, tamen vbi cumque agit de visione beata, aut de alijs actibus vitalibus, etiam supernaturalibus, eam vt certam supponit, vt constat ex 1. part. quæst. 12. & in 1. 2. quæst. 3. art. 2. 3. & 4. in hoc sensu docuit, beatitudinem consistere in operatione. Idem constat ex 2. 2. quæst. 23. art. 2. Vbi de actu caritatis ait, non ita esse ab Spiritu sancto, quin humana mens sit principium eius. Est autem vtrobique eadem ratio. Idem sentiunt Caiet. & alij moderni expositores. Nec Capreol. & Palud. omnino contra-

Capreol.

4. 2. Opinio.

Capreol.

Scotus.

Fundamentum.

5. 1. Conclusio.

Caietan. Capreol. Palud.



Richard.  
Scotus.

dicunt, licet dubij sint. Idemque ferè est de Richard. & Scot. Imò Scot. in 4. d. 5. c. eam clarius insinuat. Richardus verò d. quæstion. 2. necessarium putat, hominem iuari lumine intellectus agentis ad videndum Deum, quod non potest intelligi de intellectu, vt est productiuus speciei intelligibilis; Oportet ergo, vt intelligatur de lumine intellectus, vt potest efficere intellectionem. Fundamentum vnicum, vel præcipuum est, quia de ratione actus vitalis est, vt effectiue procedat à principio intrinseco vitali, huiusmodi autem principium radicale, seu principale est anima, proximum autem potentia ipsius animæ tali actui proportionata, qualis est intellectus respectu visionis. Assumptū constat inductione in omnibus actibus vitæ, & fundamentum habet in propria ratione vitæ, nam in hoc primo distinguitur viuens à non viuente, quod habet in se proprium, & intrinsecum principium sui actus, in cuius vsu, & exercitio consistit vltima perfectio viuientis. Et ideo dicunt Theologi præcipui, & Philosophi, beatitudinem, quæ esse debet vltima perfectio, consistere in operatione elicitā ab ipso Beato. Item ob hanc causam in Sacra Scriptura talis visio vocatur vita, quia re vera consistit in proprio ac perfecto actu vitæ.

6.  
Dubium.  
Resolutio.

Aristot.

Circa hoc autem inquiri solet, an hoc sit intrinsecum actui vitæ, vt repugnet etiam de potentia absoluta, esse talem actum sine concursu potentie vitalis. Sed hæc quæstio communis est non tantum visioni beatæ, sed etiam omnibus actibus vitæ, & ad huc locum nō est simpliciter necessaria, quia nobis satis est (quod à nullo Philosopho negari potest) hunc esse modum connaturalē, atque adeo debitum actui vitali ex natura sua, vt ostendit ratio facta, & colligitur ex Arist. in lib. 2. de Anima, & 9. Metaph. text. 5. Vbi de intellectione specialiter docet natura sua esse actum immanentem, & consequenter postulare, vt ab eo principio procedat, in quo recipitur. Quocirca quamuis de potentia absoluta non repugnet, Deum supplere illum concursum potentie, sine illa efficiendo talem actum: nihilominus asserendum non esset ita fieri in visione beatā, quia credendum est illam visionem fieri modo maximè connaturali, & ex natura rei debito actui vitali. Præsertim cum sit certissimum, hoc non repugnare illi visioni, eo quod supernaturalis sit, vt constet de actu caritatis, & similibus iuxta doctrinam Concil. Trident. sess. 6. ca. 5. & Can. 4. Propter quem locum aliqui censent, hanc sententiam esse ita certam, vt contraria sit vel erronea, vel aliquid simile. Et quidem negare, fieri posse, vt actus visionis sit effectiue à Beato sicut actus caritatis est effectiue ab homine, videtur mihi valdè falsum, multumque repugnans principiis fidei. Quod verò de facto ita sit, non est adeo certum, tum quia est magis consentaneum illi doctrinæ Concilij Tridentini, tum etiam quia nulla est repugnantia, vt videbimus in solutione argumentorum. Et quia vix potest necessitas luminis gloriæ ostendi, si intellectus nihil agit videndo.

Concil.  
Trident.

7.

Addo denique, valdè probabile esse, implicare contradictionem, fieri actum; qui de se, & natura sua est actus vitalis sine concursu, & efficiētia principij vitalis. Quod altero è duobus modis affirmari potest. Primò asserendo talem actum essentialiter postulare dependentiam à tali principio, & ideo sine illa fieri nō posse, quod tamē difficile suaderi, aut probari potest, de quo videri possunt dicta in Metaph. disp. 48. sect. 2. n. 9. & sequentibus. Secundò di-

A cendo, quamuis huiusmodi actus possit fortasse fieri, & cōseruari à Deo in entitate sua, absque actiuo concursu causæ secundæ, quia Deus eminēter continet omnem efficientiam: fieri tamen non posse, vt talis actus exerceat proprium munus actus vitalis, id est, constituat cognoscentem, vel amantem, vel aliquid simile sine concursu eius, in quo talis effectus exercetur. Quia re vera intelligi non potest, quod aliquis actu cognoscat, quin se gerat, vt actu viuens, neque etiam intelligi potest, quod aliquis se gerat vt actu viuens, tantum recipiēdo, & nihil efficiendo. Vnde quamuis effectus huiusmodi actus consumetur informando, tamen huiusmodi informatio natura sua videtur habere essentialē principij subordinationem cum efficientia eiusdē, quod informare debet, & hoc est, actum natura sua esse immanentem.

B Dico secundò, intellectum Beati effectiue concurrere ad visionem per suā entitatem, & non tantum per lumen, vel formam aliam sibi superadditam. Hæc conclusio mihi est tam certa, sicut præcedens, nam omnes probationes ibi adductæ eodem modo hic procedunt. Quia non potest vitalis actus saltem ex natura sua fieri sine influxu effectiuo potentie vitalis, & principij: si autem intellectus non influeret immediatè in visionem, tantum materialiter se haberet respectu illius, & respectu principij efficientis visionem, scilicet respectu luminis sustentando illud. Sicut se habet aqua calida respectu caloris, qui est principium calefaciendi, vel sicut se habet corpus respectu actionis vitæ procedentis ab anima, hoc autē non satis est ad actionem vitalem. Nec refert, quod illa denominatio agendi tribuatur composito, seu subiecto, aut intellectui ratione formæ inhærentis, quia illa re vera est quasi extrinseca denominatio, & non est proprius influxus effectiuus per attentionem vitalem, quæ necessaria est ad actionem vitæ, præsertim ad actum cognoscendi, & amandi. Sicut in actu voluntatis euidentius intelligitur, quod non potest homo amare, nisi immediatè per suam voluntatem influat in suum amorem, & quasi se determinet, & se moueat in rem amatam, & ideo non potest ille actus esse à solo habitu tanquam à principio agendi, eadem autem est ratio de visione.

D

E

Sed dicunt aliqui, lumen non solum esse habitum, sed esse potentiam in ordine intelligendi, atque adeo esse quasi quemdam intellectum supernaturalem animæ infusum, per quem immediatè potest elicere vitali modo intellectionem supernaturalem, sicut per naturalem intellectum efficit naturales actus. Quid enim repugnat infundi animæ supernaturalem potentiam, sicut dicuntur infundi potentie supernaturalis habitus? Sed hæc responsio noua est, & ante hoc tempus inaudita. Et primò iuxta illam sequeretur, lumen non infundi intellectui, sed immediatè ipsi essentia animæ, quia si illud lumen est integra potentia intellectiua, non est cur inhæreat in aliqua potentia, sed immediatè in animæ substantia, tum quia vna potentia nō recipitur in alia: tum etiam quia si lumen est integra potentia agendi, erit etiam integra potentia recipiendi illum actum immanentem, ergo nihil confert intellectus naturalis in ordine ad illum actum, ergo non est, cur in illo recipiatur. Vnde vltèrius consequenter dicendum est, caritatem non esse in voluntate, sed etiam esse velati voluntatem quamdam supernaturalem, substantia animæ immediatè superadditā, vt per eam supernaturaliter velit. Consequens

8.  
2. Cōclusio.

9.

autem valde absurdum est, aliàs non beatificaretur homo, secundum intellectum, & voluntatem. Item non exerceat homo actum vite in illa visione, quia visio luminis inhaereret, & per illud esset in anima tamquam in lapide. Quia anima ipsa in illum actum non influeret, quod necessarium esset, ut posset dici vivere per illum actum. Maxime quia valde probabile est (ut dixi disp. 18. Metaph. sect. 5.) necessarium esse, ut in omnibus actibus vite, anima ipsa immediate actui influat non tantum sustentando potentiam quasi materialiter, sed actu efficiendo. Ergo etiam in his actibus supernaturalibus necesse est, ut anima ipsa habeat immediate actualem influxum per se ipsam, & eadem ratione potest actu influere per potentiam sibi connaturalem eleuatam per auxilium, seu virtutem supernaturalem. Quocirca nec fieri, nec intelligi potest, potentiam quasi radicalem, & primam ad actum vite, à qua censetur actus procedere secundum rationem intellectus, aut volitionis, venire ab extrinseco, & non esse intimè coniunctam, & connaturalem animæ. Imò (ut in lib. 9. Metaph. ad c. 2. adnotam) in hoc consistit ratio potentie vitalis, quod sit potentia intrinsecè manans ab anima, ut anima est, & consequenter intrinsecè ordinata ad efficiendos proprios actus, in quibus perfectio viuentis consistit. Non ergo fieri potest, ut animæ infundantur supernaturales potentie simpliciter, quæ sint totalia principia proxima intelligendi, & amandi, quamvis in potentiis possint infundi habitus adiuuantes, & eleuantes ipsas potentias, non tantum ad melius agendum, sed etiam ad agendum simpliciter, ut cap. 12. agendo de lumine gloriæ magis declarabitur.

Ad fundamenta primæ sententiæ facile est ex dictis respondere. Falsum est enim, huiusmodi visionem fieri per creationem, quia non fit nisi per educationem de potentia obedientiali intellectus, à quo pendet in fieri, & in esse, tamquam à subiecto, & principio. Nec refert, quod supernaturalis sit, nam etiam actus caritatis, & fidei sunt supernaturales quoad substantiam: quod autem visio sit perfectior, parum refert, quia omnes hi actus sunt in eodem ordine constituti, & licet differant secundum maiorem, vel minorem perfectionem, hoc per maius, aut minus auxilium suppleri potest.

Ad primam confirmationem responderetur, illam visionem esse maximum donum Dei, & ideo esse posse maximum premium. Item principia præcipua ad illam visionem sunt à Deo, ut à præmante. Non est autem de ratione præmij, quod nullo modo sit efficienter ab eo, cui datur, sed satis est, quod præcipue sit ab eo, à quo datur. Imò si præmium sit perfectum, & consistat in actu vite, de ratione illius est, quod fiat ab ipso, cui datur, & hoc spectat ad perfectionem præmij, nam hoc ipsum, scilicet, eleuari ad tam perfectum actum efficiendum, pars est præmij.

Ad secundam verò confirmationem quidam formidant concedere illam locutionem, *Homo beatificat se*, quia significare videtur hominem sibi esse sufficientem, & præcipuam causam beatitudinis suæ: In quo sensu sine dubio est falsa locutio. At ille sensus haud necessarius est, quia, ut vera sit illa locutio, *Homo beatificat se*, sufficit, quod homo efficiat in se formam, per quam est beatus, quia in rigore illa verba nihil aliud significant. Item quia homo se constituit in actu secundo, & ultimo, ergo si in illo actu consistit Beatitudo, eodem modo beatificari potest. Denique Scriptura sacra sic loquitur, *Homo*

*beatificat se*. *Homo se sanctificat*, quia aliquo modo concurret effectiue ad suam sanctificationem, quamvis neque sufficiens causa sit suæ sanctificationis, nec præcipua. Imò in sanctificatione non efficit immediate formam, per quam formaliter sanctificatur, sed solum dispositionem ad illam, hic autem immediate efficit formam, per quam formaliter beatificatur. Concedo ergo cum diuino auxilio, & speciali concursu, hominem beatificare se non formaliter, neque obiectiue, sed effectiue, & minus principaliter.

Tandem intelligibilis nō est distinctio Capreoli, quod homo efficit illam visionem, ut cognitio est, non verò ut Beatitudo est, quia vel intelligit visionem fieri ab intellectu secundum genericam rationem intellectus, & non secundum specificam talis visionis. Et hoc improbabile est; tum quia efficientia attingit rem in singulari, & prout est in re, & non secundum rationem genericam, seu abstractam per intellectum; tum etiam quia ille actus, etiam ut visio, vitalis est, & de illo ut sic, procedunt omnia dicta. Vel in ipsa visione, ut visio est, distinguit rationem visionis, & beatitudinis; & hæc non potest esse distinctio physica, nec in ordine ad efficientiam, quia illa visio non habet, quod sit beatitudo formalis ex modo aliquo superaddito, sed ex vi suæ substantiæ, & entitatis; quatenus visio Dei est. Vnde si homo facit visionem, facit se videntem Deum, quia non facit illam separatam, sed informantem. Si autem facit se videntem Deum, facit se beatum modo explicato. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, quia licet visio sit effectiue à Beato, potest esse necessaria, & independens à voluntate Beati, ut dicetur inferius.

Fundamentum secundæ sententiæ solum iam est: Confirmatio verò petit dubium, an intellectus Beati concurret ad visionem per naturalem virtutem, vel obedientialem, & an concurret ut principium, quo principale in suo ordine, vel ut instrumentum Dei, seu luminis. Sed hæc quæstio generalis est ad omnes actus supernaturales quo ad substantiam, unde directe spectat ad materiam de Gratia, & per occasionem satis diffusè à nobis tractata est in 1. tom. 3 p. disp. 31. sect. 6. in solutio. 4. argumenti in vltima editione Salmantina, quam hoc loco repetere necessarium nō existimo. Mihi ergo probabilius semper videtur intellectum tunc eleuari ad agendum per obedientialem potentiam, ut instrumentum Dei. Et ita in præsentem materiam locutus est Palu. in 4. dist. 49. q. 1. num. 42. & Medina 1. 2. q. 3. art. 2. dub. 1. ad 7. Et ratio breuiter est, quia natura, ut natura est, non dat vim actiuam etiam partialem ad actus supernaturales quoad substantiam, nec inclinationem naturalem ad videndum Deum, ut in 1. 2. latius ostenditur. Et quia hic modus efficientiæ sufficit, ut talis actus possit vitaliter elici ab intellectu, quia Deus eleuat vnquamque potentiam ad agendum modo sibi accommodato, ut citato loco latius declarauit.

## CAPVT XI.

*An videatur Deus per Verbum creatum productum à videntibus ipsum*

Antequàm dicam de aliis principiis requisitis in intellectu ad videndum Deum, hanc quæstionem præmittendam censui; quoniam basis, & fundamentum est cæterarum, ut videbimus. Et quauis magna ex parte pendeat ex philosophicis prin-

13.  
Distinctio  
Capreoli  
reueit.

Ad 3. Cō-  
firmatio-  
nem.

14.  
Ad funda-  
mentum  
secundæ  
sententiæ.

Palu.  
Medina.



D. Thom.

August.

cipiis: tamen illa nunc non examinabimus, sed supponemus. Itaque supponimus intellectum creatum, dum intelligit, verbum producere: Id expressè docuit D. Thomas 1. p. q. 27. art. 1. & aliis innumeris locis satis vulgatis, idque nos infra lib. 1. & 9. de Trinitate ex Augustino, & aliis ostendemus. Nam illo principio vtuntur ad explicandam aliquo modo productionem Verbi Diuini. Ibiq; etiam breuiter declarabimus, quid verbum mentis sit, & quod sit munus eius, nunc supponimus, esse qualitatem, quæ per actionem intelligendi in mente fit, & ab ea ita pender, vt non daret nisi quamdiu mens actu cogitat, seu operatur. Ac denique supponimus, qualitatem illam, quæ est verbum esse aliquo modo imaginem repræsentantem aliquo expresso modo rem cognitam. Quæ omnia sumuntur ex D. Thom. 1. p. dicta q. 27. & q. 34. art. 1. & q. 4. de Veritate. Et ex doctrina Augustini lib. 9. de Trinit. cap. 8. & lib. 15. cap. 11. & 12. Quod ergo in præsentia quæritur est, an sub illa generali regula intelligendi comprehendatur visio Dei, an peculiari aliqua ratione excipienda sit.

D. Thom.  
August.2.  
Casetan.  
Ferrar.  
Torres.  
Henric.

Prima opinio negat, videntes Deum producere Verbum, quo illum videant. Ita sentit Caieta. 1. p. q. 27. art. 1. & inclinatur Ferrar. 3. contra Gentes cap. 49. §. aduerte quod fundamentum, & Torres cum aliis recentioribus Thomistis 1. p. q. 27. art. 1. & q. 34. art. 1. sequitur Henr. Quodlib. 3. q. 1. & Quodlib. 4. q. 8. Suaderique potest hæc sententia, primò ex principiis Arist. docentis in lib. 10. Ethic. cap. 3. Beatitudinem in operatione consistere, non in aliqua qualitate, at visio Dei est ipsa formalis Beatitudo (vt nunc supponimus, estque consentaneum eidem Arist. ponenti felicitatem in contemplatione eodem libro 10. Ethic. c. 7.) ergo illa visio est mera actio, qua coniungimur Verbo diuino increato, sine interuentu mediæ qualitatis, quæ sit verbum creatum. Vnde oritur secundum argumentum, quia vbi per intellectum Verbum producit, intellectio immediatè terminatur ad verbum, & per verbum ad rem cognitam, si ergo videntes Deum, creatum verbum producant, intellectio eorum non immediatè terminabitur ad Deum in se, sed ad rem creatam, & per illam ad Deum. Hoc autem dici non potest, quia alias non viderent Beati Deum immediatè, & in se, sed in aliqua similitudine, quod accedit ad errorem Armenorum. Tertiò in creatis intelligentibus solum ponitur Verbum, vt suppleat vicem obiecti, vel absentis, vel non satis actu intelligibilis per se ipsum (neque in hoc est simile de Verbo diuino, quia non producit ob necessitatem intelligendi, sed ob fecunditatem naturæ diuinæ) sed in visione Dei, Deus est per se ipsum præsentissimus, & summe intelligibilis actu, ergo non est ibi necessarium verbum. Tandem quartò quia omnino repugnat tale verbum, quia repugnat dari expressam imaginem, seu similitudinem creatam, & finitam Dei, prout est in se, quia forma finita est limitata ad certum genus perfectionis, Deus autem complectitur omnia.

3.  
Probat  
1. senten  
tia aucto  
ritate D.  
Thom.

Nec desunt, qui doceant D. Thomam huius fuisse sententiæ. Primò quia 1. p. q. 12. art. 2. generaliter definit, Deum per nullam similitudinem creatam videri; at verbum creatum similitudo creata esset, & per illud videretur Deus. Secundò quia vltimum argumentum à nobis proximè factum est eiusdem D. Thomæ, ex quo ita concludit, *Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere diuinam essentiam non videri, quod est erroneum.* Tertiò quia in eodem art. 2. ad 3. ait, quod diuina essentia vntur intellectu creato vt in-

A *intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu,* id est, vt rem actu intellectam, quæ per se facit intellectum in actu, id est, intelligentem; nam loquitur de actu secundo; nam ab illo denominatur res actu intellecta. Quartò quia in variis locis significat D. Thomas, quando formamus verbum ad intelligendum id, quod primo intelligimus esse ipsum verbum, ideòque 4. contra Gentes, c. 11. verbum vocat *intentionem intellectam*, & quæst. 4. de veritate, art. 2. dicit, id, quod terminat operationem nostri intellectus *esse ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta.* Vnde ex sententia D. Thomæ, verbum est medium cognitum, seu cognita similitudo in qua obiectum repræsentatur, at hoc modo impossibile est videri Deum, in se, vt in aliis locis citatis dicitur, & est per se euident, ergo. Quintò in 4. d. 49. q. 2. art. 1. dicit, ita fieri vnum ex diuina essentia, & intellectu videntis Deum, sicut fit vnum ex forma intelligibili, & intellectu, quando intellectus intelligit, vbi necesse est, loqui de verbo, quia per illud fit intellectus res intellecta, tamquam actu intelligens. Sextò & difficilius q. 8. art. 1. de veritate excludit omnem similitudinem creatam, qua formaliter constituatur intellectus creatus videns ipsum, sed hanc formam vult esse ipsam Dei essentiam.

Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, nec opinor priorem opinionem rectè defendi posse, nisi declinando in opinionem illorum, qui putarunt, Deum videri per ipsam visionem increatam, per se formaliter vnitam intellectui creato, quam nec citati Auctores docere intendunt, nec possunt iuxta alia principia, quæ admittant, vt videbimus, nec denique illa opinio est probabilis, sed omnino ab scholis reiecta, vt dixi. Sit ergo certum id, quod in superioribus capitibus ostensum est, visionem Dei claram, vel esse creatam actionem realem, vel per eam fieri.

Dico iam primò. Videntes Deum verbum creatum producant; quo Deum ipsum videant. Hanc Concl. videtur planè admittere Capreol. 1. dist. 27. q. 2. art. 3. ad 8. contra primam conclus. & licet in 4. d. 49. q. 5. ad argum. contra primam conclusionem dubitate videatur, tamen in hoc etiam magis inclinatur, sicut etiam Syluester in conslato, q. 27. & tenet Ferrar. 1. contra Gentes, c. 53. Sot. in 4. d. 49. q. 2. art. 3. Et mihi videtur expressa sententia D. Thom. non solum, quia vbique generatim docet, verbum formari ab omni intellectu creato *eo ipso quod intelligens est*, ita enim loquitur 1. p. q. 27. art. 1. & q. 9. de Potentia ar. 5. & 4. contra Gentes, c. 11. & 12. sed etiam quia in particulari agens de visione per essentiam id docet expressè, q. 4. de veritate, art. 2. vbi sic inquit, *Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta.* Et paucis interpolitis, quæ ad rem non faciunt, subiungit. *Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab alio, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum à quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc vniuersaliter verum est de omni, quod à nobis intelligitur siue per essentiam videatur siue per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi, unde etiam, quando mens intelligit se ipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum à notitia mentis.*

Præterea est hæc sententia expressa D. Aug. li. 14. de Trinit. vbi tractans à principio, cap. 16. illa verba Pauli Rom. 12. & ad Ephes. 4. *Renouamini in nouitate mentis vestra,* ipse addit, *vt incipiat illa imago (vtique*

4.  
Contraria  
est vera.5.  
Prima co  
clusio.  
Capreol.

Ferrar.

D. Thom.

6.  
August.

quæ est in mēte nostra) ab illo reformari, à quo formata est. Subditque in c. 17. hanc reformationem paulatim fieri in hac vita, donec perficiatur in gloria. Vnde cōcludit. *In hac quippe imagine tūc perfectus erit Dei similitudo, quando Dei perfectus erit visus, de qua dicit Apostolus Paulus, videmus nunc per speculū in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Et Apostolus Ioannes. Cum apparuerit similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est. Tunc apparet tūc in illa imagine Dei fieri perfectam similitudinē, quando eius plenam perceperit visionem.* Sentit ergo in Beatis fieri quādam perfectam similitudinē Dei, & hanc fieri per visionem tamquam verbū, quod per illam actionem fit. Quod apertissime declaravit idem August. lib. 15. de Trinitate, c. 16. ubi prius sic inquit, *Cogitatio nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbū nostrum verū est.* Additque postea verbum divinum non dici propriè cogitationem, quia non est mutabile, quam imperfectionem cogitatio significat. Ac tandē subiungit. *Quamobrem cum tanta sit nunc in isto enigmate dissimilitudo Dei, & verbi Dei, quia tamen nonnulla similitudo reperta est, illud quoque faciendum est, quod etiam cum similes ei erimus, quando videbimus eū, sicuti est, quod utique qui dixerit, hanc proculdubio, quæ nunc est, dissimilitudinē attendit, nec tunc natura illi erimus æqualis. Sæpe enim natura minor est faciente, quæ facta est, & tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque falleremur. Ecce perfectam illam similitudinē ponit in verbo, quod ibi formatur, & in quo non sunt volubiles cogitationes, ut ibidem subiungit. Et de eodem planè verbo loquitur Aug. licet generalius etiā extendat sermonem lib. 9. de Trinit. c. 7. In illa æterna veritate formam secundam quā sumus, vel aliquid recta ratione operamur, visu mentis conspiciamus. Atque inde conceptam verū veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, & dicendo intus gignimus, nec à nobis nascendo discedit. Ipsa ergo notitia mente concepta est verbū, quis autē neget, qui eternā veritatē vident in se ipsa, habere in mentibus suis conceptam illius veritatis notitiā, habent ergo verbum. Vnde inferiūs c. 10. & 11. generaliter ait. *Habere animum nonnullam speciem notitiae similitudinē, & omnem notitiā esse similitudinē.* Vnde sic concludit. *Quocirca in quantum Deū nominamus similes sumus, sed nō ad æqualitatem similes, quia nō tantum eum nominamus, quantum ipse sit.* Ergo eo modo, quo Beati vident Deum sicuti est, habent in se notitiā illius similes illi, quæ est verbū.*

Ratione argumētor, quia visio beatifica est qualitas ab intellectu creato producta, ut per eam formaliter constituatur intelligens, ergo est verbum creatum illius obiecti, quod per illā qualitatem videtur, id est, ipsius Dei, prout in se est: Antecedens constat ex præcedenti capite; ostendimus enim, visionē esse quid factū ab intellectu, quod si factū est, creatura est, & non est substantia, ut per se constat, ergo accidens, ergo qualitas facta ab intellectu. Dicunt aliqui non esse qualitatem, sed purā actionem, quod significat Capreol. supra, & ea ratione ait non esse similitudinē. Sed profectō si actio realis intervenit in visione Dei, necesse est actionē illam habere terminum, quia intelligi non potest productio, quin productum aliquid illi respondeat, ut disput. 48. Metaphys. sect. 2. ostendi. Et hac ratione Doctores cōmuniter docent, actus immanentes esse qualitates, ut patet etiā ex Capreol. in 2. dist. 1. q. 2. art. 3. ad 2. Caiet. 1. part. q. 79. art. 2. Ferrar. 2. contra Gent. c. 9. & 82. Herue. Quod lib. 2. q. 8. Scot. in Quod lib. q. 8. Durando in 1. dist. 27. q. 2. Et videri possunt dicta in Metaphys. disput. 42. sect. 5. ad finem. Et ratio breviter est, quia si actus mentis nō sit per actio-

nem, non potest esse nisi qualitas, si autem sit per actionem, actio illa debet terminari ad qualitatem, & illa est, quæ ultimatè perficit, & actualat potentiam, quæ illam produxit, in quo completur ratio, & effectus formalis actus immanentis. Hæc ergo qualitas necessaria etiam est in mentibus Beatorum. Iam ergo probatur consequentia. Primò, quia verbum nostræ mentis nihil aliud est, quàm internus terminus illius actionis intellectualis, per quam intelligimus, sed in videntibus Deum est actio realis intellectus, per quam intelligunt, & illa habet suum terminum internum, ergo ille terminus est verbum. Secundò quia illa qualitas, ad quam terminatur illa actio, est conceptus, & notitia mentis, ergo est similitudo obiecti cogniti, iuxta doctrinam Augustini locis citatis, & Anselmi in Monologio, cap. 3. 1. ergo est verbum.

Respondent Thomistæ aliud esse intellectiōem, aliud verbum, & verbum esse similitudinē, non autem intellectiōem, licet interdum ita vocetur, vel quia tendit ad producendam similitudinē, vel quia procedit ab specie, & ita quando separatur intellectiō à verbo (ut in Beatis iuxta eorum sententiam) tunc intellectiōem non esse similitudinē. Sed contra, primò, nam si per intellectiōem intelligant qualitatem aliquam intellectus distinctam à verbo (ut significant) multiplicantes res sine fundamento, & contra doctrinam Augustini locis citatis, & explicare non possunt, quos formales effectus distinctos habeant illa qualitates, vel ad quid multiplicentur. Si verò per intellectiōem intelligant veram actionem de genere actionis, & illam distinguant à verbo, ut à termino, vera est distinctiō secundum rationem formalem, sic autem tam impossibile est esse intellectiōem sine verbo, quam esse actionem sine termino. Impossibile est etiam, quin sicut verbū est quādam similitudo facta, seu producta, ita intellectiō sit assimilatio quādam, seu similitudo in fieri. Denique si intellectiō Beatorum circa Deum non esset similitudo representatiua mentaliter, profectō nec esset notitia, nec cognitio, quia de ratione notitiæ, & cognitionis est, ut sit similitudo ut expressè docent Augustinus & Anselmus supra. Vnde non redderet formaliter intelligentem intellectum Beati, quia non faceret illi rem aliquo modo præsentem. Quapropter intelligi non posset, quid deferuiret actio illa ad intelligendum Deum, si nec repræsenteret Deum, nec terminaretur ad qualitatem repræsentantem formaliter Deum intellectui, quia nullo modo faceret Deum præsentem intellectui. Est ergo in illa visione qualitas producta ab intellectu, qua informatus habet Deū intellectualiter præsentem, ergo est illa qualitas repræsentans intentionaliter, Deum actualiter, & formaliter tamquam cognitio eius, talis autē qualitas est verbum.

Vnde ulterius dico secundò, non solum de facto videre Beatos Deum per verbum creatū, sed etiam impossibile esse de potentia absoluta, quin aliter videatur Deus ab intellectu creato. Hæc assertio sequitur apertè ex præcedenti, & probationibus eius. Nam in primis suppono, fieri non posse de potentia absoluta, ut intellectus creatus videat Deum, per visionem increatam. Necesse ergo est, ut videat per actionem creatam, imò & elicitam ab ipso intellectu creato, ut supra dictum est. Sed impossibile est etiā de potentia absoluta actionem esse sine intrinseco termino, ut calefactionem sine calore, ut ex Metaph. constat, ergo impossibile est, actionem creatam vidēdi Deum esse sine proportionato termino,

8. Aliud responsum.

Refellitur.

9. Secunda conclusio.

August.

August.

7. Ratione corroboratur.

Responsio.

Impugnatur.

Capreol.

Caiet. Ferrar. Herue. Scotus. Durand.

qui terminus est verbū creatum, vt ostensum est, vel aliter, impossibile est intellectū creatū cōstitui formaliter actū videntē Deum sine forma creata, cuius formalis effectus sit constituere actū intelligentem, sed forma illa essentialiter est verbū, ergo. Probatur minor, quia illa forma est qualitas producta ab intellectu, & informās illū, & ex vi suæ informationis faciens illi actualiter præsentem rē intellectā, quod autem tale est essentialiter est verbum creatum. Nec video, quid responderi possit, nisi nouæ vocum significationes, aut nouæ proprietates verbi fingatur.

10.  
Ad argū.

Ad primū ergo argumentum ex Aristotele sumptum, respondemus Beatitudinē formalem dici operationem, non quia non sit vera qualitas informans intellectū, nam si operatio dicit actionē, quomodo erit sine termino? Dicitur ergo operatio, quia est talis qualitas, quæ non potest informare potentiam nisi elicientem, seu efficientem illam, nec durare, nisi quatenus durat ipsamet actio. Ad secundū respondetur, actionem propriā, quæ in visione beatifica interuenit, immediatē redere ad verbū creatum, vt ad rem productā, ad Deum verō, vt ad obiectū, quia ad illū tendit, vt ad rē cognoscendam, non ad suum terminum. Tamen actio, vt sic, non vnit intellectū perfectē illi obiecto, quia tantum est via ad vñionem, at verō verbum ipsum, seu actus intelligendi in facto esse, vnit mentem Deo immediatē, vt obiecto suo primario, & vnit perfectē, quia in facto esse, ac permanenter. Ad 3. falsum est assumptum, quia verbum creatum non est necessarium propter aliquam imperfectionem ex parte obiecti intelligendi, nec propter absentiam obiecti quasi localem, nec propter carentiam existentie, vel aliquid simile, sed præcisē propter imperfectionem, & conditionem naturalem talis potentie, quæ quatenus potentialis est, indiget propria forma, qua in actum redigatur, quatenus verō vitalis est, indiget forma à se producta, & quatenus intellectiua, seu cognoscitiua est, indiget forma representatiua, & hæc vocatur verbum: maxime in intellectu. Nam in omni potentia cognoscitiua proportionalis forma, quæ sit terminus internæ actionis, & suo modo representans, necessaria est, vt ex doctrina de Anima constet.

11.

Quantum argumentum postulat multa tractanda duobus capitibus sequentibus, & ideo in eorum discursu melius dissoluerur. Et ibi etiam de testimoniis Diui Thomæ aliquid dicemus: est enim difficile in hac materia intelligere mentem eius.

## CAPVT XII.

### *An videatur Deus per speciem creatam.*

1.

**N**on est sermo de specie naturali, seu connaturali intellectui creato, sic enim certum est, sicut actus visionis supernaturalis est, ita ad illum eliciendum non posse sufficere naturalem speciem. Quo sensu recte dixit Capreol. in 4. d. 49. q. 4. art. 3. ad 3. Aureoli contra 2. conclusionem, in hoc negotio vidēdi Deum, nullas partes habere intellectum agentem, cum ad videndum Deum non sit abstrahenda species aliqua intelligibilis, quod est munus intellectus agentis. Imò etiam in Angelis, & animabus separatis licet intelligibiles species non acquirant per actionem intellectus agētis, sed à Deo eis donentur, nihilominus nulla in eis potest dari species ordinis naturalis, eīve secundum capacitatem naturalem aliquo modo debita, qua Deū videre possint. Quia non magis potest esse debitus actus primus, quam secundus, cum eiusdem ordinis esse debeant, quod etiam ex dicendis à fortiori constabit. Est ergo diffi-

**A** cultas de specie aliqua creata, quæ sit supernaturalis, ac diuini ordinis. Ac subinde per se infusa respectu omnis creaturæ possibilis.

In hac ergo quaestione multi Theologi docuerūt visionem claram Dei proximē fieri per creatā speciem Dei, prius natura infusam intellectui Beati. Huius sententiæ videtur fuisse Aureol. vt refert Capreol. 4. d. 49. q. 4. art. 2. & supposito quod visio fiat ab intellectu, eam putat probabiliorē Richard. in 3. d. 14. art. 3. q. 3. & in 4. d. 49. art. 3. q. 1. vbi refert alios etiam hoc sensisse. Quosdam verō dixisse, etiam si detur hæc species, simul necessarium esse concursum essentiae diuinæ, non solum vt primæ causæ in omni ordine rerum, sed etiam vt obiecti actū intelligibilis, quem dicendi modum refert etiam Marsil. in 3. q. 10. art. 2. Sed eum meritò reiciunt, quia superflue multiplicat principia intelligendi ex parte obiecti, & auget, ac congerit difficultates omnium opinionum sine vlla necessitate. Denique Scot. in 4. d. 49. q. 11. licet expressè non dicat, Deum videri per speciem, dicit tamen, rationes, quibus probari solet non dari talem speciem, nihil probare. Duobus autem modis solet affirmari, & confirmari hæc opinio, primò quia implicat contradictionem, fieri visionem Dei sine tali specie, secundò quia licet non implicet de facto, asserendum non est ita fieri.

2.  
Ymo opinio.

Aureol.  
Capreol.  
Richard.  
Marsil.

Scotus.

**C** Priori ergo modo probatur hæc sententia, quia tota necessitas speciei est, vt constituat intellectum in actu primo ad efficiendam visionem, eamque simul cum illo efficiat, nō potest autem Deus supplere per se ipsum hoc munus speciei intelligibilis, ergo. Probatur minor. Primò, quia constituere intellectum in actu primo conuenit speciei in genere causæ formalis, quam Deus supplere nō potest, nec per seipsum potest vniri intellectui, quia non potest illi tribuere esse increatū. Secundò etiā quoad efficientiā nō videtur suppleri posse species à Deo per modum obiecti intelligibilis, quia oportebit Deū efficere ad extra immediatē per suā substantiā, quatenus est quardā entitas actu intelligibilis, quia vt efficiat per modū obiecti oportet, vt licet per suā substantiā immediatē terminat actum videndi, ita per eandem illum efficiat: Hoc autem esse impossibile probatur, quia Deus ad extra nihil operatur immediatē, nisi per voluntatem, aut omnipotentiam suam. Confirmatur quoniam aliās efficientia illa non solum esset ab essentia Dei ratione absolutæ entitatis, sed etiā à relationibus diuinis secundum proprias rationes earum, quia illæ vt tales, sunt obiecta actu intelligibilia, intimè præsentia intellectui per se ipsa, sed hæc est tota ratio, quare essentia Dei dicitur concurrere immediatē per modum obiecti actu intelligibilis, ergo idem dicendū erit de relationibus. Cōsequens autem videtur absurdum; tum quia efficiētia Trinitatis indiuisa est, semper ergo agunt personæ per id, quod commune est, non per id quod est proprium, alioqui efficientia aliqua conueniret vni personæ, quæ non esset communis omnibus. Confirmatur, quia iam aliquis effectus creatus per se procederet à Deo, vt Trinus est: & ita per illum posset cognosci Trinitas, vt Trinitas est. Denique illa efficientia relationis, vt relatio est, vel esset suprema & independēs, vel dependens à generali concursu primæ causæ: Hoc secundum repugnat perfectioni diuinæ, nec primum etiam dici potest, quia nulla est operatio ad extra, quæ per se primò non procedat, & pendeat à Deo, vt Deus est.

3.  
confirmatur prædicta opinio.

Dicetur fortasse, saltem posse Deum, vt supremū agens, per se ipsum supplere vicē speciei intelli-

Effugiū.

Refuta-  
tur.5.  
Contraria  
sententia  
est ve-  
nor.Sex mu-  
nera spe-  
ciei intel-  
ligibilis.6.  
Primum  
munus.

gibilis, quia præcipue est necessaria propter efficien-  
tiam, quæ efficientia, ut est ab specie non est vitalis,  
& ideo suppleri potest à Deo. Contra hoc verò pro-  
batur dicta sententia posteriori modo, nimirum, non  
esse asserendum, ita de facto fieri, licet non implicet.  
Quia connaturalis non est ipsi visioni, illa autem vi-  
sio debet fieri connaturali modo, quantum ex parte il-  
lius fieri possit, licet respectu hominis fiat superna-  
turali modo. Quod autem ille modus non sit con-  
naturalis, patet, quia modus videndi connatura-  
lis est per speciem obiecti, ut in visu corporali, li-  
cet possit Deus facere, ut videat sine specie, tamen  
modus non esset connaturalis. Quæ ratio etiam pro-  
batur videtur, quod licet daremus non implicare con-  
tradictionem Deum influere in illam visionem per  
seipsum, ut obiectum intelligibile; nihilominus non  
esset asserendum, nunc ita fieri, quia non esset modus  
connaturalis, nec consentaneus ordinariæ providen-  
tiæ, quæ postulat, ut quæ Deus potest facere per in-  
trinseca principia, seu formas, seu qualitates, non fa-  
ciat per seipsum, sed per formam accommodatam, tam-  
quam per secundam causam seu proximam. Et confirmatur,  
quia illa efficientia visionis beatæ à Deo, ut ab ob-  
iecto non est naturalis, id est, necessaria, sed volunta-  
ria, & libera; ergo non debet esse immediate per  
substantiam eius, quia tunc solum operatur imme-  
diate substantia, ut substantia, vel tamquam obiectum  
intelligibile, quando operatur naturaliter, quatenus  
est, & non quatenus vult, operatur autem quatenus  
vult influendo per voluntatem, ergo ut actio fiat  
connaturali modo, debet Deus per suam voluntatem  
influere speciem, non verò actum ipsum videndi.

Nihilominus contraria sententia est expressè D.  
Thomæ & communis Thomistarum, communior-  
que Theologorum, quos sequenti capite commodius  
referam: eamque censeo omnino veram. Ut tamen  
illam confirmem, & declarem, necessarium iudico  
prius explicare munus, & necessitatem speciei intel-  
ligibilis, & officia, quæ illi tribuuntur. Nam licet hoc  
Philosophorum sit proprium: tamen hic necessarium  
est attingere id, quod est præsentis quæstionis fun-  
damentum. Præsertim quia nonnulli Theologi cir-  
ca quæstionem hanc multa dicant de specie intel-  
ligibili. Sex ergo illi tribuuntur. *Inhabere intellectui, con-*  
*stituere illum in actu primo, seu informare illum, & vire ob-*  
*iectum potentis, efficere actum intelligendi, & representare ob-*  
*iectum, & determinare potentiam ad talem speciem actus.*

Circa primum frequenter Thomistæ dicunt, in-  
herere, per accidens convenire speciei intelligibili,  
quia accidentarium illi est, quod sit accidens: per se  
verò solum requirit unionem cum intellectu in esse  
intelligibili. Sed advertendum est, aliud esse loqui  
de specie, aliud de obiecto intelligibili, nam ob-  
iecto ut sic accidentarium est coniungi cum potentia  
mediante aliqua re inherente intellectui, quia de se  
tale obiectum non habet, quod sit accidens; & si pos-  
sit per se coniungi intellectui ad efficiendum actum  
intelligendi, non id faciet medio accidente, sed po-  
tius per se melius efficiet, quam per instrumentum.  
At verò species intelligibilis propriè significat ali-  
quid distinctam ab obiecto, quod sit veluti semen,  
seu instrumentum eius, datum potentiae cognoscen-  
di ad supplendam vicem obiecti, quando ipsum per  
se non potest adesse potentiae, & per se efficere cum  
illa. Et huiusmodi species semper est accidens, nec-  
que aliter intelligi, nec fieri potest, & ideo speciei  
propriè dictæ, quatenus ab obiecto distinguitur per  
se convenit inherere. Quamvis in ipsa specie distin-  
gui possit entitas, seu esse eius, & finis, seu efficacia

A eius: priori enim modo per se illi convenit inherere:  
posteriori consideratione dici potest per accidens,  
quia finis speciei est, ut efficiat cum intellectu, unde  
si cum sola existentia cum intima præsentia ad intel-  
lectum, intelligatur sufficiens ad efficiendum, acci-  
dentarium est, quod inherereat. Quo sensu recte Scot.  
in 1. d. 3. q. 7. dixit, quod speciei quatenus est causa  
partialis, accidit actuæ, seu inherere.

Circa secundum scilicet, constituere in actu in-  
tellectum, Caietan. 1. part. quæst. 12. art. 1. dicit, spe-  
ciem non solum constituere formaliter intellectum  
in actu primo, sed etiam in actu secundo, non tamen  
ut principium efficiens, sed ut formam informan-  
tem, non quia ipsa sit actus secundus, sed quia com-  
paratur ad actum secundum, sicut forma ad esse. Ad-  
ditque divinam essentiam eodem modo constituere  
intellectum formaliter in ordine ad visionem sui,  
& ad illam comparari, sicut formam ad esse, quam-  
vis non informet propriè, sed altiori modo uniat.  
Hæc verò doctrina est falsa, & intelligi non potest.  
Suppono enim actum cognoscendi esse qualitatem,  
& formam distinctam ab specie: quantum est ex se,  
separabilem ab illa, ita ut possit species conservari  
cum toto effectu formali, absque actuali cognitione.  
Quibus suppositis facile est intelligere, impossibile  
esse actum intelligendi esse ab specie, ut esse a forma,  
quia neque esse, quod dat formam, est separabile ab  
ipsa informante, imò nec est distinctum ab ipsa: nec  
etiam una qualitas potest esse formalis effectus al-  
terius distinctæ. Porro impossibilius est, quod de es-  
sentiâ divina dicitur, quia actus videndi Deum est forma  
creata, quomodo ergo potest esse formaliter à for-  
ma, seu natura increata? Item quia si essentia divina  
aliquo modo potest constituere intellectum in actu  
formaliter: ergo formaliter debet illi dare aliquod  
esse, ergo dabit esse increatum, nam forma non dat  
formaliter aliud esse, nisi quod ipsa est, seu quod in  
se habet. Consequens autem est planè falsum, ut pa-  
tebit etiam ex dicendis. Dicendum est ergo, speciem  
non constituere formaliter intellectum in actu se-  
cundo, sed proximè in actu primo, solumque com-  
parari ad actum secundum, tamquam principium effi-  
ciens eius, ut iam ostendimus. Hæc autem con-  
stitutio intellectus in actu primo potest intelligi, aut  
per propriam informationem, & hoc convenit speciei,  
quatenus accidens est, aut per quamcumque aliam  
unionem, seu conjunctionem ad efficiendum, & hoc  
est per se necessariū in obiecto intelligibili, seu in  
specie, quatenus supplet vicem eius. Atque hinc ortū  
habuit vulgaris illa distinctio in hac materia de du-  
plici modo actuandi potentiam, in esse reali, vel in-  
telligibili, de qua statim dicam.

Circa tertium de unionem obiecti cum potentia,  
media specie notandum est, quod paulò antè dixi,  
aliud esse loqui de obiecto, aliud de specie; nam ob-  
iectum per se, & secundum se non postulat uniri cum po-  
tentia per modum formæ propriè actuatis, & infor-  
mantis illam. Dico autè per se, nam aliquando contin-  
git obiectum, quod intelligitur, esse actum, vel habitum  
ipsius intellectus, qui unitur potentiae propriè, per  
modum formæ. Sed hoc convenit illi, quatenus est  
qualitas mentalis non per se, ac præcisè, quia obiectum  
intelligibile actus est. Unde potest dari aliquod ob-  
iectum huiusmodi, quod sit substantia, vel res alia ex-  
trinseca intellectui, quæ ex se non habeat informare  
intellectum. Quando ergo res potest aliter per se  
ipsam coniungi intellectui in ratione obiecti in-  
telligibilis, non oportet, illam unionem esse per  
modum formæ propriè informantis, sed per mo-

Secundum

8.  
Tertium  
munus.



dum principij iuuantis intellectū ad intelligendum.

9.  
D. Thom.  
Caietan.

Atque ita est intelligendus D. Thom. 1. p. q. 12. art. 2. ad 3. & 3. contra gentes, cap. 51. Quamuis Caietan. & Thomista longè aliter videantur hoc explicare. Distinguit enim duplicē vnionē, seu informationem, seu duplicem actuandi modū, scilicet in esse reali, vel in esse intelligibili, dicētes obiectū ipsum verbi gratia essentiam diuinam, si per se coniugatur potentia, quamuis non vnatur illi per modum formæ naturalis in esse reali, tamen necessariò debere vniri in esse intelligibili, ita vt verè constituat intellectum in actu primo per modum formæ intelligibilis. Sed interrogo, quæ, vel qualis sit vnio hæc in esse intelligibili, aut enim est vera, & formalis, & realis vnio, quæ ordine naturæ antecedit inter potentiam, & obiectum ante actum intelligendi, vel non. Si dicatur hoc secundum tollitur quæstio, quia si non est realis vnio, nihil esse potest præter id, quod diximus: sic enim vniri in esse intelligibili, nihil aliud erit, quàm simul coniungi, tamquam duo principia subordinata ad efficiendum vnum actum intelligendi.

10.

Si verò dicatur primum, impugnari potest, tum quia noua vnio realis non est sine nouo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic verò neque in essentia diuina hoc reperiri potest, vt per se constat, neque in intellectu, vt ipsi fatentur, nam præter lumen gloriæ nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo, & quatenus antecedit visionem, nec facillè potest fingi, aut explicari talis modus. Deinde, quia omnis vnio realis terminatur ad vnum reale compositum, ex intellectu verò, & essentia diuina nō componitur vnum ens reale, quia neque vna substantia, neque vnum accidens, neque vnum aliquod esse, neque diuina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque è contrario. Denique, vnio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo, vel subsistendo; nihil autem horum reperitur inter essentiam diuinam, & intellectum. Igitur, si contingat obiectum per se coniungi potentia ad causandam intellectionem sui, tota illa coniunctio intelligi debet in ordine ad efficientiā, ergo solum potest ibi intelligi intima propinquitas, & indistantia entitatum, inter obiectum & potentiam, cum subordinatione ad agendum eundem actum. Et tunc dicitur constitui in actu primo intellectus per ipsum obiectum sibi vnitum, non quia propriè obiectū actuet, vel informet, seu constituat intellectū in aliquo vero, & reali esse, sed solum quia ita assistit intellectui, vt compleat actiuitatem eius, & sufficienter illum determinet ad talem actionem. At verò quando obiectum vnitur potentia per speciem, ipsa quidem species verè vnitur, vt forma informans, obiectum verò per illam vnitur potentia tamquam agens per semen suum, vel per instrumentum, sicut mouens vnitur mobili per impetum, vel generans passo per semen, quæ vnio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, cuiusque efficacia.

11.  
Quartum  
munus.

Circa quartum de efficacia est longa quæstio inter Philosophos: Ego autem suppono id, quod probabilius est, speciem dari, vt cum intellectu efficiat intellectionē loco obiecti, quia seclusa hac efficientia, nulla probabilis ratio, vel necessitas fingi potest ad ponendas has species. De qua re legi potest D. Thom. suprà 1. p. quæst. 56. art. 1. & 1. contra Gentes, c. 51. & sequentibus; Scot. in 1. d. 3. q. 7. & in Quodlib. q. 15. Albert. in summa de homine, parte 2. tract.

A

de sensibus, & Capreolus in 1. d. 35. q. 1. conclus. 1. & ad argumenta contra illam. Et videtur esse sententia Augustini lib. 9. de Trinit. cap. 12. dicente, ab obiecto, & potentia oriri cognitionem.

Capreol.  
August.

B

Circa quintum de repræsentatione solum nunc dico, hanc repræsentationem non esse ita concipiendam, vel fingendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius obiecti. Quia hoc nec potest concipi sine cōuenientia aliqua, & vnitate formali, vt de verbo postea dicam neque hic est vlla necessitas hoc fingendi, tum quia species solum est veluti semen, & instrumentum, in quo sufficit virtualis assimilatio: tum etiam quia tota vis repræsentandi in specie ponitur propter actum secundum, neque aliunde colligi potest, neque nos experimur illam, nisi in ipso actu secundo; ergo non est necesse esse maiorem similitudinem, vel repræsentationē in specie, quàm in ipso actu. Quod optime vidit Scotus loco citato, & Ferrar. 1. contra Gentes, cap. 53. Vnde quod Palud. & aliqui Thomista dicunt, actum non repræsentare, sed supponere præsentiam obiecti per speciem factam, & tendere in obiectum repræsentatum per speciem; non rectè dictum est, quia intentionalis repræsentatio, quæ potest esse in mente, propriè, & actualiter est in ipso actu, vt ipsa etiam experientia docet; nam cessante actu nullam effigiem, vel idolum obiecti experimur in anima, vnde si aliquo modo experimur, species maximè est, quia postquam cessamus ab intelligendo, possumus iterum actum formare, & repræsentare obiectum ex vi interni principij conseruari in animo, quod est signum aliquod, semen eius relictum esse in mēte, quod est principium illius actualis repræsentationis. Hæc igitur repræsentatio fit in genere causæ formalis per ipsummet actum, species verò solum dicitur repræsentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendam huiusmodi actualem repræsentationem.

12.  
Quintum  
munus.

Scotus.  
Ferrar.

C

Circa sextum, quod est determinare potentiam, facillè ex dictis intelligitur, hanc determinationem in actu primo esse, aut per modum principij formalis, & informantis, si fiat per propriam speciem, aut per modum comprincipij complementis actiuitatem ad talem speciem actus, & hac ratione quasi specificantis ex parte principij. Non verò propriè ex parte termini, quia species impressa nō comparatur per modum obiecti terminatiui, in quo fiat visio, vt suppono ex libris de Anima. Vnde etiam species non determinat potentiam in aliquo alio genere causæ, vt patet discurrendo per singula.

13.  
Sextum  
munus  
speciei in  
telligibili.

D

His positis dico primò. Non implicat contradictionem diuinam essentiā per se ipsam, vt obiectum intelligibile vniri intellectibus Beatorum ad efficiendam immediatè visionem beatam, absque interuentu speciei intelligibilis impressæ. Hæc assertio, vt dixi est D. Thomæ, & communis, & in illam inclinat Scotus 2. d. 3. q. 9. Hæc autè assertio non solum est ita intelligenda, vt hoc nō repugnet fieri multiplicando miracula, & supplendo per omnipotentiam omnem efficientiam obiecti, & speciei, hoc enim facillimè ostendi posset, vt ex dicendis patebit, non est tamen satis ad id, quod intendimus. Intelligitur ergo assertio, quod hoc non repugnet fieri, seruato alioqui connaturali ordine concipiendi verbum mentis ex obiecto, & potētia. Sic ergo probatur hæc sententia à D. Thoma, quia diuina substantia est obiectum maximè intelligibile in actu & in illo ordine est actus purissimus, absque vlla admistione potentia, ergo potest per se ipsum vniri intel-

14.  
Prima cō-  
clusio.

D. Thom.  
Scotus.



lectui ad intellectionem sui, ergo non est simpliciter necessaria species creata, quia hæc tantum requiri solet propter absentiam, vel impotentiam obiecti intelligibilis. Secundò declaratur, quia nulla est repugnantia; aut enim oriretur ex causalitate formali, quam species, seu obiectum habere debet circa intellectum, constituendo illam in actu primo; aut ex causalitate effectiua, sed ex neutro capite oritur, ergo.

15. Circa priorem partem multa dicunt Thomistæ de vnione essentia diuinæ cum intellectu in esse intelligibili, ratione cuius potest supplere illud munus speciei absque propria, & formali causalitate, per aliud genus ineffabilis vnionis: sed, vt supra dixi, hic non potest intelligi alia vnio, nisi coniunctio duorum principiorum, & sufficiens subordinatio ad eundem actum efficiendum: neque est aliquid, quod nos cogat ad aliam vnionem asserendam. Neque enim hæc ineffabilia mysteria asserenda sunt, siue fundamento cogente. Diximus enim supra actualitatem, seu determinationem potentia ab obiecto per accidens, seu per occasionem, vt sic dicam, fieri per inhaesionem, aut veram informationem, quia per se solum requiritur concursus obiecti sufficienter applicati. Quod exemplo videre licet in Angelo cognoscente seipsum, per suam substantiam (quam opinionem nunc suppono vt probabiliorē; nec enim omnia exempla probanda vbique sunt, præsertim, cum cõstet saltem esse probabile (ibi ergo substantia Angeli se intelligentis sufficienter determinat intellectum eius, & dici potest constituere illum in actu primo ad intelligendum, non formaliter actuando illum, sed complendo cum illo vnum principium proximum totale actionis.

16. Dices, Quamuis substantia non inhaereat intellectui Angeli, tamen intellectus inhaeret substantia, & ex hoc capite intelligi potest inter ea vnio sufficiens ad intellectionem; at verò in præsentī, nec Deus inest intellectui Beati, neque è contrario. Respondetur illam inhaesionem non esse necessariam ad efficientiam vt sic. Sed in creatura fortasse est necessaria aliqua similis coniunctio, propter imperfectionem eius, vt possint illa duo principia esse subordinata, & per se coniuncta in ordine ad eandem actionem. At verò Deo tribuendum est id, quod est perfectionis in creatura, seclusis imperfectionibus, concurrere autem ad actum intelligendi per modum obiecti intelligibilis, & per se adesse potentia, & subordinare illam sibi in ordine ad eundem effectum; totum hoc est perfectionis, & potest rectè intelligi sine imperfectione inhaerentia, vel informationis, ergo ex hoc capite hoc non repugnat. Et hanc doctrinam insinauit Caietan. 1. p. q. 12. art. 2. in quadam prima solutione, quamuis illam non probet, eam tamen videntur sequi Sot. & Ferrar. & illi etiam fauet Scot. in 1. d. 3. q. 6. quamuis enim im-  
gnet Caiet. 1. p. q. 79. art. 2.

17. Circa secundum caput de efficientia, varia etiam dicunt Thomistæ: nam quidam eorum licet affirmant Deum supplere vicem speciei, nihilominus negant Deum posse supplere, & conferre illam efficientiam, quam solet dare species intelligibilis, quia in tali efficientia species est veluti instrumentum intellectus, qui illa vtitur. At verò essentia Dei non potest hoc modo subiici, seu subordinari intellectui, vt ita dicam, esset enim magna imperfectio. Et idè huiusmodi dicunt essentiam diuinam supplere vicem speciei, quantum ad vnionem obiecti cum potentia, non verò quantum ad efficientiam: sed hanc

A totam tribunt luminī gloriæ, quod tamen negant esse speciem intelligibilem Dei. Sed hanc doctrinam existimo Diuo Thomæ contrariam, & inuoluentem repugnantiam. Primum patet, nam Diuus Thomas 1. part. quæstione 12. artic. 2. ad vltimum, & 3. contra Gentes, capit. 15. & in 4. distinct. 49. quæstione 2. artic. 2. ad 8. & in corpore, docet, essentiam diuinam esse, quod Beatus intelligit, & quo intelligit, & supplere totam rationem speciei, quoad omnem concursum obiecti. Secundum patet, quia seclusa efficientia nulla relinquitur necessaria vnio obiecti cum potentia, quæ ad intellectionem conferat per modum actus primi. Quia vt ostendimus, vnio formalis ibi nulla est, sed tantum potest intelligi coniunctio quædam in ordine ad eandem actionem. Item quia obiectum duplicem habitudinem potest habere ad actum, scilicet, principij, & termini, seclusa autem efficientia, excluditur habitudo prima, & consequenter ratione illius non est necessaria vnio, neque quoad hoc, est aliquid, in quo obiectum suppleat rationem speciei. Habitudo autem termini, neque conuenit speciei intelligibili, vt sic, neque per se requirit vnionem, sed solum quod obiectum in se, & prout in se est, videatur. Ergo repugnat dicere, quod essentia diuina nihil efficiat vt obiectum, & quod vnatur potentia ad supplendam vicem speciei.

Præterea repugnat etiam dicere hanc totam efficientiam conuenire luminī, & illud non esse speciem, vel saltem habere vicem eius: Nam per speciem solum intelligimus quandam qualitatem, quæ præbet potentia actiuitatem quamdam ad actum, necessariam ex parte obiecti. Item quia hæc actiuitas obiecti necessaria est in actu intelligendi vt sic; ergo etiam in visione beata; ergo si Deus non præbet illam per se ipsum, sed per qualitatem, quam per modum actus primi ad hoc munus substituit, quæ qualitas est ipsum lumen, necesse est fateri ipsum lumen esse speciem, quia est veluti semen, seu instrumentum obiecti ad actum efficiendum; ergo repugnantia est negare speciem creatam, & hoc munus tribuere luminī.

D Alij ergo concedunt, Deum per se efficere huiusmodi actum, non tamen immediate per substantiam suam tamquam obiectum actu intelligibile, sed per voluntatem, vel infinitam potentiam, qua operatur alios affectus. Sed licet verum sit, Deum posse hoc modo supplere efficientiam obiecti non solum in intellectu respectu visionis suæ, sed etiam respectu aliorum obiectorum, imò etiam in sensibus, quia Deus vt prima causa potest supplere efficietias causarum secundarum, vbi non inuoluitur specialis repugnantia, quæ hic nulla apparet. Nihilominus hoc in præsentī non sufficit, quia ille modus operandi Dei, & supplendi efficientiam obiecti, & miraculosus est, & præter naturam rerum. Quia ex natura rei obiectum esse debet causa proxima actus, per se, vel per speciem; ergo si Deus vt obiectum non posset per se influere, deberet infundere speciem, vt actus connaturali modo fieret. Sicut infra etiam dicemus, posse Deum vt causam supremam supplere efficientiam luminis, & nihilominus lumen esse necessarium ad connaturalem modum agendi.

E Dicendum ergo est præter concursum Dei, vt causæ primæ, posse etiam influere in actum videndi per modum principij proximi connaturalis illi actui ex parte obiecti, & hanc efficientiam dari immediate per substantiam diuinam, liberè applicatam per voluntatem. Probatur, quia Deus est perfe-

18. D. Thom. Resoluto.

18.

19.

20. Resolutio.

Altissimum obiectū intelligibile in actu, ergo conuenit illi, quicquid est perfectionis in tali obiecto, ergo & posse efficere visionem sui in ratione obiecti, nam hoc perfectionis est; & nullam habet admittam imperfectionem Deo repugnantem. Minor propositio probatur, quia in efficientia vt sic, nulla est imperfectio, & ideo dicitur Deus posse supplere causam efficientem, quia hoc ex perfectione conuenit. Nec verò in tali efficientia fingi potest specialis imperfectio. Quæ enim assererebatur, quod diuina essentia subordinaretur in agendo intellectui creato, nulla est, species enim intelligibilis, quia est accidens intellectus, potest illi subordinari; obiectum verò ipsum intelligibile, in quo illa virtus efficiendi est altiori modo, non est necesse, vt subordinetur intellectui, sed potius potest ipsum obiectum habere subordinatum sibi, sicut Angelus intelligens suam substantiam, habet sibi subordinatam vim intellectiuam. Maximè quia in præfenti Deus, qui videtur, est principalis auctor huius visionis, & vtitur intellectu creato tamquam instrumento, cui coniungit substantiam suam, tamquam obiectum ad efficiendam visionem.

Secundò dicendum est. videri Deum à Beatis sine interuentu speciei intelligibilis creatæ, Deo ipso proximè per suam substantiam concurrente. In hoc sequimur opinionem D. Thom. ferè communi Theologorum consensu iam receptam, nam præter eos, qui putant, non posse dari talem speciem, quos in sequenti cap. referam, eam tenent Alex. Aletis 1 p. quæst. 7. n. 2. & 2. part. quæst. 24. num. 1. Palud. in 4. d. 49. quæst. 1. art. 2. & ibidem Thomas de Argentino, & Marsil. in 3. quæst. 10. artic. 2. Est quæ in scholis valdè recepta. Rationem huius assertionis multi ex eo sumunt, quod putant implicare contradictionem dari talem speciem creatam Dei, sed hoc habet dubitationem tractandam capite sequenti, à qua nunc abstrahendum est. Ratio ergo assertionis sumitur ex præcedenti, quia non oportet multiplicare principia, quæ non sunt necessaria iuxta naturas rerum, sed ostensum est, posse Deum videri sine specie concurrente ipso per se tamquam obiecto actui intelligibili, quod satis est, vt visio maximè fiat cōnaturali modo, ergo. Secundò species solum poni solet ad supplendam absentiam, vel impotentiam obiecti, hic autem ad neutrum horum est necessaria. Responderi potest ex Scoto quodlibet. 1. 4. & in 2. dist. 3. quæstione 9. etiam dari speciem, vt actus sit in potestate intelligentis. Respondetur; si hoc intelligatur de potestate libera; non habere locum in hac visione, quæ non liberè, sed necessariò fit. Si autem intelligatur absolute de potestate actiua, satis habere intelligentem in sua potestate talem actum, si ex parte sua habeat sufficientem virtutem actiuam, & obiectum per se satis coniunctum ad agendum. Præsertim in hac visione, in qua principalis virtus est in ipso Deo, qui est obiectum talis visionis, ideoque ex natura rei necessariò manat ab obiectis, & potentia sufficienter eleuata ad operandum, vt infra dicemus. Sed vrgebis. Nam magis connaturale est, vt principium proximum operandi sit intrinsecum, & inhærens ipsi operanti, nam hæc est ratio, ob quam ponuntur habitus infusi. Respondetur, hoc esse verum de principio operandi, quod tenet se ex parte operantis, non verò de obiecto ipso. Atque ita in præfenti, Beatus, quatenus efficit visionem, habet principium agendi sibi inhærens, scilicet, intellectum, & lumen; obiectum verò non est propria ratio agendi, à qua ipse Beatus denomi-

A neturagens, seu actiuus, sed est veluti principium efficiens, & coadiuuans, & ideo necesse non est, vt vniatur intellectui per aliquid ipsi inhærens.

Hæc omnia clariora fient respondendo argumentis aliarum opinionum. Ad argumenta ergo priori loco posita responsum iam est, necessarium non esse, vt obiectum intelligibile constituat potentiam in actu primo informando illam, sed per se assistendo, & coniungendo se illi, quando est tam perfectum, vt per se id facere possit. Item ostensum est, non repugnare diuinæ omnipotentiae per se ipsam influere in actum vt obiectum actu intelligibile. Quod verò quidam obiciunt, talem actionem futuram esse naturalem, & non liberam finis est, quia illa efficientia subordinata est voluntati diuinæ, sicut omnis alia effectio ad extra, & hoc satis est, vt sit libera, non elicitiuè (vt more nostro loquamur) sed denominatiuè ad modum actus exterioris; nam etiam creatio est, hoc modo libera & non alio.

In confirmatione petitur difficultas, an hæc efficientia sit tribuenda soli diuinæ essentiae, vel etiam relationibus, vt sic. Alieni videri potest probabile hoc posterius, propter argumentum ibi factum, & quia nullum inde videtur sequi inconueniens, quia cum vna persona non possit videri sine alia, semper ille effectus ad extra erit indiuisus, & communis omnibus, quod videtur sufficiens ad saluandum illud axioma. *Opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa*. Sed nihilominus non approbo hunc dicendi modum. Nam in primis constat, solum concursum diuinæ essentiae esse sufficientem ad efficiendam visionem omnium personarum, vt patet in ipsis in personis diuinis. Nā Pater, verbi gratia, intuetur omnes personas, & tamen relationes Filij, & Spiritus sancti non concurrunt vlllo modo tamquam ratio, vel principium, per quod Pater videat, seu intelligat illas, vt est res certissima, sed sola sua substantia est Patri sufficiens ratio ad videndum omnia, ergo idem erit respectu visionis creatæ. Nam quòd hæc fiat per efficientiam (quæ nulla est circa visionem increatam) nihil refert, quia hoc prouenit ex perfectione visionis, & non tollit, quin ipsa substantia diuina de se sit sufficiens ad manifestandum omnia. Et ratio est, quia in ipsa essentia virtute, & eminenter continentur relationes, tamquam in radice nostro modo loquendi, & ideo ipsa est sufficiens principium ad videndas illas, non est ergo necessaria efficientia ipsarum relationum per se ipsas, sed solum quatenus includunt essentiam.

Ex quo vterius infero, hanc efficientiam non esse alio modo possibilem. Primò propter rationem factam, quia efficientia ad extra est indiuisa, quod est verum non solum ratione effectus, quia semper est ab omnibus personis, sed etiam ratione effectiouis, & principij agendi, quod est semper vnum, & idem in omnibus personis, nam in hoc fundant omnes sancti illud axioma. Quia si relatio esset ratio agendi, quantum est ex parte sua, posset vna efficere sine alia. Quod verò non possit videri vna persona sine alia, id aliunde prouenit. Vnde esset quasi per accidens ad ipsam efficientiam, quia quantum est ex parte efficientiæ, nihil repugnaret. Secundò, quia diuinis relationibus nihil est tribuendum, nisi quod est necessariū, & maximè connaturales; non est autem necessaria hæc efficientia, vt ostendi, neque etiā est connaturalis, quia proprius, & connaturalis modus videndi diuinas personas, est per essentiam earum, ita vt essentialis, & primum obiectum illius visionis sit essentia, relationes verò cōsequenter cum

22  
Ad argu.

23.  
Dubium.  
Quidā di  
cēdi mo-  
dus.

Refuta-  
tur.

24.

illa videantur, sicut consequuntur illam. Ergo est etiam connaturale, ut sola essentia sit principium talis visionis, per quam ipsa primo, & consequenter reliqua videntur. Tertiò addi potest, quòd relatio, ut relatio non est actiua; Item quòd substantia præcisè, ut talis est non est ratio agendi, sed conditio, & ideo relationes diuinæ præcisè sumptæ, quatenus relationes sunt, sunt rationes subsistendi, non efficiendi.

25.

Ad aliam partem argumentorum iam ferè responsum est. Negamus enim speciem creatam esse necessariam, ut visio illa fiat cōnaturali modo, quia species non est necessaria ex parte intelligentis, sed obiecti. Quod autem alia obiecta concurrant mediante specie, prouenit ex eo, quòd improporcionata sunt, ut per se concurrant. Vbi autem obiectū est aptum, & sufficienter coniunctum potentia magis connaturale est, ut per se ipsum efficiat sui cognitionem, ut de Angelis dictum est. Vnde per hoc non excluditur, quin Deus efficiat illam visionem per causam secundam, & per formam illi inditam, necessariam ex parte eius, ut iam dictum est, & in cap. 14. amplius explicabitur. Ad confirmationem verò dicendum est, elicitive (ut sic dicam) esse illam actionem ab essentia Dei quatenus est, imperatiue autē esse ab eadē, quatenus vult. Et priori ratione habet illa actio, quòd sit naturalis quoad specificationem, quia supposito, quòd vult Deus illo modo efficere cum tali intellectu, tali lumine disposito, talem sui imaginem expressam in illo, & cum illo imprimi. Est autem actio libera quoad exercitium, quia ex libera voluntate pendet.

## CAP V T XIII.

*An de potentia absoluta possit videri Deus, prout est in se, per speciem creatam impressam eiusdem Dei, ab eodem infusam.*

1.

D. Thom.

Triplex si-  
militudo  
impressa  
expressa,  
& obie-  
ctiua.

**M**ulti senserunt implicare contradictionē dari talem speciem. Et in hoc fundarunt resolutionem capitis præcedentis, ut ibi adnotaui. Huius opinionis videtur fuisse D. Thom. 1. p. q. 12. art. 2. ubi licet non loquatur expressè de specie intelligibili impressa, negat tamen absolute Deum videri posse per similitudinē creatā, quod generalius est, & ideo inter ipsosmet Thomistas est varietas in sensu D. Tho. explicando, quē hoc loco breuiter, declarare non erit inutile: na ad rē ipsam magis declarandam etiam confert. Triplex ergo similitudo potest in mente intelligi, per quā possit fieri cognitio alicuius rei, quas nominare possumus, impressa, expressa, & obiectiua, seu per modum actus primi, vel per modū actus secūdi, vel per modum obiecti, seu repræsentantē effectiue, formaliter, vel obiectiue. Exemplum sensibile esse potest in visu: datur enim species impressa, datur etiam actus videndi, qui censetur etiam esse similitudo intentionalis. Et dicitur formaliter repræsentare, quia informando potentiam facit illi præsens obiectū, & ideo dicitur etiam repræsentare in actu secundo, in quo differt ab specie impressa, quæ tantum effectiue, & de se in actu primo repræsentat. Conueniunt verò inter se, quòd ipsa per se loquendo, & in cognitione directā, non videntur, quando per eas videtur obiectū, quia non terminant visionem, sed altera est principium eius, altera est ipsa visio. Præter has verò dati potest similitudo obiectiua, ut in visu esse potest imago

**A** amici exterius proposita ad intueundum in illa amicum. Quæ differt à præcedentibus, tum in genere repræsentationis, & similitudinis, quia est per realem, & naturalem conuenientiam cum obiecto remoto, quod non habent aliæ, tum etiam quia ipsa est immediatè obiectum quod videtur, & ideo dici solet medium cognitum, nam duæ priores similitudines incognitæ dicuntur, quia per illum actū non propriè cognoscuntur. Hæc igitur triplex similitudo potest in intellectu cogitari, nam species intelligibilis, & actus etiam ibi necessaria sunt, ut suppono. Similitudo autem obiectiua adhiberi etiam aliquando potest, licet per se nō semper necessaria sit. Addere item possumus quartū genus similitudinis, quod dici potest per participationem, & cōuenientiam in virtute intelligendi, cuius etiā meminit D. Thom. in illo art. 2. & docet, hanc similitudinem creatā intercedere in visione. Eamque vocat lumen gloriæ. Sed nunc non agimus de hoc genere similitudinis per participationem luminis, quia non est similitudo repræsentatiua, de qua nunc agimus, & de illa dicemus capite sequenti.

Dicunt ergo aliqui, D. Thom. in illo art. tantum voluisse excludere similitudinem obiectiuam à visione Dei, non verò impressam, vel expressam. Et potest hoc suaderi primò, quia solum excludit similitudinem ex parte rei visæ, & admittit illā ex parte potentia videntis. Secundò, ac præcipuè, quia rationes, quas adducit, sunt efficaces ad excludendam obiectiuam similitudinem, ad probandum autem esse impossibilem speciem impressam, parum valēt, ut videbimus. Tertiò quia in argumento *sed contra* adducit locum Augustini 15. de Trinit. c. 9. in quo apertè loquitur de similitudine obiectiua, qualis illa est, quæ sit per speculum in ænigmate, de hac enim cognitione loquebatur ibi Aug. Quartò quia art. 4. ad 1. apertè loquitur de similitudine obiectiua, negando posse videri Deum per similitudinem, & refert se ad art. 2. & simile argumentum sumitur ex art. 11.

**D** Hæc verò sententia difficillimè defendi potest. Primò quia statim in principio articuli supponit D. Thom. ad visionem intellectualem duo requiri, scilicet virtutem visiuam, & vnionem cum re visā. At hæc vnio cum re visā non fit per similitudinem obiectiuam, quæ per se necessaria non est, sed ex accidenti in visione quadam imperfecta aliquando interuenit. Secundò, quia statim hoc declarat exemplo visionis corporalis: *Sicut similitudo, inquit, lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu.* Constat autem lapidem non esse in oculo per similitudinem obiectiuam, quæ ad visionem per se necessaria non est, sed per speciem visibilem, quæ est medium incognitum per se necessarium ad videndum. Tertiò, quia deinde distinguit lumen necessarium ad videndum ex parte potentia (quod vocat similitudinem, quarto modo supra declarato) ab vnione cum re visā, necessaria ad videndum, & hanc vult non fieri per similitudinem Dei in eius visione, sicut solet fieri in aliis cognitionibus intellectualibus, constat autem solere fieri per similitudinem impressam, non per obiectiuam. Quartò quia in nullo alio loco 1. partis disputauit D. Thom. de specie, per quam videtur Deus, neque vñquam illius mentionem fecit, quia profecto putauit illam nō dari, quod alibi non probat, nisi in illo articulo, loquor in partibus, nam alia loca statim referemus, quæ hanc eius mentem satis declarant. Ac denique si solum ageret de similitudine obiectiua, actum ageret, quia in art. 1. i.

2.

Inter-  
pretatio ali-  
quorum.

3.

Impugna-  
tio prædi-  
ctæ inter-  
pretatio-  
nis.

fatis probatum erat, nullus enim cogitauit, Deum videri per talem similitudinem, nisi qui fuerunt in errore Armenorum. Vnde tam est certum non videri Deum per talem similitudinem, quam est certum videri in se. Quia quod per talem similitudinem videtur, non videtur in se, sed in alio. Et præsertim Deus, cuius non potest dari talis similitudo perfecta extra suam essentiam, quia (vt dixi) hæc similitudo obiectiua est per realem conuenientiam inter imaginem, & prototypum, hæc autem conuenientia non potest esse vniuoca, nec perfecta inter Deum, & quaecumque creaturam. Quare licet lumen gloriæ dicatur esse similitudo diuini luminis, per eminentem quamdam participationem superioris ordinis, nihilominus in illo lumine obiectiue cognito non videretur clarè Deus. Vnde lumen illud potest deferuire ad videndum clarè per modum virtutis actiue intelligendi, vt postea dicemus, non verò per modum similitudinis obiectiue, quia hoc modo non potest referre Deum prout est in se, quia non habet cum illo conuenientiam perfectam.

4. *Alia interpretatio.*  
 Alij interpretati sunt, D. Thom. locutum esse de similitudine formali, seu expressa, quæ dicitur verbum mentis, quia putant D. Thom. sensisse verbum mentis, non tantum esse similitudinē informantem intellectum, sed etiam concurrere, vt similitudinem obiectiuam, seu vt medium cognitū, & ideo excludendo similitudinem obiectiuam hanc præcipue voluisse excludere. Et snaderi hoc potest, primò argumentis factis pro priori opinione, & præsertim ex aliis locis D. Thom. vbi docendo Deum non videri clarè per similitudinē, allegat illum art. 2. ergo explicat se loqui de similitudine expressa, quatenus oportet esse cognitā à vidente. Secundo, quia aliis in locis sentit verbum esse intentionem cognitā, vt allegauit supra, c. 11. Tertiò, quia rationes D. Thomæ ad hoc videtur tendere, & ita sunt efficaces, & non aliter, vt patet ex d. art. 2. & latius 3. contra Gentes, c. 49. Quartè, maxime mouere potest, quod D. Tho. q. 8. de verit. art. 1. apertè docere videtur, non videri Deum per verbum creatum.

5. *Ad visionē intellectuāle duo requiri.*  
 Huius interpretationis adductores, vt non habeant D. Thom. sibi cōtrarium in opinione de specie impressa, quam de facto etiam Beatis attribuit, non solum magnam vim inferunt verbis eius, sed etiam opiniones alias longè minus probabiles D. Thom. tribuunt. Primò ergo D. Thomas cum in illo art. 2. præmittit, ad visionem intellectualem duo requiri, virtutem visuam, & vnionem cum re visa, apertè loquitur de vnione, quæ fieri solet per speciem impressam, sicut constat in exemplo oculi corporalis quod statim adducit. Sed respondent, etiam ibi loqui D. Thom. de vnione obiecti cum potetia per ipsummet actum & speciem expressam. At hoc incredibile est, tum quia D. Thom. ait ad visionem requiri virtutem videndi, & vnionem rei visæ; nō diceret autem ad visionem requiri visionē, aliàs nihil diceret, non loquitur ergo de vnione, quam formaliter facit ipsa visio. Tum etiam, quia infra ait, *similitudinem lapidis esse in oculo, per quam fit visio*, at visio non fit per visionem, sed per speciem, nec illud per, dicit ibi causam formalem, sed principium agendi, aliàs non diceret visionem fieri per similitudinem, sed esse similitudinem per quam videns videt. Secundo quia aliis in locis vocat D. Tho. similitudinē, (de qua in illo art. & in aliis locis loquitur) speciem intelligibilem, vt 3. contra Gentes, c. 49. ratione 4. & d. q. 12. ar. 9. vbi quærit. *An res in Deo videan-*

A *tur per similitudinem.* In argumento sed contra argumentatur, quia per vnā speciem videtur speculū & ea, quæ in speculo apparent, vbi clare loquitur de specie impressa. Et sublimat. *Sed Deus non videtur per similitudinem, sed per suam essentiam*: Et concludit. *Ergo nec ea, quæ in ipso videntur per aliquam similitudinē, sine speciem videntur.* Satis ergo declarat, has similitudines esse species, vnde in art. respōdet. *Ea, quæ Beati vident in essentia Dei, non vident per aliquam speciem, sed per ipsam diuinam essentiam intellectui eorum vnā.* Idē apertè confirmat q. 5. ar. 2. Tertiò iuxta illam interpretationem necesse est dicere, D. Thom. negasse, Beatum videre Deum per actum intelligendi creatū, quod, vt verum fatear, non parum indicat D. Tho. in vnicō loco (scilicet in d. art. 1. q. 8. de verit.) tamen incredibile est, D. Thom. fuisse in ea sententia, cū passim de visione Beatorū loquatur, vt de forma creata, & in 1. 2. q. 3. art. 1. expressè doceat, Beatitudinem formalem, quā ipse ponit in visione, esse quid creatum. Et art. 2. docet, illud creatum esse operationem vitalem, quæ dicitur vita æterna, vt ibi dicit ad 1. adducens illud Ioann 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, &c.* Non ergo intendit D. Thom. in illo art. 2. nec in aliis locis, præsertim in partibus, vel libris contra Gentes, aut in 4. excludere à Beatis actum creatum, quo vident Deum, ergo nec speciem expressam, potuit excludere.

6. *D. Thom.*  
 Diceretur, admisisse quidem actum visionis creatum, sed non talem, qui sit similitudo. Sed hoc dici non potest consequenter iuxta illam interpretationem: Nam D. Thom. in illo art. 2. dicit, non fieri visionem in actu, nisi per hoc, quod res visa est in vidēte, sicut lapis est in oculo per similitudinem lapidis, quod ipsi exponunt de similitudine expressa. At hæc similitudo in oculo non est nisi actus videndi, ergo similiter visio intellectualis debet esse similitudo expressa; ergo si D. Thomas nō excludit visionem, nec similitudinem expressam potest excludere. Dicent forsan D. Thomam posuisse in intellectu actum, & similitudinem expressam, vt duas res, & similitudinem comparari ad actum, vt proximum obiectum eius, & hanc similitudinem voluisse auferre à Beatis, nō actum ipsum. Sed numquā ostendere possunt, tales duas res in actuali intellectione distinxisse D. Thom. Et in illo art. 2. in hoc seruat proportionem inter visum corporeum, & spirituale. At nec D. Thomas, nec quispiā alius vquam dixit, in visu corporeo præter speciem impressam requiri actum vidēdi, & rem aliam distinctam, quæ sit similitudo expressa, & obiectum proximum visionis, sed solam actionem videndi, cum suo termino intrinseco, qui est similitudo expressa, quæ constituit formaliter videntem; si ergo Beati habent actionem creatā videndi, illa necessariò habet suū intrinsecum terminum, qui est etiam verbum, & similitudo expressa, vt supra ostensum est c. 11. Non ergo potuit D. Thomas negare expressam similitudinem in Beatis, nisi excludendo ab illis visionem creatam. Quod ex dicendis amplius confirmabitur. Et quamuis interdum D. Thomas vocet verbum mentis intentionem intellectam, vt supra allegauit c. 11. & præsertim q. 9. de Potentia dicat, illud esse primum intellectum: numquā dicit rem ipsam representatam per verbum in illo tantum cognosci tamquam in obiecto immediato, sed ad summum indicat similitudinem illam ita repræsentare rem, vt etiam se ipsam manifestet, vt probabile est nunc Beatos videndo Deum, simul, & eodem actu videre suam visionem, & verbum, quod de Deo formant,



non quia Deum videant in illa imagine creata, sed quia ita per illam vident ipsam essentiam, ut ob excellentiam, & subtilitatem illius visionis, illa etiam reflexe videant, participando perfectionem illam, qua Deus videndo se, videt scientiam, quam de se habet. Quicquid ergo sit, an species expressa sit cognita per se ipsam, hoc non tollit, quin representet rem, prout est in se, ergo ob hanc causam non oportuit excludere similitudinem formalem, & expressam à Beatis. Eo vel maxime, quia idem D. Thom. 4. contra Gentes, c. 1. declarat, Verbum non cognosci proprie, & ut quod, per cognitionem directam obiecti, sed per reflexam.

D. Thom.

7.

Denique D. Thom. in 4. d. 49. q. 2. art. 1. ad 15. attingens distinctionem quamdam de triplici medio, seu similitudine, docet, in visione Beata non inueniri medium, quod sit forma seu species, nec medium per modum obiecti proximi, in quo fiat visio, sed inueniri medium sub quo fit visio, quod est lumen, verbum autem seu visionem non numerat, quia solum agit de medijs, per quæ illa fieri solet. Idem sumitur ex eodem D. Thom. 1. contra Gentes, c. 5. 3. & lib. 3. c. 49. & 51. Quodlib. 6. art. 1. Censeo igitur negati non posse, quod D. Thomas docuerit ubique Deum non videri de facto per speciem creatam impressam, & ad hoc persuadendum dixerit, esse impossibile videri Deum per talem speciem; & hanc fuisse illius sententiam in d. art. 2. Quod si alibi, ubi negat similitudinem obiectiuam, citat illum articulum, est quasi per argumentum à fortiori, quia si impressa similitudo non sufficit ad videndum Deum, prout est in se, multo minus sufficit obiectiuam. Unde potius dicerem, ubicumque D. Thomas docet non videri Deum per similitudinem, omnem similitudinem representatiuam excludere præter illam, quam vocamus expressam. Quia de hac non mouet aliam questionem, præter illam, an videatur Deus in se, postea verò supposita visione beata, quæ non potest non formaliter representare, quærit modum vel principia eius, & sic excludit similitudinem creatam, per quam Deus vniatur intellectui per modum obiecti in actu primo, & hanc dicit esse impossibilem. Quod eius discipuli intelligunt de impossibili simpliciter, quod implicat contradictionem. Et in hoc sensu sententiam hanc docent Capreol. 4. d. 49. q. 5. Scot. q. 2. art. 3. Caiet. & Ferrar. locis citatis, & reliqui Thomistæ, idem sentit Durand. 4. d. 49. q. 2. n. 13. & Egidius Opusc. de diuina influetia in Beatis, c. 1. Mar. in 3. q. 10. ar. 2. Henr. Quodlib. 3. q. 1. Quodlib. 4. q. 7. & in summa art. 3. 3. q. 2. inclinare videtur Palud. dicta dist. 49. q. 1. art. 2. licet potius de facto, quam de possibili loqui videatur.

Capreol.  
Scotus.  
Caietan.  
Ferrar.  
Durand.  
Egid.  
Marfil.  
Henr.  
Palud.

8.

Fundamē  
tū huius  
sententiæ.

Fundamenta huius sententiæ multa sunt. Primum quia species intelligibilis, ut faciat videre re, prout in se est, debet esse propria, & perfecta similitudo eius, repugnat autem dari huiusmodi similitudinem creatam diuinæ essentiae, quia non potest res finita esse perfecte similis rei infinitæ, quia res infinita consistit in omni perfectione, forma autem finita, est limitata ad certum perfectionis genus. Unde fieri potest illa deductio, quia ad representandum obiectum tantæ perfectionis requiritur species proportionate perfectionis, ergo ad perfectius obiectum perfectior species, ergo representatio cuiuscumque finitæ speciei semper habere potest obiectum adequatum proprium finitum, ergo non potest representare obiectum infinitum nisi sit infinita.

9

Secundò quia Deus esse suum est, & actus purissimus, species autem creata necessariò esse debet val-

A de materialis, & composita, quia recipi debet in subiecto creato, & proportionari illi, ergo non potest natura sua assimilari per se diuino esse. Unde argumentor tertio, quia species intelligibilis esse debet, vel immaterialior, vel æquæ immaterialis, ac obiectum representatum, quia debet illud continere in esse representatiuo, seu intelligibili, & hac ratione non potest materialis species representare Angelum, prout in se est, sed nulla species creata potest esse tam immaterialis, sicut Deus, imò magis ab illo distat, quam species corporea ab Angelo, ergo. Quarto species intelligibilis, & obiectum sunt eiusdem rationis saltem in esse representatiuo, ut patet de albedine, & de specie eius, nam propter hanc causam potest species propriam cognitionem obiecti generare, sed nulla res creata potest sub aliqua ratione esse eiusdem speciei cum Deo, seu (ut Caietanus ait) non potest esse suum esse, etià in esse representatiuo, quia etiam ut sic est quid creatum, ergo.

B

Quintò argumentantur alij ex D. Tho. 3. contra Gentes, c. 49. quia talis species esset comprehensiuæ Dei. Probatur sequela, quia species procedit ab obiecto naturaliter, tamquam naturalis similitudo eius, ergo representat, quantum est de se, obiectum adequatè, ergo comprehensiuè. Nec refert, si dicas hanc speciem procedere à Deo libere: tum quia libera emanatio videtur repugnare cum naturali representatione, tum maxime, quia quamuis demus libere fieri à Deo, tamen necesse est, ut talis fiat, qualis esset si naturaliter procederet, ut possit naturaliter representare. Sextò, talis species ex natura sua esset sufficiens principium ad beatificandum hominem, hoc autem videtur repugnare creaturæ, quia nihil potest beatificare hominem, nisi Dens ipse. Adduntur denique alia leuiora argumenta, quale est illud, quod species de se est indifferens ad representandam rem præsentem, vel absentem. Et illud, quod talis species, cum esset finita, posset esse connaturalis Angelo, vel etià posset esse substantia, quia non est verisimile aliquod accidens posse esse similius Deo, quam sit substantia. Alioqui illa species esset perfectior imago Dei, quam Angelus, vel anima rationalis.

C

Nihilominus dicendum censeo, posse Deum efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clarè videre. Ita opinantur omnes, qui tenent dari Beatis nunc huiusmodi speciem, ut retuli cap. præcedenti. Præsertim Scot. 4. d. 49. q. 11. Aureol. apud Capreol. ibi q. 5. Richard. ibi art. 3. q. 1. & in 3. d. 14. art. 1. qu. 3. Ratio huius assertionis est, quia nulla contradictionis implicatio, vel repugnantia in hoc inuenitur, quod ita ostendo. Quia vel hoc repugnat propter representationem, seu similitudinem, vel propter efficientiam neutrum dici potest, neque alia radix repugnantiae hactenus inuenta est, nec videtur facile excogitari posse, ergo ex nullo capite repugnat. Circa maiorem propositionem diuisi sunt Thomistæ. Quidam enim ponunt totam repugnantiam in efficientia, quia existimant non repugnare, qualitatem creatam esse formalem similitudinem, seu imaginem intentionalem Dei, prout in se est. Alij verò repugnantiam ponunt in similitudine. Probatur ergo prior pars de similitudine, quia de facto datur in Beatis expressa similitudo Dei, quæ est Verbum, ut cap. præcedenti ostensum est. Ergo ex parte similitudinis non potest repugnare species impressa.

D

E

Respondent aliqui, in hoc esse maiorem repugnantiam in specie intelligibili quam in verbo, vel actu, quia si species intelligibilis representaret ob-

IO.  
D. Thom.

II.  
Vera cō-  
clusio.

Scotus.  
Aureol.  
Richard.

III.  
Repugnā-  
tium



iectum deberet repræsentare adæquatè, atque adeo cõprehensivè, quia manaret immediatè ab illo, actus autè, seu verbum nõ est necesse, vt adæquatè repræsentet, quia manat immediatè à potètia, & lumine. Sed hæc ratio nullius momenti est, quia in primis hæc species non manaret ab obiecto, vt ab agente naturali, sed vt ab agente libero, ergo nõ oportet esse adæquatè obiecto, sed actui, propter què datur, iuxta sapientem dispositionem liberi agentis infundètis illam. Exemplum euidens supra positum est de specie infusa inferiori Angelo ad videndum superiorem, quam non oportet esse cõprehensivam, quia Deus qui illam infundit, dat illam proportionatam virtuti intelligentis. Vnde talis species naturaliter repræsentat obiectum, quamvis liberè procedat ab agente, quid enim repugnat naturalem similitudinem cuiuscumque ordinis, vel similitudinis sit, liberè ab agente imprimi, vel fieri? Nam imago facta ab artifice repræsentat naturaliter, seu per naturalem similitudinem, licet liberè facta sit.

Respondent verò aliqui ad exemplū adductum, speciem superioris Angeli existentem in inferiori de se esse cõprehensivam obiecti, licet Angelus habens illam non possit illa vti secundum totam repræsentationem eius, ex defectu virtutis suæ. At hoc sine fundamento dictum est, nã species datur cõmensurata virtuti intelligèdi, & actui, ad quem ordinatur, ergo non est cur Angelo inferioris virtutis detur species sufficiens ad actum impossibilem tali virtuti. Item cur magis repugnat, dari speciem repræsentantem naturaliter, & non cõprehensivè, quàm dari actum, visionem, seu verbum eodè modo repræsentans obiectum, prout in se est, & non cõprehensivè? Nam ex parte agentis non potest assignari repugnantia, vt dictum est. Quin imò quamvis obiectum imprimens speciem naturaliter ageret, non esset necessarium vt imprimeret illam adæquatam, & cõprehensivam, sed iuxta recipientis capacitatem, seu dispositionem, nam actio agentis sæpè limitatur, ac definitur ex dispositione recipientis, & obiecta etiam sensibilia fortius, & efficacius imprimunt speciem in potentiam melius dispositam, igitur ex hac parte nulla est repugnantia.

Vnde tandem aliqui negant, dari posse qualitatem repræsentantem Deum, prout est in se. Et consequenter negant, visionem beatificā esse huiusmodi similitudinem, nec talem similitudinem expressam esse necessariam ad cognoscendum. Sed contra hos in primis faciunt omnia, quibus supra probauimus, dari verbum in Beatis, & de ratione notitiæ seu cognitionis esse, vt repræsentet. Deinde in isto interrogando de qua similitudine loquantur, an de propria similitudine pertinente ad propriam relationem, quæ fundatur in vnitatem eiusdem formæ, vel de similitudine repræsentationis, quæ magis pertinet ad relationem mensurati, & mensuræ. Si de priori sermo sit, verum est inueniri non posse in re creata respectu Dei. Vnde tam repugnat speciei impressæ, quàm expressæ. Imò in vniuersum falsum est, vel speciem intelligibilem, vel verbū, aut actum cognoscendi esse hoc modo similitudinem obiecti, vt per se notum est, quia species, quas habet vnus Angelus de aliis non conueniunt cum illis in formali natura, vt possint cum illis habere relationem similitudinis in vnitatem fundatam, idemque ferè est de omnibus aliis speciebus intentionalibus, vt statim dicemus. Si verò sit sermo de similitudine posteriori, scilicet solius repræsentationis; falsum est non reperiri hanc in actu cognoscèdi multo ma-

gis, quam in specie, vt supra probatum est. Et sine vlla cautela diceremus, necessariū esse, vt species impressa repræsentet effectiue, nisi ipsa expressa repræsentatura esset formaliter, quia & ipsa species non est nisi propter actum, & non aliunde colligimus hanc repræsentationem nisi ex his, quæ in ipsis actibus cognoscendi experimur. Quod rectè explicauit Anselmus in Monologio, c. 3. i. dicens: *Cum cogito notum mihi hominem absentem, sicut maior actus cognitionis meæ in talem imaginem eius, qualem illum per visum oculorum in memoriam attraxi, quæ imago in cognitione verbum est.* Ex similitudine ergo repræsentatiua actualis cognitionis, intelligimus speciem impressam suo modo esse imaginem: Ergo ex hoc capite non potest repugnantia assignari.

Venio ad aliud membrum de efficientia. Nam in primis Sor. supra docet, quamvis dari possit similitudo Dei, quæ formaliter beatificet, non tamen quæ effectiue; quia similitudo effectiua esse debet immaterialior obiecto, non tamen id necesse est dicere de similitudine expressa, seu forma beatificante. Sed hoc merè gratis dictum est. Primò, quia nulla ratio est, ob quam similitudo impressa debeat esse immaterialior, quam expressa; quia tota perfectio, & ratio similitudinis impressæ est propter expressam, ergo satis est, quod sit illi proportionata. Item, cur magis species impressa debet superare, vel adæquare obiectum in immaterialitate, quàm expressa, cum nõ minus repræsentet obiectum verbū ipsum, quàm species? Deinde simpliciter falsum est, speciem intentionalem necessariò esse debere immaterialiorem in entitate sua, quàm obiectū, vt manifestè constat in specie, quam inferior Angelus habet de superiori, per quā illum intuitiue, & quidditatiue cognoscit, prout in se est, & tamè illa species non est immaterialior obiecto suo. Quod probatur, quia species illa recipitur in Angelo inferiori, ergo cõmensuratur ei in subtilitate, & immaterialitate, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur, & proprietas est accommodata naturæ, cui inest, sed Angelus inferior non est immaterialior superiori, imò est imperfectior, ergo. Quocirca, quamvis respectu materialium obiectorum species intelligibiles semper sit immaterialior, quia talia obiecta in se solum sunt intelligibilia in potentia, & per species fiunt intelligibilia in actu: respectu tamen obiectorum spiritualium, quæ ex se sunt actu intelligibilia, non oportet species intelligibiles esse immaterialiores, quia non dantur ad eleuandum obiecta ad superiorem ordinem, sed solum, vt suppleant vicem illorum, vel reddant illa accommodata personis intelligentibus.

Aliter responderet Torres 1. p. q. 39. art. 1. circa finem, Sicut dari potest qualitas creata sanctificans hominem formaliter, non tamen effectiue, quia hoc est proprium Dei, ita posse dari qualitatem beatificantem hominem formaliter non tamen effectiue, efficientia propria, & connaturali, de hac enim est sermo. Et hinc concludit, posse dari similitudinem formalem Dei, non tamen impressam, quia illa tantum beatificat formaliter, hæc autè beatificaret effectiue. Sed hæc responsio, in primis non ostendit rationem repugantiæ, neque exemplum, quod adducit, est ad rem. Si enim aliquid valeret, etiam probaret, non posse dari lumen gloriæ, quod sit principium connaturale efficiens visionem beatam, quia non potest dari simile principium efficiens gratiam sanctificantem. Et idem argumentum fieri potest de actu, & habitu caritatis, qui suo modo sanctificat, &

Anselm.

15.  
Respon-  
sum Soti.  
Sor.Refuta-  
tur.16.  
Torres.  
Alia re-  
sponso.Non ad-  
mittitur.

beatificant. Differētia ergo solum est, quod respectu actus secundi, qui ex natura sua pendet effectiue à potentia creata, potest dari aliquod principium con- naturale per modum actus primi. At verò respectu ipsiusmet actus primi per se infusi non datur aliud principium, quia neque est alius actus prior illo, à quo manet, neque etiā potest fieri à suo simili, quia nullus habitus est effectiuius alterius habitus simili- lis, nec denique fieri potest per actus ab ipso manā- tes, vt latius in materia de Gratia tractatur. Deni- que retorqueri potest argumentum, quia eo modo, quo sanctificatio nostra fieri potest per actus secun- dos, dari potest principium creatum efficiens no- stram sanctificationem.

17. *Quaestio Ferrar. Ferrar.*  
Aliter verò responder Ferrar. i. contra Gentes, c. 53. dicens posse quidem dari qualitatem creatam, quā sit formalis similitudo Dei, tamē necessarium esse, vt huiusmodi similitudo immediatē procedat ab ipsa essentia Dei, quia nulla res creata potest cō- ferre propriam similitudinem Dei, nisi Deus ipse. Et ideo potest dari species expressa Dei, manans ab ipsamet essentia Dei vnita per modum speciei, non tamen manās ab specie creata. Quod si dicas etiam speciem creatam esse immediatē à Deo. Respondet, non satis esse, quia illa posita oporteret speciem ex- pressam non esse immediatē à Deo, sed ab hac spe- cie creata: & hæc, inquit, est repugnantia.

18. *Relicitur.*  
Sed si quis rectē cōsideret, hæc solum est petitio principij, & repetitio quædam propriæ assertionis, quia in eo, quod ostenditur, vt impossibile, nec ostenditur, nec potest ostendi aliqua ratio repugnantia. Quia si non repugnat, dari creatam similitudinem Dei ex parte formalis representationis, seu assimi- lationis, cur repugnat, huiusmodi similitudinem immediatē procedere ab alia sibi proportionata, & eiusdem ordinis, tamquā à principio proximo cum concursu proportionato Dei, & aliorum principio- rum. Respondet Ferrar. ex specie impressa, & expressa compleri perfectam representationem, & ideo non posse vtramque simul esse creatam. Sed hoc frivolum est. Quia illæ species non componunt vnā formam, vel representationem, sed sunt diuersarum rationū vna in habitu, seu actu primo, altera in actu secundo, & ideo ex vtraque non fit vna perfectior representatio, quæ excedat representationē solius speciei expressæ intensiue (vt ita dicam.) Nulla ergo est illa repugnantia, neque vt existimo, assignari potest. Et ideo D. Thomas numquam illam posuit in efficientia, neque in emanatione vnius similitu- dinis ab alia, sed in hoc, quod non potest dari quali- tas creata, quæ sit propria similitudo Dei. Vnde ge- neraliter contra hanc sententiam sic possumus con- cludere, quia visio, lumen, & species seruant inter se proportionem, ergo sicut datur lumen superioris ordinis, quod ex parte potentia potest esse princi- pium visionis, ita potest dari species, quæ ex parte obiecti sit principium eiusdem visionis eiusdem ordinis cum illa, & commensurata illi.

19. *Ad argu- menta.*  
Præterea ex argumentorum solutionibus clarius constabit, nullam in hoc negotio esse repugnantiam. Ad primum de infinitate Dei respondetur, sicut po- test dari lumen, & visio Dei infiniti, non tamen in- finite visi, ita posse dari speciem ad videndum Deum infinitum, non tamen infinite, & ideo non esse ne- cessarium, vt talis species sit infinita magis, quā visio, vel lumen: nam hæc tria seruant inter se pro- portionem. Neque ex deductione ibi facta colligitur infinitas, nisi tantum secundum quid, & obie- ctiva, vel ad summum, quod talis species sit altioris

A ordinis, sicut dictum est de visione, & dicetur de lumine.

Ad secundum respondetur, rem, quæ est suum esse per essentiam, representari posse per formam, quæ in ratione entis non habeat essentialiter exi- stere; aliud enim est esse suum esse; aliud repræsen- tare, vt patet aperte in ipsa visione beata, quæ non essentialiter existit, & tamen repræsentat eum, qui essentialiter existit. Ad tertium cum infertur, quod talis species esset immaterialior Deo, negatur con- sequentia, quia sufficere posset species ordinis diui- ni, talem autem dari non esset inconueniens, sicut non est hoc inconueniens in visione, & lumine; nam satis est, quod species sit eiusdem ordinis, & immaterialitatis, cuius est lumen, & visio, quia (vt dixi) illis debet proportionari. Et sic respondetur ad exemplum ibi adductum de specie materiali, quæ non potest repræsentare Angelam: Nā si quid valeret, eodem modo procederet de actu, & lumi- ne, quia per actum materiale non potest videri Angelus, prout in se est, & tamen minus videtur distare in perfectione actus materialis ab Angelo, quā actus creatus à Deo. Sicut ergo hic respon- demus, magis distare in perfectione entis, non ta- men in latitudine obiecti, & actus, seu potentia, quia obiectum spirituale omnino est extra latitu- dinem potentiarum, & actuum materialium, non verò extra latitudinem obiecti potentia creata spi- ritualis, & actuum eius, ita cum proportionem dicen- dum est de specie intelligibili, quia hæc commen- suratur actui, & potentia, & respicit idem ob- iectum.

Ad quartum negatur, speciem, & obiectum esse eiusdem rationis specificæ, vel vniuocæ in aliquo esse reali, sed tantum conuenire in virtute agendi, quatenus species datur, vt loco obiecti efficiat, & in ratione repræsentandi, quatenus repræsentat rem, prout est: ostensum est autem, ex hoc capite non repugnare dari speciem Dei. Ad quintum de com- prehensione negatur sequela, de qua iam satis di- ctum est. Ad sextum, iam ostendi, nullum esse in- conueniens, quod detur homini aliquod princi- pium creatum beatificans illum effectiue, quam- uis solus Deus beatificet obiectiue, & effectiue, etiam vt primus auctor, & præcipua causa Beati- tudinis.

• Reliqua argumenta nullius momenti sunt; nam licet in obiectis, quæ non includunt essentialiter existentiam, species, quæ est principium cognoscen- di illa quidditatiue, abstrahat à presentia, & absen- tia, seu cognitione abstractiua, & intuitiua: tamen in specie Dei non esset hoc necessarium, quia exi- stere est de essentia Dei, & ideo talis species neces- sariò esset principium visionis intuitiua. Nec se- quitur, quod possit esse connaturalis Angelo, quia licet esset finitæ perfectionis, tamen esset altioris ordinis, sicut dictum est de visione, & lumine. Et ideo etiam non sequitur, posse talem speciem esse substantiam. Quin potius nec respectu obiecti crea- ti sequitur, quod vna substantia possit esse species ad repræsentandam alteram, vt constat ex materia de Angelis. Denique non sequitur, talem speciem esse perfectius ad imaginem Dei, quā animam ra- tionalem, vel Angelum, quia hæc ratio imaginis at- tenditur secundum formalem, & essentialem con- uenientiam in forma, seu natura, anima autem, & Angelus conueniunt cum Deo in gradu substan- tia intellectualis, quā conuenientiam non habe- ret illa species, sed solam vim effectiuam repræsen-

tandi intentionaliter. Nulla est ergo sufficiens ratio, quæ ostendat hanc implicationem contradictionis, cum omnes adductæ faciliè soluantur. Et eodem modo solui possunt aliæ, quæ circumferuntur, quia omnes possunt applicari ad lumen, & visionem, & in eis deficere inueniuntur.

## CAPVT XIII.

*Virum infundatur lumen gloriæ videntibus Deum.*

1. **R**atio dubitandi oritur ex dictis, nam ad efficiendam visionem sufficit intellectus cum specie, seu obiecto, sed ostensum est intellectum habere efficientiam, & Deum concurrere per se ipsum, ergo nihil aliud est necessarium. Probatur maior, quia in intellectu duo sunt, scilicet, quod sit intellectio: & hoc habet ex eo, quod est à potentia intellectiua; & quod sit talis intellectio; & hoc habet ab obiecto, ergo hæc duo sufficiunt: quia non est in effectu tertia aliqua ratio, ob quam requiratur tertium aliud principium, quod vocetur lumen. Et confirmatur, quia posito quocumque lumine, tam improporcionata manet potentia ad videndum, sicut sine illo, quia tam distat infinitè à Deo, ergo superflue ponitur.

2. Suppono, per lumen gloriæ nos intelligere qualitatem creatam, & habitum, ac virtutem intellectualem supernaturalem, & per se infusam intellectui, qua reddatur proximè potens, & habilis ad videndum Deum. Quo sensu non defuerunt Theologi, qui negarent huiusmodi lumen de facto infundi Beatis. Quam sententiam planè docere videtur Durand. in 4. d. 49. q. 2. Et Aureol. quem ibi refert Capreolus q. 4. & in eam propensus est Scotus in 3. d. 14. q. 2. & in 4. d. 49. q. 11. quia sentit, visionem beatam non esse effectiue ab intellectu. Vnde idem soler tribui Nominalibus, quia eodem modo sentiunt visionem à solo Deo fieri. Nam ad solam receptionem visionis non videtur esse necessarium lumen: Quamquam in hoc aliter sentiunt Gabr. Richard. & Marfil. vt cap. seq. dicam. Aliter negant alij necessitatem huius luminis, existimant enim præter speciem obiecti, & potentiam, non esse necessariam aliam qualitatem, & ideo dicunt, ipsam speciem debere intelligi nomine luminis, quatenus manifestat obiectum. Nec de iure, qui hanc sententiam tribuant D. Tho. in 1. p. q. 12. art. 2. & 5. quatenus dicit, lumen gloriæ requiri ad videndum Deum tamquam similitudinem quamdam obiecti visi, nam species intelligibilis nihil aliud est, quam similitudo obiecti. Vera tamen, & communis sententia est, dari in Beatis huiusmodi lumen, prout à nobis est ratio eius explicata. Circa quam sententiā tria breuiter videnda sunt. Primum, an sit hoc lumen gloriæ, secundum quod sit munus eius, seu utilitas, tertium, quanta sit necessitas eius.

3. Circa primum dicendum est, dari Beatis lumen gloriæ, quod eorum intellectus eleuetur ad videndum Deum. Sic D. Thomas supra, & 3. contra Gentes, c. 53. & illis locis Caiet. & Ferrar. Capreol. Palud. Sotus. Bonau. Maior. Argem. Richard. Marfil. Henric. Ps. 55. 1. Ioan. 3.

A 60. *Non erit tibi amplius Sol ad lucendum per diem, nec splendor Luna illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* Quæ verba quasi exponens Ioannes Apocalyp. 21. & 22. inquit, *Ciuitas non eget Sole neque Luna, vt luceat in eam: claritas Dei illuminabit eam.* Quomodo etiam ait Nazianz. orat. 10. *Magno Regi stans hinc atque illuc magno lumine impletur, & ferè similia habet Orat. 11. & 18.* & similes locutiones reperiuntur passim in Patribus, quæ sunt accommodatæ ad rem explicandam, sed non satis cogunt.

Præcipue ergo fundatur hæc sententia in Clement. *Ad nostrum* de Hæret. vbi inter errores Begardorum, & Beguinorum damnatur, *Quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deum videndum.* Propter quod testimonium Capreol. Caietan. Ferrar. Sot. & nonnulli alij existimant hanc sententiam esse de Fide, sed quamuis absolute loquendo de lumine gloriæ certissimum sit dari Beatis ad videndum Deum, tamen loquendo de lumine sub ratione à nobis explicata, non videtur de fide ex vi illius definitionis. Quod vt declaremus, verum sententium Concilij aperire necesse est.

Primò ergo quidam interpretantur illud Concilium de lumine gloriæ increato. Nam Concilium non dicit esse necessarium lumen gloriæ creatum, sed simpliciter lumen gloriæ eleuans intellectum; potest autem eleuari ipso increato lumine, aliquo modo sibi vnito, & confortante ipsum ad videndum. Hæc verò interpretatio ab omnibus reiicitur, quia Concilium loquitur de lumine gloriæ eo modo, quo Theologi loqui solent; omnes autem per lumen gloriæ intelligunt aliquid creatum. Deinde quia lumen gloriæ increatum, non propriè eleuat hominis intellectum, nisi quatenus aliquid in ipso intellectu Deus operatur supra naturam eius. Nam ipsum lumen increatum per se ipsum non vnitur formaliter intellectui. Sicut voluntas non eleuatur ad amandum per ipsam caritatem increatam, & per essentiam Dei, sed quatenus in voluntate aliquid infundit.

Secundò, vt Capreolus supra refert, aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi posse ipsam visionem, quæ Deum manifestat, & vt sic, dicitur lumen. Nam Concilium solum intendit docere contra illos hæreticos, visionem illam esse supernaturalem, & hæc sensu dicit, esse necessarium lumen: ergo si quis docet illam visionem necessariò infundi à Deo, & illam vocet lumen gloriæ infusum, satisfacit intentioni Concilij. Sed hæc fuga etiam reiicitur, tum propter rationem supra factam ex communi significatione vocis; tum etiam quia Concilium dicit requiri lumen eleuans ad videndum, ergo distinguit lumen à visione; visio enim non propriè eleuat ad videndum, sed constituit formaliter videntem. Item contra hanc expositionem faciunt, quæ dicemus contra sequentem.

E Tertiò aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi auxilium supernaturale necessarium ad eliciendam visionem, siue illud sit per modum habitus, siue per modum actionis, & siue sit res distincta à visione, siue non. Ita refert Sot. q. 2. art. 4. Et nonnullis recentioribus Theologis placet expositio: tamen non est probanda. Primò propter rationem factam, quia in propria significatione, & communi illius vocis, lumen non significat concursum, sed qualitatem aliquam, & non licet impropriè Concilium interpretari, aliàs nihil est certum. Deinde quia Concilium distinctè damnat duos errores; primus erat, visionem illam esse naturalem, contra quæ de finit,

Ista. 100.

Apo. 21. &amp; 22.

Nazian.

4.

5.

Prima interpretatio Concilij

Reiicitur.

6.

Secunda interpretatio.

Non admittitur.

7.

Tertia.

Scotus. Non probatur.

esse supetnaturalem, & in hoc continetur quòd est necessarium auxilium supernaturale ad efficiendam illam: alter error erat, quòd lumen non sit necessarium, & hoc distinctè, & per se damnat, ergò aliquid in hoc docet, quod in altero non continebatur.

8.  
Quarta.

Non placet.

Quarto alij per lumen intelligunt qualitatem infusam distinctam à visione, tamen dicunt, illam esse solum speciem quandam intelligibilem obiecti. Sed hoc etiam displicet, Primo quia non solet species significari nomine luminis, nisi valde metaphoricè. Secundo quia in eo sensu nulla fuisset ratio illius definitionis nisi iuxta opinionem dicentem, dari huiusmodi speciem creatam essentia diuinæ; quam esse contra D. Thom. & Theologos communiter, imò & falsam esse ostendimus. Probat se sequela, quia illam opinio supponit solum efficientiam obiecti, cum intellectu sufficere, ergo si essentia diuina per se dat efficientiam obiecti, non est necessarium aliud principium, & cōsequenter neq; lumen, ergo oportet reuocare opinionem quæ ipsi diuinæ essentia tribuit obiecti efficientiam. Atque ita iuxta illam expositionem hanc solam sententiam damnaasset Concilium, & contrariam approbasset, quod dicere, absurdum est. Tertio, quia species obiecti ex natura sua non requiritur ad eleuandā potentiam, sed ad coniungendū obiectū potentia, quæ necessitas reperitur etiā in actibus naturalibus, ad quos potentia non eleuatur, ergo cum Concilium loquatur de lumine necessario ad eleuandā potentiam, non loquitur de sola specie, neque enim ex sola necessitate speciei posset colligi visionem esse supernaturalem. Loquitur ergo Conciliū de lumine, quod sit virtus eleuans potentiam ex parte eius.

Quocirca licet hæc definitio non sit aperta, multum fauet huic sententia: & confirmari potest ex alia generali doctrina de habitibus infusis ad supernaturales actus eliciendos. Nam est eadem, vel maior ratio de hoc lumine, quia etiā illud ponitur, ut quædam virtus infusa, cuius actus non minus supernaturalis est, quàm actus aliarum virtutum infusarum, ut ex suprà dictis constat. Ergo non videtur minus certum, dari huiusmodi lumen ad videndum, quam charitatem ad amandum, & alias virtutes ad actus suos, & hoc magis constabit ex dicendis in secundo puncto. Vbi ratio huius veritatis reddetur. Et contrarium opinantibus satis fiet.

## CAPVT XV.

*Quæ sit necessitas quòdue munus luminis gloriæ.*

1.  
Varij modi dicendi.  
Primus modus.

Capreol.  
Caretan.  
Ferrar.  
Sotus.

Probatur auctoritate.

D. Thom.

**C**irca secundum de munere vel vtilitate huius luminis quinque esse possunt dicendi modi. Primus & mihi certus est, requiri hoc lumen, ut conferat intellectui virtutem actiuam & connaturalem ad efficiendum actum visionis, ita ut quoad fieri possit, suppleat ex hac parte defectum ipsius potentia. Hæc est sententia Capreol. Caiet. Ferrar. Sor. & omnium Thomistarum ac etiam Theologorum, qui negant dari speciem creatam, & impressam essentia diuinæ, & affirmant intellectum esse actiue concurrere ad visionem. Num ex his principijs ferè euidenter sequitur hoc esse munus luminis gloriæ, & sine illo superfluum esse tale lumen. Est etiam hæc clara sententia D. Thomæ, ut patet ex d. quæst. 12. ar. 2. & 5. Nam in 2.

**A** iacet fundamentum, quod, ut videbimus vnicum fere est in hac materia, & ideo attentè considerandum est. Ait ergo *ad videndum duo requiri, vnum est virtus visiva, aliud vno rei visa cum visu.* Sed dicunt quidam per virtutem visivam intelligere D. Thomam potentiam videndi informatam specie impressa, per vnionem vero rei visæ cum visu, intelligere illam, quæ sit per speciem expressam. Sed hoc sicut est contra omnem vsitatum modum loquendi, ita planè est contra mentem D. Thomæ: illud enim principium, quod D. Thom. sumit, vulgare est inter Philosophos, qui præter actum videndi, & terminum eius, requirunt ex parte principij potentiam visivam, & vnionem cum obiecto quam dicunt fieri per speciem, & sic dicunt notitiam seu visionem esse partem mentis ex potentia, & obiecto, quā vocauit Augustinus *memoriam facundam*. In hoc ergo eodè sensu sine dubio loquitur D. Thomas, qui illa duo exponens in visione corporali, visivam virtutem dicit esse oculum, in spiritali autem esse virtutem intellectuā; nomine autè oculi, aut virtutis intellectuæ non significatur visus, aut intellectus, ut iam informatus specie, sed secundum se. Denique illa duo, scilicet, virtutem videndi, & vnionem cum obiecto distinguit D. Thom. à visione (ut supra animaduerti) non ergo loquitur de vnione, quæ sit per speciem impressam. Præterea dicit inferius, virtutem videndi in intellectu esse lumen intellectuale, si sit sermo de virtute naturali, vel lumen gratia aut gloriæ, si sit sermo de virtute supernaturali. At lumen naturale intellectus, nec est species, nec includit illam, sed tenet se ex parte potentia intellectiua, ita ergo loquitur ibi D. Thomas de lumine gratia, vel gloriæ, quatenus dat intellectui efficacitatem ad videndum, quia illam connaturalem non habet.

**2.** Vnde in artic. 5. probat necessitatem luminis gloriæ, non ex necessitate vnionis obiecti visibilis cum potentia, sed, *quia omne id, quod ordinatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam.* Et ideo inferius infusionem illius luminis appellat, *augmentum virtutis intellectuæ.* & in solut. ad 1. expressè declarat, hoc lumen non requiri ex parte essentia, *Sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum.* Et ne quis putaret, illum loqui de illa potestate proxima, quæ datur potentia per vnionem ad obiectum subiungit, *Fieri intellectum potentem hoc lumine per modum, quo potentia sit potentior per habitum ad operandum, vel sicut lumen corporale est necessarium ad videndum, & idem repetit solut. ad 2. dicens, hoc lumen esse perfectionem quandam intellectus confortantem illum ad videndum Deum.* Idè docet clarè 3. Contra Gentes c. 51. & 53. in 4. d. 49. q. 2. ar. 1. & aliis locis, ubi excludit speciem impressam creatam. Sed clarius in quodlib. 7. ar. 1. ubi diserte distinguit tria media videndi, scilicet, vnum, quo intellectus videt & disponit eum ad videndum, quod est lumen, aliud, quo intellectus videt, quod est species aliud, in quo videt tanquam in obiecto cognito, ut quando res vna per aliam cognoscitur. Et subiungit ex his tribus medijs solum tertium opponi cognitioni rei in se, & ideo hoc esse omnino excludendum à Beatiss. Duo verò priora non impedire, quominus videatur res in se: & nihilominus dicit in Beatiss. non esse secundum mediū licet simul doceat, esse in eis ponendum primum mediū infusum, & supernaturale. *Quod est, ait,*



3.  
Ratione  
roboratur

*lumen gloriæ* quo perficitur intellectus ad videndam essentiam diuinam: Non potest ergo de sententia D. Thomæ dubitari.

Ratione probabitur hæc veritas statim, impugnando sequentem opinionem, nunc declaratur breuiter ex comparatione ad alios habitus infusos. Nam hæc est prima ratio ponendi ceteras virtutes infusas, quod alijs verbis dici solet, requiri has virtutes, vt actus fiat cōnaturali modo, scilicet, à principio intrinseco, & proportionato. Est autem in hac parte eadem, vel maior, ratio de hoc lumine, quæ de alijs virtutibus infusis, vt tractando modos alios amplius declarabitur. Hæc vero necesse est, vt hoc lumen ita conferat virtutem actiuam, vt tota, quæ ex parte potentia requiritur, ab illo sit, & nullo modo ab intellectu, quia hoc repugnat cum ratione, & perfectione actus vitalis, vt supra ostensum est. Neque etiam è conuerso, quia necessaria est aliqua actiuitas ex parte intellectus, ideo superuacaneū est hoc lumen (vt in prima ratione dubitandi in principio capituli præcedentis argumētabamur.) Quia illa actiuitas intellectus est in suo ordine deficiens, & imperfecta & ideo oportet eam eleuari per virtutem intrinsecam, quoad fieri possit, vt in sequenti pūcto latius tractabitur. Neque etiam est verum, quod in vltima ratione dubitandi assumebatur intellectū informatū lumine esse æquē improporionatū ad eliciendam visionem, ac ex sua natura, quia licet hoc lumen sit quid creatum, & ex hac parte infinitè distet à Deo, sicut intellectus, tamen est virtus altioris ordinis, & supernaturalis, cuius est ipsa visio, & ideo confert virtutem actiuam ex se proportionatam visioni, quam intellectus ex se non habet. Hæc est ergo vtilitas huius luminis & primum munus sententia mea, certū, & indubitatum.

*Alius modus explicandi munus luminis gloriæ.*

4.

Secundus modus dicendi est, requiri hoc lumē, vt vniet obiectum potentia, & suppleat vicem eius in agendo, tanquam similitudo eius. Quæ sententia dupliciter potest intelligi, Primò, vt hoc sit totum & vnicum munus huius luminis, ita vt non sit virtus necessaria ex parte potentia, conferens ei actiuitatem ex parte sua. In quo sensu sententia hæc plane est contraria præcedenti, doceturque à quibusdam nouis Theologis. Sed nihilominus illam censeo omnino falsam. Primo, sumpto argumento à simili ex omnib. alijs virtutibus infusis. Nā in fide, v.g. præter species necessarias ad apprehendendum, aliquo modo obiectum fidei est necessarium lumen, seu habitus ex parte potentia, quæ conferat ei actiuitatem connaturalem actui supernaturali. Idem est in charitate, nā præter propositionem obiecti, quantumuis supernaturalis necessarius est habitus dans virtutem actiuam ex parte potentia. Neque obstat si quis respondeat, obiectum respectu charitatis non concurrere actiue, sicut concurrat obiecti species in intellectu. Tum quia illud est adhuc sub dubio, & quidquid sit de illa quæstione nullus dubitat, quin sit necessarius habitus ex parte voluntatis etiam si obiectū concurreret actiue. Tum etiam quia, vt sæpe dixi ad actum videndi, seu intelligendi concurrunt potentia, & obiectum, quasi duo principia diuersæ rationis, ergo secluso obiecto, & tota eius actiuitate, si actiuitas necessaria ex parte potentia est improporionata, & insufficientis, compleri debet per virtutem intrinsecam quoad fieri possit. Quæ

Hic modus non probatur.

A

discursum latè explicui, i. tomo de incarnatione disput. 29. sectione secunda.

Secundo principaliter argumentor, quia si illud tantum esset munus huius luminis, valde probabile, imo probabilius esset, non dari tale lumen creatum, quia ostensum est in dubio præcedenti, ex parte obiecti non esse necessariam qualitatem creatā, quæ suppleat vicem eius in visione beatifica. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi in capite præcedenti posita, quæ specialiter ad hoc tendebat, scilicet, quia visio beata & est intellectio, & vt sic est ab intellectu, & est talis intellectio, & vt sic est à visione. Nam licet admittamus, saltemper quandam accommodationem, illum actū requirere influxum intellectus, quia intellectio est, & concursus obiecti, quia talis species est, tamen etiam requirit concursus supernaturalis luminis, & virtutis, quia supernaturalis est. Nam licet intellectus ex se habeat virtutē ad intellectiōnem faciendā, non tamen ad supernaturalem intellectiōnem. Et ita potius potest retorqueri argumētum, nam quia in actu plures rationes inveniuntur, oportet etiam ponere principia omnibus accommodata; vt paulò post latius dicemus.

B

C

D

E

Vnde argumentor tertio ex fundamēto D. Thomæ in d. art. 2. quod ad videndum duo requirantur, scilicet potentia visiva, & vnio cum obiecto. Cui principio adiungo aliud ex eodem D. Thom. 22. q. 4. art. 2. *Ad perfectionem actus quæ ex duobus actiuis procedit, requiritur, quod vt vnique actiuorum principiorum sit perfectum.* In præsentia autem ad actum visionis duo principia requiruntur, obiectum, & potentia. Obiectum de se satis perfectum est, vnde ex parte illius non requiritur aliud principium, per quod ipsum vnietur potentia, nam per se potest id facere, vt supra ostensum est, & licet daremus vniri per speciem, iam ex ea parte esset perfectum principium. Interrogò ergo, an intellectus naturalis hominis, vel Angeli habeat ex se totam perfectionem necessariam ad videndum Deum, quæ scilicet ex parte potentia intellectiua necessaria est? Nā si illam non habet, verissimè dicitur necessarium esse lumen, quod illam super addat & hoc esse primum munus eius. Si vero intellectus, ex se habet totā perfectionē, & actiuitatem necessariā ex parte potentia rectè quidem infertur, nō esse necessarium lumen gloriæ ad illud lumen. Non video autem quomodo possit illud affirmari, vt mox ostendam.

Dicūt enim aliqui, eo ipso, quod in intellectu est aliqua natia vis, quæ effectiue concurrat ad videndum Deum, illam sufficienter compleri per speciem creatam (quam ipsi vocant lumen gloriæ) vel sola essentia diuina loco speciei. At enim eadē ratione cogentur dicere, si in intellectu est aliqua virtus inanita ad concurrendum effectiue ad actum credendi, non requiri lumen fidei, quod sit habitus ex parte potentia ad credendum, & similiter eo ipso, quod voluntas habet aliquam innatam virtutem ad efficiendam dilectionem super omnia non indigebit habitu infuso, qui illam confortet ex parte potentia, sed complebitur sufficienter per sufficientem, ac proportionatam propositionem obiecti diligibilis, præsertim si verum est, illud concurrere effectiue ad actum amoris. Item eadem ratione non indignit Christus lumine scientia infusa, sed solis speciebus, Et similia possent inferri, quæ vix posse vitari credo quoad illationem, non tamen credo posse concedi, neque

5.

6.

D. Thom.

7.

Responsū

Impugnatur.



omnia fore etiam concedenda à sic opinantibus, vel saltem.

8. Deinde interrogo, de qua virtute innata loquantur, aut enim de virtute naturali actiua, aut de virtute superiori, seu obedientiali, quæ licet dicatur natiua, quia cum ipsa natura data est, dicitur tamen obedientialis, quia non habet connaturalē ordinem ad actū, vt principium actiuum eius. Si in hoc secūdo sensu esset sermo, facile admitteremus, habere intellectum virtutem natiuam ad actum visionis Dei, quia re vera necesse est, vt per suammet entitatem, & potestatem sibi inditam ex vitalis naturæ influxu in illum actum, vt suprà probatum est. Tamen ex hac declaratione potius sequitur necessarium esse, vt talis virtus intrinsecè perficiatur, & eleuetur per virtutem actiuam supernaturalem, quæ potentiā ipsam eleuet, & quantum fieri potest, compleat in suo ordine, vt connaturali modo possit elicere actum videndi Deum, sicut de omnibus alijs actibus supernaturalibus quoad substantiam dicimus. At vero dicti auctores longè sunt ab illo sensu, quia potius existimant, nullam esse in rebus virtutem actiuam innatam, quæ non sit natura sua proportionata ad efficiendum talem effectum, imo etiam aiunt, semper concurrere vt causam principalem, quantum ad illum influxum, quem ex parte sua exhibet. Et consequenter idem constanter affirmant de intellectu creato efficiente visionem Dei. Itaque incōstanter affirmant totam efficientiā necessariam ex parte intellectus ad actū intelligēdi adhiberi posse ab intellectu creato virtute sua merè naturali.

9. Ex quo (nisi ego fallor) euidenter sequitur tam potentem esse natura sua intellectum Angeli, v.g. ad videndum clarè Deum, sicut ad videndum se, vel alium Angelum: loquor de potestate necessaria ex parte intellectus: consequens nulla ratione videtur admittendum, ergo sequela patet, quia si non detur ei species Proportionata obiecto, neutrum potest videre, si autem dentur species proportionatæ utrique obiecto, vtrumque videbit sua virtute naturali, cum solo generali influxu primæ causæ. Scio responsuros, esse discrimen, quia species vnus obiecti est connaturalis, & debita, alterius verò minimè. Sed hoc imprimis non tollit quin virtus potentiæ sit equalis proportionaliter, etiam si in alijs principiis sit inæqualitas, illud autē ipsum alienum videtur à vera doctrina. Nam vrgeo secundo argumentū in his actibus, ad quos non sunt necessariae species supernaturales, neque aliud principium actiuum. Et argumentor in hunc modum, nam sequitur, Angelum tam potentem esse per suum intellectum ad assentiendū per fidem reuelatis, sicut ad videndum alium Angelum. Probatur. Quia ad assentiendum per fidem non indiget specie per se infusa, nec alio principio ex parte obiecti necessario, & ex se habet virtutem natiuam ad efficiendum assensum fidei. Itē voluntas non indigebit virtute actiua supernaturali ad amādum Deum, quia ex se habet vim actiuam innatam, & ita habet totam efficacitatem necessariam ex parte voluntatis, quod si aliquis cōcursus est necessarius ex parte obiecti, per obiectū sufficienter propositum conferetur.

10. Quod argumentum, quia vrgens esse indico, sic declaro, quia vel volūtas est adequatum principium effectiuum suorum actuum quos naturaliter efficere potest, vel indiget aliquo principio proximo, nempe obiecto. Si dicatur hoc se-

A cundum, ergo vt eleuetur illa potentia ad actus supernaturales efficiendos connaturaliter, satis est supernaturalis applicatio obiecti supernaturalis, vt ipsa vi sua naturali possit elicere actum, nec indigebit virtute sibi inherente, & confortante virtutem potentiæ. Si autem voluntas est adequatū principium actiuum proximū suorum actuum naturalium, ergo eodē modo erit adequatū principium actuum supernaturalium, quia supponitur esse principalis virtus actiua, etiā respectu actus supernaturalis, & cōsequenter esse debet per modum adequati principij, quia voluntas est tale principium suorum actuum, solūque indiget determinante, vel mouente in alio genere causæ. Sed aiunt, etiam actum charitatis Dei habere determinationem ab habitu & rationem genericam à potentia, nam dilectio vt sic est à volūtatē, quod verò sit Dei est ab habitu. Sed contra, quia voluntas sufficienter determinatur quoad speciem actus ab obiecto, vt patet in dilectione Dei naturali, & in dilectione proximi, vel Dei ex eadem charitate. Item in naturali amicitia huius, vel illius hominis. Necessitas ergo illius habitus est, quia actus est omnino supernaturalis, & eadem necessitas in visione inuenitur. Addo, aliquos dixisse, speciem intelligibilem non habere vim actiuam, sed solum determinare potentiam formaliter, seu dispositiue.

B Nam quid ergo iuxta illam opinionem, dicendum esset, posita specie intelligibili essentia diuinæ intellectum effecturum sola sua virtute naturali visionem nullo modo. C Quamuis ergo nunc species suum concursum habeat, hoc non impedit, quin intellectus ex parte sua sit insufficientis virtutis ad illā actiuitatē, quæ requiritur ex parte potentiæ quia tā potest esse insufficientis intellecta vt partialis cōparatione speciei, quam intellecta vt tota virtus, vt in volūtatē egregiè declaratur.

Qua propter non immerito possumus contra hanc sententiam argumentari ex illo principio fidei, quo docemur, ad supernaturales actus eliciendos non sufficere gratiam excitantem, sed necessariam esse adiuuantem, & ad assentiendum per intellectū & bene operandū per voluntatē, nō sufficere reuelationē, nisi Deus ex parte potentiæ virtutē influat. D Quamuis enim in actibus Patriæ hæc nō inueniantur eodē modo, tamē cū proportionē locum habent. Nā respectu volūtatē visio beata est quasi reuelatio, & gratia excitans, illa autem non sufficit, vt voluntas eliciat charitatis actum, sed indiget propria virtute confortante potentiā, siue Deus clarè visus, vt obiectum diligibile cōcurrat actiue, siue non. Respectu verò intellectus infusio speciei, si datur, vel vno essentia diuinæ in actu primo, intelligi potest vt obiecti applicatio, vel propositio, quæ nō est satis, vt intellectus eliciat supernaturale actū, nisi ex parte sua supernaturaliter iuuetur, ergo vt eliciat cōnaturali modo, iuari debet per virtutē infusā, quæ se teneat ex parte potentiæ, & hæc dicimus esse lumen gloriæ.

E Præterea in illa sententia nulla ratio reddi potest, ob quam species sit supernaturalis, si virtus actiua potentiæ circa illam visionem est naturalis, id est, natiua, & de se proportionata ad agendum actū tanquā principium principale sufficiens, & totale ex parte potentiæ, nā totum hoc admittitur in illa opinione: cur ergo species non est etiam connaturaliter debita? Nam de hominibus in hac vita posset reddi ratio, quia anima est cōiuncta corpori, tamen de anima separata, & de Angelis quid

11.

12.

dici poterit: Nā si Angelus ex parte suę potentię tam est potens ad videndum Deum, sicut ad videndum superiorem Angelum, cur non est ei tā debita, & connaturalis species vnus obiecti, sicut alterius? Maximē si verum est, non posse vnū Angelum habere speciē alterius, nisi inditam ab ipso Deo. Vnde nō satis est dicere, illam speciē esse supernaturālē, quia nō potest dari ordine naturali, neque ex causis naturalibus. Nam si est sermo de causis Deo inferioribus, id non satis est ad formā supernaturālē, vt patet in exemplo adducto, & in creatione animę. Si verō est sermo de Deo, hoc est, quod inquirimus, cur sicut agit Deus ordine naturali, quando influit Angelo speciem alterius Angeli, non agat etiam vt natura postulat, quādo influit speciem sui? Dicitur forte, rationem esse, quia nulla substantia creata talem speciem naturaliter postulat; sed cōtra quia de hoc quæritur ratio? Nam si virtus actiua ad videndum illud obiectum ita est data à natura, vt virtute sua principali ex parte sua sufficiat ad talem visionem circa tale obiectum, quomodo naturaliter nō postulat speciem proportionatam illi virtuti? Nam circa alia obiecta ideo naturaliter postulat speciem, quia ex se est virtus intellectiua principalis, & sufficiens ad talem actum circa tale obiectum; nec alia ratione talis actus, & obiectum censentur proportionata naturaliter tali potentię.

Sed diceret tandem possunt, illam formam, seu speciem ex se esse supernaturalem, nec aliam rationem esse quærendam nisi quia ex natura sua talis est. Verumtamen hoc non potest satisfacere, quia eo ipso, quod potentia dicitur habere tantam virtutem connaturalem ad actum, est repugnantia dicere, quod actus sit supernaturalis, cum hæc vox solum dicat comparisonem ad naturam, cui talis forma conferenda est, & rationes factę probant non posse non habere connaturalem ordinem cum illa, si virtus potentię talis est. Et declarari tandem potest ex principio Metaphysicę, quod potentię actiue naturalis correspondet virtus actiua naturalis, si ergo intellectus est virtus actiua naturalis principalis, & sufficiens ex parte virtutis intellectiue ad efficiendum in se actum visionis Dei, si ei detur species; etiam erit in intellectu potentia naturalis ad talem actum. *Naturalis* dico, non tantum respectu principij, à quo manat, vel cum quo cōiuncta est, sed etiam respectu formę recipiendę, nam hoc modo dicitur virtus actiua esse naturalis, potentia autem actiua, & passiva, inter se proportionantur, & ad eundem ordinem pertinent. Nec enim potest naturalis virtus actiua ex se operari connaturali modo circa potentiam obedientialem. Propter hæc ergo omnino dicendum cenſeo, intellectum creatum ex se non habere virtutem actiuam sufficientem etiam ex parte potentię ad visionem Dei efficiendam, ideoq; indigere speciali virtute diuinitus infusa, quę eleuetur, & ad hoc infundi lumen glorię, vltra speciē intelligibilem, vel concursum ipsius obiecti ad illū actum necessariū; atque adeo hoc esse proprium munus, & maximē necessarium illius luminis. Sicut in vniuersum, ad vtendum speciebus per se infusis, & supernaturalibus indiget intellectus humanus peculiari habitu infuso ex parte potentię, vt in citato loco 2. part. latius dixi.

Quamobrem semper censui, aliam sententiam non esse probandam, neque admittendam villo modo, & quo magis, ac magis illam considero, eo

firmius huic iudicio adhæreo. Prefertim quia nullum video fundamentum auctoritatis, vel rationis, quod vllam ingerat difficultatem. Vnica enim ratio supra tacta est, in qua sit tota vis, scilicet, quia posita specie vel obiecto loco speciei superflua est actiuitas luminis. Probat, quia nihil potest assignari in effectu, quod illi virtuti correspondeat, nam in visione duo sunt, scilicet, & quod sit intellectio, & quod sit visio, vt intellectio est ab intellectu, vt visio ab specie, ad quid ergo est lumen? Auctoritate etiam suadetur hæc sententia, quia D. Thom. 1. par. q. 12. ar. 2. vocat lumen glorię *similitudinem Dei*. Idem 3. contra Gentes, capit. 5. 4. Citantur etiam alij scholastici, vt Richard. 4. distinct. 49. art. 3. quæst. 2. quia dicitur necessarium esse lumen glorię, vt intellectum fecundet ad eliciendam visionem, & Scot. quia in 3. d. 14. quæst. 2. dicit, si intellectus elicit visionem necessarium esse lumen glorię, vt cum intellectu sit principium visionis. Et quia in 4. d. 49. q. 11. dicit, lumen glorię sufficere sine specie, quia obiectum præsens est. Item Thomas de Argentina 4. d. 49. q. 2. art. 3. quia negat essentiam diuinam supplere vicem speciei, cum tamen requirat lumen glorię ad visionem.

Veruntamen ratio illa non est magni momenti, nec ad introducendam inusitatam opinionem potest sufficere. Primo, quia etiam in visione potest assignari ratio, non tantum vna, sed multiplex, quę respondeat lumini glorię. Vna est esse actum supernaturalem, ad quem species obiecti non potest eleuare potentiam, quia species præcisè habet dare concursum obiecti, non eleuare, vel confortare potentiam. Alia est, quod visio illa sit scientifica, & clara, hoc enim non habet actus propriè ex specie, sed ex lumine potentię, & lumen naturale non potest ibi dare claritatem visioni. Tertia ratio esse potest, quod sit visio, & quod sit visio Dei. Triplicem enim rationem possumus in illo actu distinguere, scilicet, quod sit intellectio, & quod sit visio, & quod sit visio talis obiecti, scilicet Dei; primam ergo habebit ab intellectu, secundam à lumine, tertiam ab specie. Declaratur à simili ab eis concessio. In dilectione enim charitatis duo distinguunt, scilicet quod sit dilectio, & quod sit Dei, & primum tribuunt voluntati, secundum tantum charitati. Cur ergo non ita distinguunt in visione? Nam etiam ratio visionis intellectualis de se generalior est. Quod si dicat, in tali visione illa duo non distingui, etiam in tali dilectione non distinguuntur. Ex hac ergo distinctione rationum nullum firmum argumentum sumitur, quia possunt facile plures distingui, sicut re vera in charitate etiam distinguendę erunt consequenter. Nam est dilectio, & vt sic est à voluntate & est dilectio supernaturalis, & vt sic est à charitate, & quia hæc ratio, indifferens est ad Deum, vel proximum, est tertia ratio quę est dilectio Dei, & hanc determinationem non habet ab habitu, cum possit alias dilectiones elicere, habet ergo ab obiecto. Cur ergo nō ita in præsentem cum proportionem dicitur?

Præterea respondeo, Axioma illud *vbi concurrunt duæ causę proxima, etiam subordinata, necessarium esse, vt in effectu correspondeat vnicuiq; causę, vel principio aliqua ratio, quia alias superflua essent tota principia* ad summum esse verū de ratione aliqua, sub qua fiat effectus, nō vero de ratione, quę in effectu fiat. Rationes enim sub quibus facile distingui possunt, vel ex rationib. cōmunibus, & particularibus, vel ex

D. Thom.  
Richard.

Scotus.

15.  
Adfundamentum  
huiusmodi dicēdi.

16.

diuerso modo agendi. At vero quoad rationē entis quæ sit, non oportet esse distinctionem in effectu. Nam vt verior habet sententia, anima ipsa concurrir cum potentiis ad actus vitæ, & non oportet vt aliquid in illo actu respondeat potentie & è conuerso, nec propterea est superfluous concursus ille quia vnum principium est principale, aliud proximum, & quasi instrumentale, & similia exempla in natura sunt multa. Item in voluntate eliciēte actus charitatis per habitum nulla ratio inuenietur in actu, quam non attingat habitus & è conuerso, tamen potentia concurrir vt principium intrinsecum vitale, habitus vt confortans, & eleuans illud idemque est in visione, vt in citato loco 3. p. satis explicui.

Quod vero attinet ad D. Tho. euidenter loquitur ibi de similitudine per formalem convenientiam & fundatam in aliqua vnitatem non de similitudine repræsentatiua. Quod patet, tum quia hanc posteriorem similitudinem directè intendit excludere, tum etiam quia distinguendo virtutem visuam à forma per quam videt, subiungit, *Deum esse auctorem virtutis intellectuæ, & esse aliquam participatam similitudinem ipsius Dei*, & explicando hanc participatam virtutem dicit *esse lumen intellectuale, vel gratiæ*. At constat lumen naturale non vacari similitudinem repræsentatiuam, sed per participatam convenientiam. Ita ergo dicit lumen gloriæ esse similitudinem perfectiorem, & altioris ordinis, vt clarissimè etiam explicat art. 5. Scotus etiam sine causa citatur, cum expressè distinguat speciem à lumine, & dicat, non esse in Beatis speciem, licet sit lumen, de quo etiam ait esse cum intellectu principium visionis. Alij etiam generaliter loquuntur, nullusque ex Antiquis est, qui illam sententiam docuerit, vt iterum sequenti pūcto dicam.

#### De munere luminis gloriæ tertia sententia.

18. Tertius ergo modus explicandi munus luminis gloriæ complectitur duos præcedentes. A iunt enim, qui sic opinantur, lumen gloriæ esse qualitatem ad eō eminentem, vt & sit virtus intelligendi potens ad eleuandum & confortandum intellectum ex parte eius, & simul ad repræsentandum intentionaliter obiectum: nihil enim repugnat has duas rationes coniungi in vna, & eadem qualitate, quod si possunt ita coniungi, verisimile est qualitatem illam eminentissimè vtramque rationem comprehendere. Non inuenio tamen scriptorem theologum, qui hanc sententiam docuerit expresse, at si qui sunt, qui & speciem creatam ponūt in Beatis, & vnam tātum super naturalē virtutē illis conferri significant, iuxta hanc sententiam essent interpretandi, quia minora habet incommoda.

19.  
Reiūta-  
tur.

Hæc ergo sententia non est contraria primæ supra positæ, sed addit aliquid contrarium his, quæ in c. 11. cum D. Tho. diximus. Vnde in duobus displicet, primo quod ponit speciem creatam Dei absque necessitate, & præter exigentiam connaturalē illius obiecti per se maxime intelligibilis. Atq; hoc cōmune est huic opinioni cum præcedenti, quāuis ab illa differat, in ponenda virtute supernaturali dante intellectui supernaturalē vim intelligēdi, in quo minora multo habet incommoda. Secundo tamen displicet quod illa duo munera in vna qualitate cōiungit. Nā si oporteret vtrūque illud munus tribuere qualitati creatæ, duæ

A potius essent constituendæ vna per modū cuiusdā virtutis intellectuæ supernaturalis, quod nos vocamus lūmē gloriæ: altera, quæ esset species obiecti, determinatiua illius virtutis intellectuæ, & vnies cum illa obiectū intelligendū. Quia in omni scientia creata habitus, seu virtus necessaria ex parte potentie est distincta ab specie necessaria ex parte obiecti, sunt enim illæ actiuitates diuersarū rationū, licet quia probabile est, etiam illud lumen habere plura obiecta materialia creata, circa quæ versari potest, & ideo indiget speciebus eorum, vel concursu obiectorum, vt determinetur ad ipsos actus, sicut suprà de charitate dicebamus determinari ab obiectis, vt amorem Dei, vel proximi eliciat, vel vt eliciat amorem Dei, vel odium peccati.

B Adde quod licet habitus sciētiæ sit determinatus ad iudicandū de tali obiecto, nihilominus indiget specie, quia illa determinatio non est propriè obiectiua seu repræsentatiua obiecti, sed solū ex propensione quadā luminis intellectus, vt verò sit repræsentatiua, necessaria est species. Item, si fingeremus substantiā creatā superioris ordinis habentē lumen intellectuale potens videre Deum & quascūque creaturas, illa nihilominus indigeret speciebus obiectorū, vt illa posset intelligere, quia nulla creatura intellectus, nec eius lumen esset per se repræsentatiuū rerū intelligibilium. Ita ergo de lumine gloriæ philosophandū est, est enim virtus quadam intellectu ad modum potentie, & ideo per se non habet repræsentationem obiecti, sed illi coniungitur, & illo secluso indigeret specie. Denique licet fortè demonstrari non possit, implicare contradictionem fieri vnam qualitatem habentem vtrumque munus, tamen neque nunc necessaria est, nec facile est fingenda contra communem ordinem creaturarum omnium.

#### Quarta opinio de officio luminis.

21. Quartus modus dicendi est hoc lumen requiri vt dispositionem passiuam, seu materiale ad eam vnionem, quæ sit inter diuinam essentiam & intellectum in esse intelligibili. Nam cum illa forma sit supremi ordinis, & intellectus ex se sit illi improporcionatus, oportet, vt ad illam disponatur connaturali modo. Hæc est opinio communis Thomistarum Capreoli, Caietani, Ferrar. & aliorum, locis citatis, eamque significat D. Thomas dicta quæst. 12. artic. 5. & alibi. Sed existimo hoc munus non esse distinctum à priori. Quia illa vniō in actu primo, vt dixi, nō est, alia nisi coniunctio in ordine ad agendū, & ideo potest dici hoc lūmē requiri vt dispositio ad vnionē cum essentia in ratione obiecti, quia actiuitas illius obiecti non est aliquo modo debita, nec connaturalis, nisi intellectui eleuato, & informato lumine: & hic sensus est verus & formalis, & quicquid addatur, nec est necessarium, nec intelligi potest.

Non admittitur.  
Capreol.  
Caietan.  
Ferrar.  
D. Thom.

#### Quinta explicatio.

22. Quintus modus dicendi est, deferuire hoc lumen in genere causæ materialis, seu dispositionis ad recipiendam visionē beatam. Sic sentit Maior in 3. d. 14. q. 2. dub. 2. & in 4. d. 49. q. 4. & Marfil. 3. q. 10. art. 2. Duobus verò modis potest hæc causalitas materialis tribui lumini. Primò excludendo effectiuā, & ita videtur opinari dicti auctores. Verū tamen cū Maior fateatur, visionē esse effectiuā

Maior.  
Marfil.

Quoad  
negatiua  
partē re-  
ijcitur.  
Gabr.  
Richard.  
Palad.  
Durand.

Ab intellectu, non video rationē, qua fundate pos-  
sit, negationem efficientis luminis ibi includam.  
Vnde necesse est vt soli intellectui tribuat sufficiē-  
tem virtutem actiuam visionis. Quod in secunda  
sententia satis impugnatum est. Alij verò fundan-  
tur, quia putant visionem à solo Deo fieri, & ita  
sentit etiam Gabriel 3. d. 14. Richardus verò ibi,  
art. 3. quæst. 1. sub diuisione quadam idem sen-  
tit, & fere eodem modo loquitur Palad. 4. distinct.  
49. quæst. 1. in fine. Et Durand. 3. d. 14. quæst. 2. n.  
9. Sed fundamentum illud iam satis reiectum est,  
& ita pars illa negatiua non habet probabili-  
tatem. Pars autem affirmans probatur à dictis au-  
ctoribus, quia visio est forma supernaturalis, er-  
go ad eam requiritur dispositio eiusdem ordinis.  
Sed si loquantur in hac ratione de forma super-  
naturali præcisè, & vt sic, non recte colligunt,  
nam etiam ipsum lumen est forma supernatu-  
ralis, ergo ad illud esset necessaria alia dispositio,  
& sic procederetur in infinitum. Si vero loquan-  
tur de illa forma, quæ est actus secundus, & vl-  
timus, fortasse est probabile, de quo, statim dicam,  
tamen sine causa requirunt ad talem formam su-  
pernaturalem dispositionem & non principium  
efficientis visionem, sicut est intellectus ipse.

23. Secundo ergo modo potest hæc sententia af-  
firmari tribuendo lumini gloriæ vtramque cau-  
salitatem, & effectiuam, & materialem, potestque  
ita probabiliter suaderi. Nā intellectus sub vtraq;  
ratione comparatur ad visionem & sub vtraque  
est deficiens, & inferioris ordinis, ergo vt i ef-  
fectū, & completè eleuetur ad illā visionē per lumen  
debet sub vtraque ratione eleuari. Vnde Concil.  
Vienense supra dixit per lumen eleuari intellectu  
ad videndum. *Videre* autem non dicit tantum age-  
re, sed etiam recipere, ergo ad vtrumq; eleuatur  
per lumen. Confirmatur, quia lumen habet natu-  
ralem vim actiuam visionis, ergo illi responderet  
potentia receptiua connaturalis, sed hæc non est  
in intellectu, ergo est in ipso lumine, quod est  
actiuum circa se ipsum, sicut sunt potentiæ ani-  
mæ, ergo habet rationem potentiæ receptiue.

Concil.  
Vienens.

24. Nilominus alij negant, lumen concurrere in  
genere causæ materialis; seu receptiue potentiæ.  
Sic Capreolus in distinct. 49. quæst. 4. artic. 3. ad  
argumenta Scoti contra secundam conclusionem.  
Et idem Scotus ibidem quæst. 15. & latè in 3. dist.  
14. quæst. 2. vbi congerit argumenta quæ non ha-  
bent difficilem solutionem. Primum est, quia ha-  
bitus non est dispositio ad recipiendum actus,  
cum fiat per actus, hoc autem lumen est quidam  
habitus. Sed quidquid sit de habitibus acquisitis,  
hæc ratio non vrget in infusis, tum quia non hnt  
ab actibus, tum etiam quia aliquo modo sunt per  
modum potentialium quatenus per se requirun-  
tur ad substantiā actiuam. Secundo argumentatur,  
quia intellectus per se est receptiuus luminis per-  
fectè ac proximè, ergo, & visionis quia magis or-  
dinatur intellectus ad visionem, quam ad lumen,  
ergo sicut non indiget potentia receptiua ad lu-  
men, etiam nec ad visionem. Sed neque hæc ratio  
cogit, quia lumen est actus primus ab extrinseco  
veniens: visio autem est actus secundus manans à  
principio intrinseco actiuo, & receptiuo illius.  
Vnde recte Capreol. supra respondet; aliud esse  
principalius ordinari ad visionem aliud imme-  
diatus, & ideo fieri posse, vt intellectus principa-  
lius ordinetur ad visionem quam ad lumen, &  
nilominus illam recipiat mediante lumine. Ter-

Capreol.  
Scotus.

A tia ratio Scoti est; quia alias sequeretur intelle-  
ctum non per se recipere visionem, sed tantum  
quasi per accidens sicut substantia perficitur co-  
lore media quantitate.

B Circa hanc vero rationem, & totam hanc sen-  
tentiam aduertendum est, tribus modis intelligi  
posse, lumen concurrere materialiter ad visionem  
Primo, solum per modum dispositionis, non ta-  
men per modum potentiæ receptiue, sicut calor  
est dispositio ad formam ignis, vel sicut actus cha-  
ritatis ad habitum. Et hic modus probabilis est,  
& argumenta Scoti non procedunt contra illum.  
Tamen nulla occurrit ratio, qua efficaciter pro-  
bari possit, nam argumenta facta pro priori sen-  
tentia, vel probant de potentia receptiua, vel nihil  
probant: Neque in formis accidentalibus solent  
requiri huiusmodi dispositiones propriæ, & phy-  
sicè nisi simul sint vel potentiæ receptiue, vel cō-  
currant aliquo modo ad actionem vel per se, vt  
principium efficiens vel saltem minuendo resi-  
stentiam passi, vel alio simili modo.

C Secundo modo potest intelligi, quod lumen  
sit vera potentia receptiua visionis, ita vt ipsum  
sit tota potentia, cui vniatur immediatè visio. Et  
in hoc sensu existimo falsam illam sententiam,  
contra quam rectè procedit tertia ratio Scoti. Et  
præterea, quia sicut de ratione actus vitalis & im-  
manentis est, vt immediate, ac per se procedat à  
potentia vitali, ita etiam quod illam immediate  
informet, Item quia intellectus per se ipsum est  
susceptiuus cuiusque intellectiōis, vnde statim  
dicemus posse recipere visionem sine lumine.

D Tertio modo posset intelligi, visionem illam,  
sicut immediatè manat ab intellectu, & lumine  
tanquam ab vna integra potentia visiua, ita im-  
mediatè recipi in toto illo composito, ita vt vnio  
visionis immediatè terminetur tam ad intellectu,  
quam ad lumen. Et contra hunc sensum non pro-  
cedit ratio Scoti, quia iuxta illum visio immédia-  
te afficit vtrumque, sicut ab vtroque immediatè  
manat. Et hic modus videri potest probabilis,  
propter rationes in priori explicatione factas, sed  
mihi ad minimum videtur satis incertus, quia ra-  
tio illa, quæ maiorem videtur præ se ferre  
congruentiam, scilicet, vt virtus actiua habeat po-  
tentiam receptiuam proportionatam: non videtur  
cōuincere. Quia efficientia luminis, & intellectus  
non est ita diuidenda, vt intelligatur lumen agere  
in se ipsum solum, & similiter intellectus in se,  
quia si visio immediatè recipitur in intellectu, &  
illum afficit, necesse est, vt etiam lumen efficiat il-  
lam receptionem, & vnionem visionis cum intel-  
lectu, seu educationem eius de potentia obedi-  
entia intellectus, quia efficientia visionis vnica est,  
& indiuisibilis, quæ tota est ab intellectu, & tota  
à lumine, quamuis non totaliter, ergo etiam totus  
effectus, & tota vnio est à lumine, ergo non potest  
vitari, quin lumen agat in intellectum, secundum  
potentiam obedientialem eius. Quin potius è  
conuerso si lumen est receptiuum visionis, neces-  
se erit, vt intellectus agat in ipsum propter ratio-  
nem factam proportionaliter applicatam: hoc  
autem quamuis non possit probari impossibile,  
tamen est difficile, & non apparet necessarium.  
Et aliunde etiam difficile est, quod eadem forma  
æquè primo educatur ex duabus potentiis recepti-  
uis, eisque vniatur & ideo dicendum videtur, illud  
lumen non habere rationem potentiæ receptiue,  
sed tantum principij actiui visionis, quia re vera

25.  
Triplici  
modo lu-  
men con-  
currit ad  
visionē.

26.

27.

intellectus per se sufficienter est capax actus supernaturalis, quamvis non sit per se ita sufficiens ad efficiendum illum.

Vltimo vero est aduertendum circa doctrinam huius, & præcedentis capitis, in ea supponi, diuinam visionem non comparari ab intellectu creato sine reali interna, & supernaturali mutatione eius, quia nisi talis mutatio in ipso fieret, non esset necessarium lumen gloriæ, neque ut dispositio, neque ut principium. Illud autem principium, & ex dictis in cap. 9. & sequentibus satis constat, & per se evidens est. Cum enim ante illam visionem Deus ita comparetur ad intellectum creatum, ut ab ipso non videatur, & postea incipiat videri, & hoc non possit contingere per mutationem Dei, necesse est, ut fiat per mutationem creaturæ, & intellectus eius. Quæ mutatio, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco, & cum sit supernaturalis debet esse à principio supernaturali, non solum vniens obiectum, sed eleuante potentiam, & hæc est necessitas propria luminis gloriæ.

Solet tamé referri in contrarium Durand. & ita intelligi opinio eius 4. d. 49. qu. 2. n. 2. vbi sentire videtur, illam visionem fieri sine vlla mutatione per se creati intellectus, per solam ablationem impedimentorum, quia sufficit quod diuina essentia præsentetur intellectui creato, ablatis impedimentis, id est, phantasmatibus, & omnibus medijs creatis, per quæ fiat cognitio. Quia vbiunque natura, & virtus potentie extenditur ad obiectum, præsentato obiecto per se, & immediato: & seclusis impedimentis, necessario sequitur visio. Noster auté intellectus natura sua respicit Deum ut obiectum suum, & licet naturaliter non possit illum attingere nisi per medium creatum, Deus potest immutare hunc ordinem, & auferre hoc impedimentum, & se immediatum intellectui præsentare.

Sed in hoc discursu nunquam Durandus dicit, hanc præsentationem Dei in ratione obiecti visi fieri sine mutatione reali intellectus; valde autem obscure & defectuose procedit, non explicando quid sit, Deum præsentari intellectui. Nam si loquatur de præsentatione in actu primo, hæc vel noua non est, vel intelligi non potest sine specie, vel lumine, vel alia simili qualitate, quam ipse omnino negat. Probatur assumptum, quia, seclusa hac mutatione, ex parte intellectus, nihil est cur Deus præsentetur intellectui nunc, magis, quam antea: nam semper fuit intimè in intellectu per realem præsentiam suæ essentia, & ex hac sola non necessario sequitur visio clara, etiam si ab intellectu auferatur omnis cognitio Dei per medium. Nam ex hac negatione quam ille vocat ablationem, impedimenti, non sequitur positua visio per solam præsentiam per essentiam. Et si contrarium sentit, valde errauit: ut satis ex dictis constat, Si autem loquatur de præsentia in actu secundo, hæc non fit sine infusione visionis supernaturalis. Vnde ad summum sentire potuit hæc infondere Deum, sine cooperatione intellectus, & ideo non esse necessarium lumen, nec speciem. Nunquam ergo dicit intellectum posse videre sine noua mutatione in eo facta, nec posse naturaliter efficere visionem, sed natura sua esse aptum ad recipiendum illam, & ex parte non requirere peruiam mutationem posituam, sed solam ablationem impedimentorum, Deum autem per se posse facere se præsentem, quia hoc non implicat

(ut ait) & Deus potest naturalem modum agendi mutare. Sentit ergo fieri per actionem solius Dei, & ita non differt eius opinio ab aliorum sententia, qui dicunt visionem non fieri ab intellectu. Quod tamen ipse non probat, nec probabile profecto est. Argumenta autem, quæ Durandus adducit, ut probet, non dari lumen gloriæ per modum principij, & actus primi, nullius momenti sunt, eisque in discursu huius capit. obiter, ac sufficienter satis factum est.

## CAPVT XVI.

*An de absoluta potentia possit videri Deus sine lumine gloriæ.*

**H**æc questio breuiter est hoc loco tractanda, ne ad defendendam saniozem doctrinam præcedenti e. declaratam, putetur necessaria opinio eorum, qui dixerunt, esse adeo necessarium lumen gloriæ, ut etiam de potentia absoluta non possit intellectus eleuari ad videndum Deum sine tali lumine. Quod docuit Caiet. 1. p. q. 12. art. 5. Ferrar. 3. contra Gentes. cap. 54. Sot. dicta q. 2. art. 4. Fundamentum eorum fuisse videtur, quia non potest aliquis videre Deum, nisi ipse efficiat visionem beatam, non potest autem efficere ipse, nisi recipiat principium agendi, quod est lumen gloriæ: vel quamvis demus sine illo posse aliquo modo efficere, ad summum illud esset instrumentaliter: ille autem modus agendi non satis est ad actum vitalem, de cuius ratione est, ut procedat à principio formali intrinseco, & proportionato.

Sed hoc fundamentum ex hætenus tractatis constat esse inefficax, quia ostensum est, etiam nunc de facto lumen gloriæ non esse totale principium efficiendi visionem beatam: Item constat, visionem illam non habere, quod sit actus vitalis ex concursu luminis, sed ex influxu ipsius animæ & intellectus. Denique etiam est ostensum, hunc influxum, prout est ab intellectu, etiam nunc de facto esse supra vires naturales eius, atque adeo esse ab illo, ut à vitali instrumento eleuato diuina virtute, ac modo illi accommodato, idque satis esse ad rationem actus vitalis.

**S**ecunda ergo sententia distinguit de lumine gloriæ, vel per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis transeuntis, dicitque, ad efficiendam visionem omnino necessariam esse aliquam qualitatem, quæ sit per modum actus primi distincti à visione, & secundum potentiam ordinariam illam qualitatem debere esse lumen gloriæ permanentis per modum habitus; de potentia verò absoluta sufficere, vel permanentem, vel transeuntem qualitatem, alterutram verò istarum necessariam esse. Hæc videtur esse opinio Capreol. 4. d. 49. q. 4. ad 3. & 4. contra secundam conclusionem, & citat D. Thom. 2. 2. q. 175. art. 7. ad 2. & q. 2. de verit. art. 2. & q. 13. art. 2.

Sed hæc sententia vel coincidit cum præcedenti, vel est improbabilior illa. Nam illa distinctio qualitatis permanentis, vel transeuntis, sicut datur de lumine, ita potest dari de visione, nā etiam hæc potest esse permanentis, ut est in Beatis, & transiens, ut multi censent fuisse in D. Paulo. Si ergo sit sermo de visione permanente, qualis est beatifica, non potest ad illam requiri lumen, quin illud debeat esse permanentis, quia idem lumen requiritur ad conseruandam, & efficiendam visionem.

1. Opinio

Caiet. Ferrar. Sotus.

2. Reijcitur fundamentum.

3. Secunda.

Capreol.

D. Thom.

4. Impugnatur.



Si autem sit sermo de visione tranſeunte, ad illam ſufficit lumen etiam tranſiens, nec poteſt requiri lumen permanens, etiam de potentia ordinaria. Rurſus ſicut viſio durans multum, vel parum, non differt ſpecie, ita etiam illa duo lumina non poſſunt ſpecie diſtingui, ſi conſequenter loquamur. Quia in hoc præciſe diſtinguuntur; quod alterum permanenter, alterum tranſeunter datur, nam in alijs omnibus conueniunt, nimirum in obiecto, in actu, & in modo attingendi Deum, illa verò differentia non magis eſt intrinſeca, & eſſentialis in lumine, quam in viſione, & ratio vtriuſque eſt, quia non oritur ex intrinſeca natura talis luminis, nam illud, quod ad breue tempus datur, ſolum per voluntatem extrinſeci agentis hoc habet, nam ſicut durat per diem, poſſet durare per totam æternitatem, quia de ſe incorruptibile eſt, non enim habet contrarium, nec cauſam aliquam, per cuius actionem expelli poſſit, nec etiam habet cauſam in ſe mutabilem, ſed tantum liberè agentem, quam etiam habet lumen permanens; eſt ergo illa differentia accidentalis in lumine, ſicut in viſione ipſa. Ergo necelle eſt, vt hæc opinio coincidat cum priori, nam iuxta illam ad viſionem requiritur de potentia abſoluta lumen tantum durans, quantum durat viſio, & non amplius, vnde non poteſt habere aliud fundamentum.

Quapropter mihi probabilius eſt, lumen gloriæ non eſſe neceſſarium de potentia abſoluta ad videndum Deum. Hanc ſententiam tenet Paludanus 4. d. 49. q. 1. art. 3. Argent. q. 2. Maior q. 4. & moderni Thomiſtæ, nec D. Thom. aliud vnquam ſignificauit, ſed locutus eſt de potentia ordinaria, ſeu ſecundum cōnaturalem modum agendi. Probatūque primò ex dictis, quia contraria ſententia non habet fundamentum, quo vel probabiliter oſtendar implicationem contradictionis. Secundo quia oſtendit, lumen ſolum requiri, vt ſuppleat efficientiam, quæ deſt intellectui, ſed hanc efficientiam poteſt Deus per ſeipſum ſupplere, quia non eſt illa, quæ præciſe requiritur ad actum vitæ, & effectiōem quaſi formalem eius, nam hæc eſt per intrinſecum conatum, & attentionem intellectus, quæ ſemper manebit ſiue Deus per ſe ipſum, ſiue per lumen ſuppleat efficientiam, quæ deſt intellectui. Ex qua ratione colligitur, neceſſarium eſſe lumen, vel maius quoddā auxilium Dei, quod ſuppleat efficientiam luminis. Quod etiam docent Scot. loco citato, imo Durand. cui ſolet contrarium ſine cauſa tribui.

Tertio id probari poteſt quia de facto actus, fidei, & charitatis interdum ſit ex ſpeciali auxilio ſine efficientia habitus, quod auxilium non eſt qualitas diſtincta ab ipſomet actu, ſed eſt ipſamet actio ſpecialiori modo à Deo procedens. Aſſumptum patet in actibus, quibus diſponimur ad habitus recipiendos, iuxta ſententiam, quam nos ſequimur, & probabiliorē reputamus. Vnde Sotus ſupra non potuit aliter ſoluere hoc argumentum, niſi negando actum fidei, & charitatis eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, quod de viſione affirmat, ſed illud etiam eſt plane falſum, nec ferre eſt maior ratio de charitate, quam de viſione.

Dices. Si in via interdum ſiunt hi actus ſine conſuſu habituum, cur etiam quando primo inſunditur lumen, non ita fiet viſio in Patria? Reſpondetur, quia in via proceditur ab imperfecto ad perfectum, & ideo homo, qui caret habitus, eſt

capax diſpoſitionis, ideoq; præparari debet, & diſponi, vt obtineat habitus; non poteſt autem diſponi per actum procedentem ab ipſo habitu quia talis diſpoſitio omnino ſupponitur, & ratione illius inſunditur habitus. At verò in Patria, homo ſupponitur diſpoſitus per gratiam, & merita, & à principio efficit illam viſionem connaturali, & perfectō modo, neque ad lumen recipiendum diſponitur per viſionem ipſam. Ex quo poteſt obiter ſumi argumentum contra eos, qui dicunt primum actum, qui eſt diſpoſitio ad habitum, procedere ab illo effectiue, ſic enim dicere poſſent, vel etiam deberent, viſionem eſſe diſpoſitionem ad lumen, licet ab illo procedat.

## C A P V T X V I I.

*An viſio Dei ſit connaturalis intellectui lumine gloriæ informato.*

Quoniam ratio ponendi lumen gloriæ præcipuè ſumpta videtur ex connaturalitate actionis, & modi operandi, ideo principium hoc amplius declarare necelle eſt, ſimulque aliam proprietatē illius viſionis exponemus. Duobus enim modis dici poteſt actio naturalis. Vno modo quatenus naturalis actio diſtinguitur à ſupernaturali: altero modo quatenus diſtinguitur à libera, & idem eſt, quod neceſſaria actio, & de vtroque ſenſu dicendum eſt breuiter.

Circa priorem partem Thomiſtæ diſſentiunt inter ſe, Caiet. 1. p. q. 12. artic. 5. dicit, intellectui illuminato non eſſe ſupernaturale, ſed naturale videre Deum, atque idem fere docet Fer. 3. contra gentes, c. 54. Addit verò limitationem nimirum eſſe naturalem intellectui non ſimpliciter, ſed quatenus informato lumine, ſicut aquæ ſimpliciter non eſt naturale calefacere, tamen aquæ calidæ, vt informata calore, naturale eſt calefacere. Et ratio eſt, quia intellectus vt illuminatus iam habet principium connaturale illius actionis: nam lumen eſt principium connaturale viſionis beatificæ. Confirmatur, nam præcipua ratio ponendi lumen eſt, vt actus ſit connaturalis operanti.

Nihilominus Sot. in 4. d. 49. q. 2. art. 4. negat, viſionem eſſe dicendam naturalem etiam reſpectu Beati habentis lumen gloriæ, quia illa viſio in ſe, & abſolutè eſt ſupernaturalis. Scot. etiam, & Durandus citati cap. 15. inconueniens reputant, quod illa viſio ſit naturalis intellectui, qualibet in eo ſuppoſita perfectiōe per modum actus primi, ipſi enim ex hoc principio impugnant lumen gloriæ, quia non poteſt intellectus cum lumine habere magis cōnaturalem ordinem ad viſionem, quam ſecundum ſe. Sed licet in hoc faueant huic ſententiæ, in alio fauent priori, in eo ſcilicet, quod poſito lumine exiſtimant ſequi, actum debere eſſe naturalem, licet hoc reputent inconueniens.

Veruntamen reſolutio facilis eſt ex his, quæ diximus, & ideo breuiter reſpondetur, aliud eſſe loqui de illa viſione abſolutè, & ſecundum ſe, aliud reſpectiue, ſeu comparatiue. Priori modo conſtat ex dictis viſionem illam eſſe abſolutè ſupernaturalem actum, ſiue fiat per lumen, ſiue non, quia eſt talis ex vi ſuæ ſubſtantię, & naturæ, quam ſemper obtinet eadem. Item quia ſemper eſt talis, vt nulli ſubſtantię creatæ poſſit eſſe connaturalis, & hoc eſt eſſe ſimpliciter, & abſolutè ſupernaturalem. Poſteriori autem modo poteſt illa

1. Duplici modo dicitur actio naturalis.

2. Caietani opinio. Caietan. Ferrar.

3. Opinio Soti. Sotus. Scotus. Durand.

4. Vera opinio.

5. Vera opinio. Palud. Argent. Maior.

6.

7. Obiectio.

Reſponſum.

visio comparari vel ad lumen, vel ad intellectum vel ad totum compositum, scilicet intellectum, informatum lumine, vel simpliciter ad hominem, vel Angelum. Respectu luminis connaturalis est visio, ut patet ex dictis, & hoc probant fundamenta primæ sententiæ. Respectu verò intellectus semper est visio supernaturalis, etiam si in illo supponatur lumen, & siue comparatio fiat ad intellectum ut principium agens, siue ut recipiens. Primum patet, quia dictum est, intellectum, etiam quando cum lumine concurret, operari ultra naturalem virtutem, per potentiam obedientialem actiuam, & ut instrumentum Dei. In quo differt hæc actio à calefactione procedente ab aqua calida, quia tota est à calore, ut principio connaturali. Secundo probatur ex parte principij passivi, nam (ut dictum est) visio fit, & educitur de sola potetia obedientiali, intellectus. At verò si comparatio fiat cum toto composito, vix potest simpliciter responderi, sed sub distinctione: nam illud compositum mixtum est, seu constans ex re naturali, & supernaturali. Placet tamen modus respondendi Caietani, quod ratione luminis ille actus dicatur connaturalis, quia lumen est veluti vltima forma constituens intellectum in actu primo, & ratione illius formæ debitum est, ipsi intellectui, ut eleuetur ad modum agendi, & recipiendi necessarium ad huiusmodi actum, & ideo intellectui sic eleuato simpliciter est connaturalis ille actus. Homini autem, vel Angelo simpliciter est dicendus supernaturalis, quia comparatur ad substantiam, cui absolutè est supernaturalis, quia est supra omne debitum illius.

Circa posteriorem sensum, ille actus intellectus dicitur naturalis, qui non pendet à voluntate, vel quoad specificationem, vel quoad exercitiū, sed naturaliter manat, positus principijs, eius. Et quidem de specificatione nulla potest esse questio. Nam cum ille actus sit clarus, & euidens, non potest aliter esse, quam sit, unde clarum est, in illo esse necessitatem quoad specificationem. Tamen de necessitate quoad exercitium videtur esse posse aliquam rationem dubitandi. Quia intellectus natura sua pendet à voluntate in agendo, saltem quoad applicationem, & exercitium, sed in illa visione nulla intercedit specialis ratio, ob quam hic naturalis ordo mutetur, ergo. Confirmatur quia intellectus non concurret ad illum actum per facultatem naturalem, ut naturalis est, ergo ex parte intellectus, & naturæ eius, non potest actus ille habere necessitatem: nec vero ex parte Dei, qui est principale agens eleuans intellectum, quia Deus secundum se libere agit, & quando eleuat causam secundam ad agendum accommodat se naturæ eius.

Nihilominus dicendum est, illam visionem esse naturalem, id est, necessariam, etiam quoad exercitium. Sumitur ex D. Thom. 1. part. questione 10. artic. 5. ad 1. ubi ait illam visionem mensurari æternitate participata, quia est immutabilis ab intrinseco. Quod ibi Caietanus, & omnes Thomistæ sequuntur, & in 1.2. quæst. 5. art. 4. Nec dissentiant alij Theologi, qui communiter docent, visionem illam mensurari, vel æternitate, vel æuo. Est etiam valde consentaneum illi visioni, ut Beatitudo perfecta est, quia beatitudo perfecta debet esse immutabilis. Potestq; à fortiori suaderi ex voluntate, quia charitate informata necessario amat Deum clare visum, ergo multo magis in-

tellectus informatus lumine necessitatur ad videndum. Probatur consequentia, quia non minori impetu naturæ fertur intellectus in obiectum, & finem suum, quam voluntas in suum, & alioqui intellectus non est potentia formaliter libera, licet voluntas.

Secundo sic potest declarari, quia intellectus in primo actu suo non pendet à voluntate, quia voluntas necessario supponit obiectum cognitū, & ideo primus actus intellectus semper est naturalis, vel per se, si talis actus ex natura sua, & per se sit primus, vel ex accidenti, si tantum per accidens hic & nunc sit primus. At vero illa visio per se, & natura sua est in suo ordine primus actus, & ideo cum primum elicitur, non potest pendere ab applicatione voluntatis volentis, videre Deū, quia illa visio per se nihil supponit, quod excitet voluntatem ad huiusmodi actum, ergo signum est intellectum informatum lumine, ex se, esse determinatum ad talem actum, & ideo non pendere ex applicatione voluntatis. Exemplum item esse potest in Angelo cognoscente se ipsum; nam quia ille actus natura sua est primus in illo ordine, est etiam quasi fundamentum omnium aliorum, imo etiam omnium actuum voluntatis Angelicæ, & ideo est ab intrinseco necessarius, & independens à voluntate Angeli, ut est communior opinio in 1. part. quæstione, 8. Ad eundem ergo modum comparatur visio Dei ad Beatos, seu ad gratiam perfecto modo operantem.

Vnde etiam potest vltimo declarari, quia lumen intellectuale naturaliter determinatur ad suum primum, & connaturale obiectum, & maxime proprium, & ideo quilibet Angelus naturaliter intuetur se, & Deus primariò, ac per se necessariò videt se ipsum, lumen autem gloriæ habet pro obiecto maximè connaturali, & primariò essentiam Dei, naturaliter ergo determinatur ad visionem eius, & in hoc assimilatur lumini diuino per essentiam, cuius est altissima participatio. Ex quibus expedita est ratio dubitandi, quia neque omnis actus intellectus pendet ab applicatione voluntatis, neque necesse est, ut Deus, eleuet intellectum ad hunc actum cum dependentia à voluntate, sed iuxta exigentiam, & naturam talis luminis, quod in hoc multum differt à lumine dei; quod est obscurum, & à pia affectione pendens.

## CAPVT XVIII.

*An visio Dei sit cognitio quidditativa, & intuitiva Dei, habeatque omnes conditiones perfectæ scientiæ.*

Ratio dubitandi esse potest, quia quidditativa cognitio rei simplicissimæ est comprehensiva eius, at visio Dei non potest esse comprehensiva illius, ut supra ostensum est, ergo nec quidditativa, cognitio esse potest. Maior declaratur, quia ut aliqua cognitio quidditativa sit, debet totam essentiam rei manifestare usque ad vltimam quasi differentiam, seu rationem constitutiuam eius, non potest autem amplius ad comprehensionem desiderari, maximè in Deo, qui nec causas habet, nec proprietates à sua essentia distinctas, ut ostensum est.

Dicendum imprimis est, cognitionem illam esse euidentem, & claram, ac certam, ac proinde perfectam scientiam Dei. Conclusio est certa, nam

7.

8.

1.  
Ratio dubitandi.

2.  
Prima conclusio.

1. Cor. 13

Ioan. 3.

Psal. 16.

Rom. 8.

3.  
Dubium.4.  
Secunda  
cōfessio.  
D. Thom.  
Caiet.

visio illa opponitur, obscura, & ænigmatica cognitioni, & dicitur esse facie ad faciem, 1. Corint. 13. vbi etiam habetur illud: *Tunc cognoscam, sicut & cognitus sum.* & illud: *Cum venerit, quod perfectum est euacuabitur, quod ex parte est.* Vnde colligimus, visionem illam excludere obcuritatem fidei, ac proinde esse claram, & euidenter manifestationem Dei. Quod etiam satis declarauit Ioan. 1. epist. cap. 3. dicens: *Videbimus eum, sicuti est.* nam verbum, *videndi*, cum alijs circumstantijs claram cognitionē dicit. Item est hoc necessarium, vt cognitio illa satiet appetitum hominis fidelis quærentis Deum: hoc autē præstat illa cognitio, iuxta illud Psalm. 16. *Sauabor cum apparuerit gloria tua.* Et ideo etiam dicitur visio illa *excludere spem*, ad Rom. 8. Ratione denique declaratur; quia illa cognitio non nititur aliquo medio extrinseco, neque auctoritate dicentis, neque probabili ratione, ergo fundatur in ipsa euidencia rei visæ in se, vt præ se fert nomē ipsum visionis. Probatur consequentia, quia impossibile est, veritatem aliquam intelligibilem videri in se, & sine medio, nisi apertè, & clarè. Adde, cognitionem illam non solum esse euidenter, sed etiam euidentiore omni alia cognitione creata, etiam cognitione primorū principiorū, quod patet, tū ex perfectione principij, quia procedit à lumine perfectissimo, & altioris ordinis, tum ex parte obiecti, cuius veritas simplicissima est, in se maxima, clara, & vna. Vnde etiam fit, cognitionem illam esse certissimam, & summè infallibilem, quia omnis cognitio euidentis, est certa, & quo illa est euidetior alijs, eo est certior. Item ostendit veritatem summè necessariam, ergo generat assensum summe infallibilem.

Hic verò inquiri potest, an sit certior fide, sed de hoc latius in proprio loco, nunc breuiter dico quantum ad excludendam dubitationem ex parte obiecti, & periculum falsitatis esse illas cognitiones æquales, quia vtraque fundatur in diuina veritate, tamen quantum ad positiuam perfectionem visio illa potest dici certior, non solum ex parte subiecti, quod necessitat, & ab eo excludit omnem motum dubitationis, sed etiam, quia habet omnem perfectionem, quæ reperitur in fide, & aliquid amplius. Procedit enim ex lumine supernaturali, & perfectiori, & fundatur in prima veritate, non loquente, sed in se existente, & nani festante totam suam primam veritatem, & essendi necessitatem, in qua fundatur infallibilitas, & certitudo fidei. Et præterea superat illa visio in euidencia, & quodammodo comparatur ad fidem, sicut scientia subalternans ad subalternaram: ostendit enim originem, vnde fides habet certitudinem suam. Est ergo visio non solum euidetior, sed etiam certior.

Dico secundo, visionem illam esse quidditatiuam, & intuitiuam cognitionem Dei. Ita sentit D. Thom. 1. p. q. 12. artic. 12. & 13. & in 4. d. 49. q. 2. art. 3. & q. 8. de verit. art. 1. ad 8. & docet Caiet. d. q. 12. art. 1. in principio, vbi rectè declarat, quæ dicatur cognitio quidditatiua. Eam enim nihil aliud esse intelligimus, quam propriam rei cognitionē per essentiam, vel per propriā speciem eius, per quā de illa re cognoscuntur omnes proprietates essētiæ eius. Nihil enim amplius desiderari potest ad quidditatiuā cognitionem, hæc autē omnia habet illa visio respectu Dei, vt ratio dubitandi in principio facta probat, & latius in capitibus sequētibz declarabitur. Atque hinc etiā constat visionē illam

A esse cognitionem intuitiuam. Quin potius addo contra Scotum in 2. d. 3. q. 9. & in 4. d. 49. q. 1. non posse esse quidditatiuam cognitionem Dei, quin simul etiam sit intuitiua. Quod bene docuit Durand. q. 3. prologi, & Capreol. in 2. d. 3. q. 2. ad argumenta contra 4. conclusionem, & d. 23. q. 1. Ratio est, quia non potest cognosci quidditatiuè Deus, quin cognoscatur actu existere, quia de essentia eius est actu existere; cognitio autem intuitiua dicitur, qua videtur res vt existens, & sub omnibus conditionibus existentia.

Responderi autem potest, non satis esse ad cognitionem intuitiuam, quod cognoscatur res vt existens, nam de re absente possumus cognoscere euidenter eam existere, oportet ergo vt cognoscatur res vt præsens, posset autem aliquis per speciem cognoscere quidditatem Dei, & existentiam eius non tamen intueri illum vt præsentem. Sed hoc fieri non potest, quia licet per causam, vel effectum possit cognosci res vt existens, etiam si absens sit, & in se non videatur; tamen quod existentia rei euidenter cognoscatur in se ipsa absque alio modo cognito, intelligi non potest absque præsentia rei, maximè si talis cognitio sit propria ipsius rei prout in se est. Deinde inquiri, quid nomine *præsentia* intelligatur, si enim est indistantia localis, hæc & necessaria non est ad intuitiuam visionem, vt patet in visu corporeo, & intellectu Angelico, qui intueri potest res etiam si loco distans, & præterea hoc non habet locum in Deo, qui cum sit immensus videri non potest vt loco distans à vidente. Aut illa præsentia est obiectiua, & hæc deesse non potest respectu actus, quia fit per ipsam visionem; ergo non potest esse visio rei existentis in se ipsa, & prout in se est, quin illa res sit obiectiue præsens intellectui per ipsam visionem.

Dices, hanc præsentiam in hoc consistere, quod obiectum per se ipsum adsit potentia, & coniungatur illi ad efficiendam intuitionem sui. At hoc etiam reperitur in visione Dei, vt visum est. Et præterea falsum est, hoc per se requiri ad visionem intuitiuam vt sic, fieri enim potest per speciem obiecti, etiam si ipsum per se non sit intra ipsam potentiam, vt patet in visu corporeo, & cognitione intuitiua, quam vnus Angelus habet de alio, & ideo dixit D. Tho. quodlib. 7. q. 1. non ob stare cognitioni immediata, ac intuitiua, quod fiat per speciem. Et ratio clara est, quia cognitio non habet, quod sit intuitiua formaliter ex principio efficiendi, sed ex modo, quo terminatur immediatè ad obiectum in se, & prout in se existit, & hoc habere potest, siue fiat per speciem, siue alio modo: est ergo visio Dei quidditatiua, necessario etiam intuitiua.

Ratio dubitandi in principio posita post discursum sequentium capitulum tractanda est, est enim maxima difficultas huius materiae. Nunc breuiter requiritur, quam ad quidditatiuam cognitionem quid autem illud sit, paulatim explicabitur. Nunc superest expedire nonnulla breuia dubia, quæ de proprietatibus illius visionis interrogari possunt. Vnum est, an illa visio sit cognitio simplex, & incomplexa: Quod tractant Ochamus in 4. quæstione 13. Et ibi supplement. Gabriel, Sotus & alij distinct. 49. Dico tamen breuiter, esse simplicem cognitionem sine vlla comparatione, vel discursu. Est enim scientia altioris & diuini ordinis, vn-

Scotus

Capreol.  
Durand.5.  
Eugeni.

Refutatur.

6.  
Obiectio.  
Respon-  
sio.

D. Thom.

7.  
Ad ratio-  
nem du-  
bitandi.  
Primum  
dubium.

Resolutio.

Ocham.  
Gabriel.  
Sotus.

de sicut Deus sine compositione videt prædicationem in subiecto, & eorum unionem inter se, & effectum in causa, seu conclusionem in principiis, ita multo magis videt Beatus simplici intuitu omnia, quæ per eam scientiam cognoscit. Quod quidem maxime verum est de visione illa, quatenus ad Deum terminantur, nam, ut sic, etiam ex parte obiecti simplicissima est, quia in eo ostendit simplicissimam veritatem in qua nulla est compositio. Si vero terminatur ad creaturam, etiam, ut sic, est in se simplex, quia per unam simplicissimam & eminentissimam speciem ostendit omnia, ac denique est unus, & idem actus simplicissimus cum ipsa visione Dei. Eminentius tamen continet vim compositionis, & discursus. Neque in hoc est vlla difficultas, quia licet homini sit naturale per compositionem, & discursum cognoscere, tamen supernaturaliter eleuari potest ad altioremodum cognoscendi.

Secundo solet inquiri, an hæc cognitio sit apprehensiva, vel etiam iudicatiua. Quia non solemus ferre iudicium, nisi componendo, & unum alteri tribuendo. Vnde Bonauentura in 3. d. 14. art. 1. q. ult. videtur distinguere visionem à iudicio; formidat enim concedere, eum, qui videt Deum, iudicare de ipso Deo, sed solum de sua visione, quod sit conformis Deo. Sed neque ipse persistit in ea sententia, nec dubitari potest, quin illa visio sit perfectissimum iudicium, quia per illam perfecte cognoscit Beatus V. G. quod Deus sit, & quod sit perfectus, omnipotens, nihil aliud est per intellectum iudicare de aliqua re, quam cognoscere, quid illi rei conueniat, seu veritatem, quæ in illa reperitur. Item notitia iudicatiua non repugnat cum simplicitate, nos enim propter imperfectionem componimus ad iudicandum, Deus autem, & Angeli per simplices actus iudicant de quacunque veritate, siue in se simplex, siue composita sit, ergo idem facient Beati per illam visionem, quæ & est perfectior scientia, quam Angelica, & est eminentissima participatio diuinæ scientiæ. Vnde ad hoc iudicium non oportet intelligere reflexionem illam, & quasi comparationem visionis ad obiectum, sed satis est directa cognitio perfecta ipsius obiecti, de quo iudicat, quod, & quale sit.

Tertio queri solet, an illa visio sit directa tantum, vel etiam reflexa. Nam Ocham, supra, q. 13. art. 10. quem sequuntur Gabriel in 3. d. 24. Et supplem. eius in 4. d. 49. negant illam visionem esse reflexam, sed tantum directam, existimantes non posse has duas rationes eidem actui conuenire. Quia, ut notitia sit reflexa, existimant necessarium esse, ut sit etiam complexa. Vnde inferunt posse aliquem esse Beatum videndo Deum, qui omnino ignoret, se videre Deum, & se esse Beatum. Nam hæc cognitio includit actum reflexum, qui cum sit à visione distinctus, erit ab illa separabilis. Mihi autem imprimis falsum videtur, notitiam reflexam debere esse necessario per compositionem, quia nulla est ratio, vel fundamentum, propter quod talis necessitas asseratur. Item quia alias Angeli non possent reflexionem facere super suos actus, nisi componendo, quod est friuolum, nam si alias veritates possunt cognoscere simpliciter, cur non hanc, scilicet, scire se cognoscere? Denique diuina scientia eminentissime continet reflexionem & cognitionem sui cum summa simplicitate; Vnde valde probabile iudico illam visionem intimè, & per se ipsam esse reflexam, ita ut

non possit Beatus videre Deum, quin videat, se videre. Nulla est enim ratio, cur hoc repugnet eidem actui; nam sicut lux manifestando alia, se etiam manifestat, ita facile hoc intelligi potest in eodem actu intellectus, imo hoc maxime pertinet ad perfectam claritatem, & certitudinem eius. Adde, hoc etiam spectare ad perfectionem Beatitudinis, & per se esse maxime credibile de illa visione, quæ participatio diuinæ scientiæ est in supremo gradu, & ordine. Atque ita sentit Bonauentura 3. d. distinct. 15. artic. 1. quæstion. 3. ad vltimum.

Quarto interrogari solet, & an illa visio sit scientia practica, vel speculatiua, vel vtrumque simul. Sūt enim opiniones variæ. Prima affirmat, eam esse scientiā practicā, quia est regula voluntatis, quā mouet ad operandū, & dicitur, quid secundum rectam rationem agendum sit. Sic Scotus in prologo, quæst. 4. vbi non loquitur in particulari de visione, sed de Theologia, & de quacunque cognitione creata Dei, imo idem probabile censet de increata scientia, quam Deus habet de se, de qua infra libro tertio dicemus.

Secunda opinio est, illam scientiam tantum esse speculatiuā, quia est de obiecto non operabili à nobis. Quæ attribuitur D. Thomæ. 1. 2. q. 3. art. 5. & sumitur etiā ex eodem 22. q. 181. art. 4. Citatur etiam Palud. in 4. d. 49. q. 3. art. 2. Ille tamē in Beatis ponit scientiam speculatiuam, & practicam, ut necessarium ad integrandam Beatitudinem, & fatetur visionem ipsam esse scientiam speculatiuam; dubium tamen relinquit, an practica sit ab illa distincta nec ne. Est ergo tertia opinio, quod simul sit practica, & speculatiua, sicuti D. Thomas docuit de Theologia 1. part. quæstione 1. artic. 4. Sic Caietan. 12. quæstione 3. artic. 5. Sot. 4. distinct. 49. quæstione 1. artic. 4. vbi Richardus artic. 1. quæstione 8. idem sentit. Differt tamen ab alijs, quia existimat illam visionem principaliter esse practicam, quam speculatiuā, quia principaliter ordinatur ad amorem. Alij è cōtrario dicunt principaliter esse speculatiuam, quia primum in illa est, quod sit quidditatiua cognitio naturæ diuinæ, & ut sic est speculatiua, hinc vero consequenter habet, quod sit affectiua, seu directiua, voluntatis, ex quo habet, quod practica sit.

Hæc disceptatio solum de modo loquendi esse solet, ideoque ita videtur breuiter expedienda. Considerari enim potest illa visio, vel ut est de Deo ipso, vel ut in illo, & per illum aliqua alia manifestare potest. Priori modo dico esse simpliciter, & omnino speculatiuam, quia est suprema contemplatio primæ veritatis, & est de re nullo modo operabili à vidente. Imo licet simul videatur Deus ut diligibilis ab ipso vidente, & ideo respectu amoris videatur esse de re operabili, & regulabili ab ipso. Nihilominus etiam sub illa ratione non cenfeo esse practicā, ut infra etiam de ipsa scientia Dei dicam. Quia neque est scientia practica per modum artis, seu scientiæ factiue, quia non docet, quomodo sit eliciendus amor, seu physicè faciendus, ut per se constat, nec practica per modum prudentiæ, quia ille amor necessarius est, vnde non regulatur per prudentiam, sed per suum obiectum, vnde illa visio non excitat amorem practico modo, sed per solam contemplationem obiecti applicando illud.

At vero prout illa visio iudicat de aliquibus actionibus extra Deū, potest esse practica. Primo per modum prudentiæ, quatenus per illā visionem

10.  
Quartum  
dubium.

Scotus.

11.  
Secunda  
opinio.  
D. Thom.  
Palud.

Tertia  
opinio.

D. Thom.

Caiet.  
Sotus.  
Richard.

12.  
Lis com-  
ponitur.

15.



iudicare potest Beatus de alijs rebus agendis, vel vitandis secundum diuinam rationem, seu voluntatem. Secundo per modum artis, quia illa visio conferre potest cognitionem, quæ de se sufficiat ad dirigendam artificiosam operationem. Neque enim est inconueniens, vt scientia altioris ordinis vtramque rationem complectatur, præsertim cum ex vi primarij obiecti speculatiua sit, practica vero solum circa secundarium obiectum. Ex quo intelligere licet, visionem illam, quatenus formaliter pertinet ad Beatitudinem essentialem, esse tantum speculatiuam, & non practicam, & hic est sensus Diui Thomæ 1.2. quæstione 3. artic. 5. Quia illa visio non est Beatitudo, nisi prout terminatur ad rem increatam, quia solum obiectum increatum est Beatitudo obiectiua essentialis, vt in 1.2. loco citato latius tractandum est.

## CAPVT XIX.

*Sitne Dei visio eiusdem speciei essentialis  
in omnibus Beatis, ita vt Deus  
vno tantum modo  
visibilis sit.*

1.

**H**Æc quæstio, ad declarandam amplius perfectionem illius visionis, hoc attributum inuisibilitatis Dei conferre potest. Supponimus autem visionem illam, & ratione obiecti excedere in perfectione essentiali omnes cognitiones aliarum rerum extra Deum, & ratione modi essentialiter differre ab omni cognitione Dei, qua non videtur Deus, prout est in se, eamque superare. Quæ duo, & per se nota sunt, & ex discursu capituli sunt notiora. Inquirimus ergo, an in illa visione sit essentialis diuersitas.

2.  
1. Opinio.

Primus dicendi modus esse potest, esse in illa visione specificam diuersitatem, ita vt omnis Beatus, qui perfectiorem habet Beatitudinem, habeat etiam visionem essentialiter perfectiorem. Primo quidem, quia vnus videns Deum, est essentialiter Beatior alio, sed essentia Beatitudinis est in visione, ergo oportet, vt is, qui Beatior est, habeat visionem essentialiter perfectiorem, alioqui non esset essentialiter Beatior, sed accidentaliter. Secundo possumus argumentari, quia visiones non eodem modo manifestant Deum, sed quædam ostendit ipsum cum habitudine ad plures creaturas, quam alia, quæ diuersitas non potest oriri nisi ex specifica distinctione, vt videtur, ergo. Probatum min. quia visio est imago quædam rei cognitæ, siue illa sit Deus, siue creatura, sed nõ videtur posse intelligi, quod duæ res omnino eiusdem speciei, & in se indiuisibiles in entitatibus suis, sint imagines rerum diuersarum, cum ratio imaginis sumatur ex ordine ad rem representatam, ergo. Nec refert, si dicatur, Deum representari primario, & creaturam, secundario, quia quicquid de hoc sit, nihilominus illa indiuisibilis entitas visionis immediate representat creaturam in se ipsa, etiam si illi hoc conueniat ratione alterius obiecti, & ideo dicatur secundario conuenire.

3.  
2. a. or.

Tertio saltem in intellectibus specie diuersis erit illa visio specie diuersa, id est, in Angelis erit vno alterius speciei, quam in hominibus, & similiter in Angelis inter se iuxta specificam di-

A

uersitatem eorum: vt opinatur Maior in 4. distinct. 49. quæst. 11. Et ratio eius est, quia à potentijs specie distinctis necesse est, prodire actus specie diuersos. Quam opinionem probabilem existimat Palud. ibi, quæst. 5. licet affirmare non audeat. Quod si inferas, consequenter dicendum esse, intellectum nobiliorem in specie, elicere visionem specificè perfectiorem, Maior cõcedit sequelam, & videtur loqui cõsequenter, quia si non obstat specificam diuersitatem intellectuum, posset inferior intellectus eleuari ad elicendam visionem essentialiter perfectiorem, ergo & ad elicendam æquè perfectam, atque adeo eiusdem speciei, ergo ex diuersitate specifica intellectuum non posset colligi diuersitas specifica visionum, quod est destruere ipsius sententiam. Loquitur ergo consequenter, & ita etiam docet, infimum Angelum habere visionem Dei essentialiter perfectiorem, quam animam Christi. Quod si vterius inferas, esse etiã magis Beatum talem Angelum: negat sequelam, quia ille excessus, inquit, in specifica perfectione potest compensari per plures gradus intensiõis, & claritatis in inferiori specie. Imo sunt, qui dicant, specificam visionum diuersitatem, seu inæqualitatem nihil referre ad diuersitatem Beatitudinis, quia licet visiones in ratione visionis differant specie, in ratione Beatitudinis erunt eiusdem speciei, quia quod beatificat, est Deus clarè visus, & hoc eiusdem rationis est in omnibus, etiam si entitates visionum inter se specie differant in genere entis. Atque eadem ratione sola inæqualitas in specie visionis non sufficiet facere magis Beatum, sed hoc aliunde sumendum erit ex parte obiecti visi.

C

D

E

Dicendum primo, de facto in omnibus Beatis visionem beatificam esse eiusdem speciei essentialis, atque adeo illam visionem esse actum cognitionis summè perfectum, qui esse potest in intellectu creato secundum legem ordinariam. Hæc est communis sententia Theologorum quam supponit D. Thomas 1. part. quæst. 12. Vbi generatim loquitur de intellectu creato, Angelico, & humano, & artic. 5. censet lumen gloriæ esse idem in omnibus, & artic. 6. addit, inæqualitatem visionis sumi ex maiori, vel minori intensiõne luminis. Expressius hoc docuit Durandus in 2. distinct. 23. quæst. 2. & in 3. distinct. 14. quæst. 1. & in 4. distinct. 49. quæstio 6. Marfil. in 3. quæst. 10. artic. 2. Sotus in 4. distinct. 49. quæst. 3. artic. 2. Et ratio Theologica est, quia homines dicuntur in Beatitudine futuri æquales Angelis, Matth. 22. Quod Patres, & expolitores intelligunt præcipuè dictum esse ratione visionis beatæ, erunt ergo in hac æquales, & non in gradu, vel claritate, vt infra videbimus; ergo in ratione saltem specifica, & essentiali. Quod bene cõfirmat Durand. quia gratia est eiusdem speciei in Angelis, & hominibus, & similiter charitas per se infusa, vt constat ex 1. part. quæst. 62. & ex materia de Gratia. Et ex Augustino libro de Correptione & Gratia, ca. 11. 12. & 22. de Ciuitate cap. 9. Anselmus libr. de casu Diab. ca. 1. & fere per totum librum.

Et adiungi potest ratio, quia gratia est participatio diuinæ naturæ altioris ordinis, vnde à solo Deo infunditur, & ad illam creatura intellectualis solum est in potentia obedientiali, non ergo est, vnde in gratia sanctificante reperitur diuersitas specifica, ergo neque in visione beatæ; nam illa visio natura sua est actus proportionatus

4.  
Prima Cõclusio.

D. Thom.

Durand.

Marfil.  
Sotus.

Mat. 22.

August.

5.  
Ratio.



taligratia, & vltimus finis, ac Beatitudo con-  
naturalis illi. Et hanc rationem attingit Diuus  
Thomas quaestione nona, de veritate, ab arti-  
culo primo ad decimum septimum, vbi conclu-  
dit, lumen gloriæ esse eiusdem Speciei in An-  
gelis, & hominibus.

6. Declaratur secundo hoc modo, quia de ho-  
minibus inter se nullus vnquam Theologo-  
rum dubitauit, quin visiones beatificæ in eis  
sint eiusdem speciei, quia omnes homines sunt  
eiusdem naturæ specificæ, ergo ordinatur ad fi-  
ninem, & Beatitudinē eiusdem speciei, & ita Scri-  
ptura sacra semper promittit omnibus idem præ-  
mium per eandem Beatitudinem, quod saltem  
necesse est intelligi de idemitate specifica, &  
essentiali Beatitudinis; ergo & visionis. Nam  
hic non est sermo de Beatitudine obiectiua, quæ  
non tantum est vna specie, sed vna numero secun-  
dum fidem. Loquimur ergo de beatitudine for-  
mali, quæ est ipsa visio Dei, quatenus attingit  
Deum, qui est Beatitudo obiectiua, ergo si visio  
est specie diuersa, forma beatificas, vt sic, erit spe-  
cie diuersa, ergo si in visione, vt visio est, datur di-  
uersitas specifica etiam in formali Beatitudine ne-  
cessario danda est, & qui habuerit perfectiorē vi-  
sionem in specie, erit sine dubio perfectiori modo  
Beatus essentialiter, præsertim si cætera sint pa-  
ria. Ergo è conuerso si tota humana natura de se  
ordinatur ad eandem Beatitudinem formalem  
essentialiter æqualem, necesse est, vt ordinetur  
ad visionem eiusdem rationis. Sicut quia eleuata  
est ad iustitiam, & sanctitatem eiusdem ordinis,  
& rationis, necesse est, vt in tota humana natura  
gratia formaliter iustificans sit eiusdem rationis,  
quamuis in ea esse possit latitudo & graduum in-  
æqualitas.

7. Rursus, si naturam Angelicam, vel inter se,  
vel cum humana comparemus, nulla est ratio  
figendi in illa diuersitatem specificam visio-  
nis, quia si aliqua esset maximè quia intellectus  
specie differunt in his naturis, sed hoc nullius  
momenti est, ergo. Probatur Minor primò, quia  
à principiis specie differentibus possunt inter-  
dum esse effectus, vel actiones eiusdem speciei,  
si non operentur, quatenus diuersa sunt, sed  
quatenus in aliqua ratione, conueniunt. Et hoc  
speciali ratione locum habet in his intellectibus  
respectu talis visionis, quia non concurrunt ad  
illam propria virtute naturali, sed prout eleuati,  
& quatenus per potentiam obedientialem capa-  
ces sunt illius visionis. Propter quam causam,  
(vt infra dicam) naturalis perfectio intellectus  
nihil confert ad maiorem, vel minorem perfe-  
ctionem illius visionis, ergo multo minus diuer-  
sitas specifica in natura facit diuersitatem specifi-  
cam in visione.

8. Tertio ostendi potest à posteriori, quia sequi-  
tur, quemlibet Angelum habere perfectiorem  
visionem essentialiter quolibet homine, & con-  
sequenter esse beatiorem, quod est erroneum, vt  
ait D. Thomas, prima parte, quaestione centesi-  
ma octaua, articulo octauo, & in secunda; distin-  
ctione nona, quaestione prima, articulo octauo  
& tertio, contra gentes, capite quinquagesimo  
tertio, & 57. Patet sequela quia maior excellen-  
tia specifica non potest satis compensari qua-  
cūque perfectione intensiua in inferiori specie.  
Licet enim in ordine ad effectum extrinsecum,  
vel utilitates humanas, interdum Multitudo, vel

A intensio in re, vel forma inferioris rationis cen-  
seatur æquivalere perfectiori formæ melioris in  
specie tamen in ordine ad proprium, & conna-  
turalem formæ affectum, nunquam accidentalis  
perfectio potest cum essentiali comparari. Sed  
visio illa formaliter & natura sua facit Beatum,  
& manifestat Deum clarè, prout in se est, er-  
go quæ fuerit essentialiter perfectior, conferet  
talem effectum perfectiorem simpliciter. Sicut  
intellectio naturalis Angelica eiusdem obiecti  
semper est perfectior intellectione naturali hu-  
mana, quantumuis supponatur hæc intentione  
illam superare.

B Vnde concludi potest philosophica ratio,  
quia nullum est principium diuersitatis specificæ  
in illa visione: nam visio illa (sicut & alij actus  
animæ) sumit speciem ab obiecto, & modo attingendi  
illud, sed obiectum specificans est omnino  
idem, scilicet Deus prout in se est qui eodem mo-  
do coniungitur per essentiam suam omnibus bea-  
tis, vt ab eis videatur, & eodem modo per se ip-  
sum immediatè terminat omnium visiones,  
ergo.

C Hinc dico secundo, probabile esse in illa visio-  
ne non posse esse specificā diuersitatem etiam de  
potentia absoluta, licet, hoc non sit certum. Pri-  
orem partem insinuat Caietanus 3. part. quaestio-  
10. artic. 4. vbi de lumine gloriæ loquitur, est au-  
tem eadem ratio. Nimirum quia nullum est,  
neque excogitari potest principium specificæ di-  
uersitatis in tali visione nam in obiecto & modo  
attingendi illud, est quædā participatio illius vi-  
sionis, quæ Deus se ipsum videt, perfectissimi or-  
dinis, qui à nobis potest intelligi. Dices, sicut vi-  
sio creata, & increata Dei essentialiter differunt à se  
ipsis, per entitates suas, ita fieri posse duas visio-  
nes creatas Dei, quæ specie differant, non ratione  
obiecti sed absolute per suas entitates. Respon-  
detur, non esse simile, quod adducitur, quia visio  
increata non habet specificationē ab obiecto, &  
differt plus quam genere, cum sit substantia, &  
actus purissimus.

D Deinde ille respondendi modus confirmat  
alteram partem assertionis, scilicet rem hanc  
esse incertam. Tum quia illa responsio non  
potest euidenter refutari, tum etiam quia for-  
tasse diuina virtus plus in hoc potest, quàm  
nos possumus intelligere. Præsertim cum hic  
non appareat euidenter implicatio contradic-  
tionis. Tamen si nobis loquendum est iuxta mo-  
dam, quo intelligimus specificari, & diuersifi-  
cari actus animæ, non inuenimus, vnde posset  
oriri in illa visione diuersitas essentialis, nam  
cum ex natura sua respiciat obiectum, sicut alij  
actus intelligendi, non videtur posse per entita-  
tem suā differre specificè, nisi in obiecto vel ha-  
bitudine ad illud intelligatur aliqua diuersitas:  
hæc autem nulla est in obiecto primario, obie-  
ctum autem secundarium non dat actui speciem  
vt dicemus, ergo

E Vnde ad primum argumentum de inæquali-  
tate Beatitudinis respondetur, esse æquiuoca-  
tionem in termino. Est enim inæqualitas in  
Beatitudine essentiali (vt capite sequēte dicemus)  
id est in forma qua essentialiter beatificamur, ipsa  
vero inæqualitas non erit essentialis, sed inten-  
siua, vel indiuidualis. Sicut in via est inæqualitas  
in gratia essentiali, non tamen est inæqualitas ef-  
fentialis. Ad secundum argumētum de repræsen-

9.  
Philoso-  
phica ra-  
tio.

10.  
Secunda  
cōclusio.

Caietan.

Obiectio.

Respon-  
sum.

11.

12.  
Ad argu-  
menta.

Ad 1.

tatione creaturarum in Deo responderetur, argumentum fore alicuius momenti, si representatio, & similitudo visionis esset per formalem conuenientiam, & unitatem cum re representata. At verò cum illa visio tantum representat intentionali modo, & extenditur ad creaturas ex vi primarij obiecti perfectius cogniti, à quo sumit speciem suam & ideo non sequitur inter illas visiones esse differentium specificam, sed gradualem, vel individualem, vt ex dicendis in sequentibus capitibus constabit.

Ad 3. Respondetur sententiam Maiori falsam esse, & fundamentum eius de naturali diuersitate specifica intellectuum parui momenti esse vt ostentum est. Quod etiam ait, quemlibet Angelum habere visionem Dei perfectiorem essentialiter quam sit visio animæ Christi, ab omni veritate, & pietate alienum est, vt in 1. tom. 2. par. disp. 26. diximus. Distinctio autem illa de visione in ratione visionis, vel Beatitudinis satisfacere non potest, tum quia Christi anima non solum excedit Angelos in visione, vt Beatitudo est, sed etiam, vt scientia est, tum etiam quia in ratione Beatitudinis non posset excessus ille essentialis per accidentales perfectiones compensari: tum denique quia distinctio illa imperrinens est, cum in tali Beatitudine essentialiter includatur ratio visionis. Est etiam valde absurdum dicere perfectionem Beatitudinis non attendi ex perfectione visionis, sed ex solo obiecto, uia obiectum non facit formaliter Beatum, sed vniu. Item quia vel est sermo de re, quæ est obiectum secundum se spectata. Et sic ex illo dogmate sequeretur, omnes Beatos esse æquales, vt Beati sunt: quod est contra fidem, vt capite sequenti ostendemus: vel est sermo de re illa vt visa, & sic ne cessario includit visionem nec potest in ea dari magis, & minus, nisi ratione visionis.

## C A P V T X X.

*An visio Dei aqualis perfectionis sit in omnibus videntibus ipsum.*

EX resolutione superioris capitis constat, visiones esse æquales in perfectione essentiali, ideoque consequenter videndum est, an hoc sufficiat, vt simpliciter æquales centantur. Fuit enim antiquus error affirmans æquales esse, cuius auctor fuit Iouinianus, qui dicebat, (teste Hieronymo libr. 2. contra illum) iustos non operari, vt mereantur amplius, sed ne perdant, quod acceperunt. Idem refert Hieronym. epist. 17. ad Damasum, tom. 7. significat Augustinus hæres. 82. Id. Thomas opusc. 19. capite 6. Hunc errorem secuti sunt Lutherus, & sequaces, vt referunt & impugnant Hostius in confess. capite 87. Vega libro 10. in Tridentinum per totum, Sotus. 2. de Nat. & Grat. capit. 20. & in 4. d. 49. q. 3. ar. 2. Et quod mirum est, Duran. dist. 49. quæstion. 2. dicit hanc sententiam esse probabilem, aliam vero huic oppositam dicit esse securiorem. Lutherani nunciantialiter erroribus, vt quod in nobis nulla sit vera iustitia, nec meritum, sed sola impetratio iustitiæ Christi, qui æquæ pro omnibus mortuus est; de quibus hic non est dicendum Fundamentum Iouiniani, vt refert Hieronymus, præcipue fuit sumptum ex

parabola Matthæi 20. vbi finito labore vnus diei idem denarius diurnus datur omnibus, qui in vinea laborauerant: in quo significatur æqualitas præmij, vt indicatur illis verbis *Pares nobis illos fecisti, qui portauimus pondus dies & æstus.*

Secunda sententia asserit, omnes homines. futuros esse inæquales omnino in Beatitudine sic Palud. in 4. distinct. 4. quæstione Et potest fundari primo in illo 1. Ad Corinth. 15. *Sicut stella differt & cæ.* Ipse vero solum fundatur in quadam proportionem inter Angelos, & homines. Nam teste Gregorio, inquit, homines erunt æquales Angelis in multitudine, & perfectione, sed omnes Angeli sunt inter se inæquales, ergo & omnes homines. Excipit tamen ab hac proportionem Christum, & Virginem, qui sine vlla comparatione perfectiores sunt omnibus Angelis. Aliter sumi posset proportio, nam est multorum Patrum sententia, homines assumi ad reparandas sedes Angelorum, sed si Angeli qui ceciderunt, stetissent omnes fuissent inæquales in gloria, ergo & homines, & cæ.

Dicendum primo, non omnes videntes Deum futuros esse æquales in perfectione visionis, seu Beatitudinis essentialis. Conclusio est de fide. Probatum primo ex Scriptura, in qua primum testimonium est illud Ioannis 14. *In domo Patris mei mansiones multe sunt:* quod Iouinianus exponebat de Ecclesia militante, & de variis ordinibus hierarchiæ eius, sed hoc euidenter impugnatur ex contextu; nam apertè Christus loquitur de gloria cælesti, ad quam tendebat, & de qua dixit, *Vado parare vobis locum.* Aliter responderi posset, Christum dicere esse multas mansiones, non vero inæquales. Tamen omnes sancti intelligunt dictas esse multas, propter varietatem earum. Optimè August. libr. de sancta Virgin. cap. 26. & tract. 67 in Ioan. Cyrilabi, lib. 9. cap. 31. Nazianzen. orat. 16. Cyprian. libr. de habitu Virginis, in fine, vbi notat, Christum dixisse, esse varias mansiones, vt nos excitet ad procurandas meliores; Idem lib. de Laude Martyrij: Amb. libr. de Bona morte cap. 12. Tertull. lib. contra gnosticos, cap. 6. & lib. de Monogami. cap. 10. Gregorius 35. Moral. capit. 14. alias 24. & lib. 4. dialog. capit. 26. Theodoret. libr. 3. in Cantic. Diuus Thom. opusc. 3. contra errores Græcorum capit. 9.

Secundum Testimonium est illud citatum ex 1. ad Corinth. 15. *Sicut stella differt ab stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum.* In quo constat, non comparare Apostolum corpora Beatorum ad alia corpora non humana: hoc enim comprehenderat iam illis verbis, *Alia cælestium gloria. alia terrestrium;* comparat ergo ipsa beata corpora inter se, & dicit fore inæqualia in perfectionibus gloriæ. Vnde etiam colligitur gloriam animæ futurā inæqualem, nam illa proportionatur huic, & ex illa nascitur. Sic intellexerunt hunc locum citati Patres, & expositores ibi præsertim Ambr. & Beda, Chrysost. Theodor. & alij Græci, & Hilarius Psal. 46. circa id, *Beatus quem elegisti & c.* Basil. lib. de resurrect. carn. cap. 52. August. lib. de sanct. Virgin. cap. 26. & optimè Bernard. in Apologe. ad Guilielmum, ferè à principio. Ac denique Hieronymus lib. 2. contra Iouin. vbi expendit etiam alia verba illius capitis; nam cum dixisset Paulus omnes fore in Christo viuificandos, subdit. *Vnusquisque in suo ordine* id est, in suo gradu, & perfectione: loquitur enim de ordine dignitatis, vt om-

Matth. 20

2.  
2. opinio  
Palud.

1. Cor. 35.

3.  
Prima conclusio.

Ioan. 14.

August.  
Cyrillus.  
Nazian.Ambros.  
Tertull.  
Gregor.Theodor.  
D. Thom.4.  
1. Cor. 35.Ambros.  
B. da.  
Corysost.  
Theod.  
Psal. 64.  
Basilus.  
Tertull.  
August.  
Bernard.  
H. vengm.13.  
Ad 3.1.  
Er orha  
reticorum

Hieron.

1. 3. 4. 5.  
D. Thom.  
H. vengm.C. 1. 2.  
Sotus.  
Durand

vt omnes exponunt. Et licet præcipuè constituat ordinem in generali inter Christum, & bonos, ac malos; tamen etiam indicat ordinem personarum. Nam Martyr resurget in ordine martyrum, Virgo in ordine virginum, vt ibi dicunt D. Thomas, & Anselm. qui etiam exponit *in suo ordine* in suorum meritorum dignitate.

Tertiò congeri possunt testimonia, in quibus pro ratione virtutis, & meriti promittitur præmium, vt est parabola de fructu trigésimo sexagesimo, & centésimo Matth. 13. & Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata. Si vis perfectus esse vade, &c. Et habebitis thesaurum in celis.* Vbi etiam est illud *in qua mensura mensi fueritis remetietur vobis.* Est etiam euidentius illud 1. Corinth. 13. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Et illud 2. ad Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet, & capit. 5. omnes nos manifestari oportet, &c.* Vnde formari potest duplex ratio, prima, quia Beatitudo datur hominibus vt corona & merces, seruatur ergo ratio iustitiæ distributiue in ea cōferenda. De quo legi possunt parabolæ Matth. 25. & Lucæ 19. Secunda ratio est, quia non omnes mali æquales erunt in pœna, vt clarè dicitur Apocalip. 18. ergo nec boni in præmio, quia non est Deus minus iustus in præmiando quam in puniendo, imo magis est prouus ad benefaciendum.

Tandem diffinica est hæc veritas in Concil. Florent. in Litter. vno, refertur etiā Concil. Telenſe sub Siricio Papæ; tamen in eo Concil. Telenſi, quod 1. tom. conciliorum habetur, nihil de hac causa tractatur. Ponitur autem ibi epistola quædam Concilij ad Siricium, in qua damnatur error Ioviniani, qui *dueros gradus abrogabat meritorum.* Sed illa epistola non fuit concilij Telenſis sed est Ambrosij cum alijs Episcopis suæ diocesis, estque 81. inter Ambrosij Epist. Et probabilius est illud Concilium Telenſe non fuisse Italicum, sed Africanum, & in illo non præfuisse Ambrosij sed Donatianum, vñ in præmio eius dicitur. Et non fuisse celebratum tempore Siricij, sed Zozimi vt dicit Baton. to. 5. Annual. anno 418. n. 31. Qui etiam ait, nihil in eo Concil. de rebus fidei actum esse, sed tantum ibi fuisse lectam Epistolam Siricij Papæ ad Episcopos Africæ. Quæ est 4. Siricij, & in eodem Concilio nunc legitur. Vnde epistola Ambrosij, quæ ibi subiungitur non est responsio ad 4. Epistolam Siricij, sed ad 2. ad Mediolanensem Ecclesiam scripta fuerat in qua epistola non fit mentio dicti erroris Ioviniani in particulari, sed generatim dicitur, eum in multis errasse.

Dicendum secundo: non est necesse, omnes homines esse inæquales in visione Dei. Veritas huius conclusionis euidentius patet in infantibus qui cum eodem genere remedij decedunt, illi enim secundum legem ordinariam decedunt æquales in gratia erunt, ergo æquales in visione. Huiusmodi sunt omnes circumcisi inter se, & Baptizati, & forte omnes Martyres innocentes. Nam Baptismus æqualem effectum habet in æquè disposito, nec potest afferri fundamentum probabile inæqualitatis; de adultis vero inter se nihil certum affirmari potest; tamen nullum est inconueniens, quod multi sint æquales. Paulus enim non dicit omnes stellas esse inæquales in claritate & probabile est multas esse æquales. Quod vero Palud. ait de animoda proportionem hominum, & An-

gelorum in habenda gloria in gradibus diuersis, & inæqualibus, & gratis dictum est, & de ipsis Angelis etiam incertum est, an inter se sint omnes in visione inæquales. Neque etiam existimo, homines assumi ad illam beatitudinem solum quasi per accidens occasione peccati Angelorum, sed per se primo ex primaria Dei intentione, & prædestinatione vt infra tractat. de Prædestinatione dicam.

### Parabola vineæ Matth. 20. exponitur.

Solum superest, vt de Parabola vineæ Matth. 20. à Christo proposita, pauca dicamus. Quia & Antiquorum Hæreticorum fundamentum fuit & noui hæretici ex illa colligunt, visionem beatam non dari vt mercedem iustitiæ, sed pro Dei voluntate omnib. equaliter dari per Christum. Omnes autem hæretici inde argumentantur quod omnibus in vinea laborantibus, datus est denarius diurnus. Variæ autem sunt Catholicorum expositiones, ad quas intelligendas oportet exponere sensum illorum verborum Christi, quæ habentur in fine capit. 19. Matthæi. *Erunt primi nouissimi, & nouissimi primi.* Quæ verba repetit in fine Parabolæ Matth. 20. Vnde licet colligere, hanc esse quasi conclusionem parabolæ ad quam probandam & declarandam parabola adducta est. Primo ergo quidam exponunt, primos vocari qui saluantur, nouissimos, qui damnantur. Ita vt sensus sit, multi, qui videntur electi, & multum in vinea Dei laborasse reprobis erunt, & multi, qui videntur reprobat, & parum, aut nihil boni habere salui fient. Hanc expositionem indicat Basil. in regulis breuior. in 255. Et potest suaderi ex verbis, quæ statim Christus adiungit in fine parabolæ, *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* Quibus verbis reddit rationem, cur nouissimi sint primi, scilicet, quia electi, & quomodo primi sint nouissimi, scilicet, quia non erant electi. Vnde Lucæ 13. nouissimi dicuntur, qui eiiciuntur à regno, primi autem, qui accumbunt in regno Dei.

Alij exponunt *primos, & nouissimos* dici in vocatione, & præmio, quia multi, qui sunt primi in vocatione, sunt nouissimi in præmio recipiendo, & è conuerso, qui sunt nouissimi in vocatione sunt primi in præmio. Quæ videtur simplicissima expositio, tum quia verba ipsa propriè hoc significant, tum etiam quia hoc ipsum exercetur in tota parabola, alij enim citius, alij tardius vocantur, postea, qui postremi vocati fuerant, primi accipiunt præmium, & ipse pater familias videtur hoc modo voces illas exposuisse, dicens procuratori suo. *Da illis mercedem, incipiens à nouissimis vsque ad primos.* vocat ergo nouissimos ultimo loco vocatos & facit illos primos in ordine recipiendi præmium. Deinde alij non ita sunt nouissimi, vt damnantur, nam illi etiam recipiunt præmium; & ita omnes Patres exponunt ibi fieri comparisonem inter eos, qui saluantur non inter reprobos & electos, vt mox videbimus; Nec alia verba, *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi,* contrarium suadent, quia non afferuntur à Christo tanquam æquivalentia prioribus, sed vt ab eis sumatur argumentum à quali fortiori: nam si multi sunt vocati, qui non soluantur, quid mirum, quod multi sint prius vocari qui non sint in præmio primi, etiam si aliquod consequantur.

Iuxta priorem ergo expositionem illorum

Matth. 13.  
& 19.

1. Cor. 13.

2. Cor. 9.

Matth. 25.  
Luc. 19.

Apo. 18.

6.  
Concil.  
Florent.  
Concil.  
Telenſe.

Baton.

7.  
Secunda  
conclusio

8.  
Vana ex-  
positiones.

Matth. 19.

Matth. 20.  
Prima.

Luc. 13.

9.  
Secunda  
expositio

verborum intentio Christi est, ostendere per illā Parabolam, negatiuū salutis non pēdere præcipuē ex labore & induitria humana, sed ex gratia, & electione diuina, & id ostendit, quia multi, qui videntur maximē laborare, etiam ex diuina vocatione, tandem damnantur, alij vero, qui nihil facere videntur, saluantur, vnde murmuratio operatorum, qui plus laborarunt, nō representat murmuratiōem saluandorum: hæc enim nulla erit: sed indicat indignationem reproborum, eo quod Deus nos eos elegerit, nec suam gratiam ita communicauerit: nec laborum ipsorum rationem habuerit. Et hoc indicat responsio Patris familias, *Amice non facio tibi iniuriam: An non licet mihi quod volo facere?* &c. vnde quod ait: *Tolle quod tuum est, & vade*, non intelligitur iuxta hanc sententiam de præmio vitæ æternæ, sed vel aliquo temporali præmio huius vitæ, vt exponit Basil. vel vt quidā exponunt, *Tolle quod tuum est*, id est, peccatum & præmium eius.

II.

Impugnatur prima expositio.

Hæc expositio in primis est cōtra communem sententiam Patrum, vt statim allegabo. Deinde à principio parabolæ vsque ad finem violentiam quandam infert verbis. Quomodo enim dixit Pater familias procuratori: *Voca operarios, & redde illis mercedem*, si non omnes fuerunt illa digni? vel quæ est illa merces: aut quomodo recte applicatur illud? *Volo huic nouissimo dare sicut & tibi*: si nullum præmium commune omnibus fuit. Denique solum potest accommodari Parabola per quandam generalem analogiam, seu proportionem, non vero sententias eius accommodando, vel fere nullam. Quod valde violentum est. Præterea enervatur hæc Parabola, vt ex ea colligi non possint, vel iustorum merita, vel retributio ex iustitia, quod plane est contra vim verborum eius, vt bene Maldonatus ponderat, & omnes qui de meritis iustorum hoc tempore scribunt.

12.

Iuxta aliam verò expositionem illorum verborum de nouissimis, & primis, intentio Christi in Parabola est, ostendere nō semper præmium gloriæ mensurari antiquitate vocationis, nec diuturnitate laboris, sed habere apud Deum aliam rationem altiore, fundatam quidem in voluntate sua, & dominio, salua tamen semper ratione iustitiæ in redditione præmij. Hæc expositio est consentanea Patribus omnibus, qui parabolam illam intelligunt de denatio mercedis vitæ æternæ, vt constat ex Gregorio homil. 16. in Ezechiel. & Nazianzeno oration. 40. Augustino supra & homil. 59. de Verbis Domini, Tertulliano libro de Monogamia. capit. 13. Hieronymo d. lib. 2. contra Iovin. & in Match. vbi etiā Anselmus & Chrysostomus cum Græcis. Ad hanc etiam Christi intentionem optimè accommodantur omnia verba parabolæ, & nihil est in ea difficultatis præter illam, quæ posita est de denario diurno, & de querimonia operatorum.

13.

Ad priorem autem respondent, Augustinus, Hieronymus, ac ferè alij Patres citati, & Gregorius 4. Moral. capit. 3. alias 43. quos explicant, & sequuntur D. Thomas 1. par. quæst. 12. artic. 6. & 1. 2. quæst. 5. artic. 3. & alij Theologi in d. 49. Respondent (inquam illum denarium esse diuinam essentiam, vt est beatitudo obiectiua sanctorum, in qua omnes sunt æquales, licet in visione ipsa, quæ est formalis Beatitudo, æquales non sint. Sed contra, quia vel in hac inæqualitate prælati sunt, qui prius vocati sunt, & plus laborauerunt;

Gregor. Nazian. August. Terent.

Greg. D. Thom.

A

& sic destruitur parabola, falso enim tales operatorij dixissent, *Patres illos nobis fecisti*, vel prælati sunt nouissimi etiam in formali præmio, & sic sequitur magis augeri difficultatem, quia non solum æquales, sed etiam excellentiores erūt in gloria, qui in meritis, & laboribus fuerunt inferiores, vnde non dicerent alij, *Patres illos nobis fecisti*, sed maiores.

B

Respondent aliqui, præmium gloriæ non solum explere merita, sed etiam dari vltra debitum, & in hoc excessu posse fieri æqualitatem pro Dei voluntate, vel dando maiorem excessum illi, qui minus meruit, vel dando omnibus æqualem superabundantiam, etiam si inæqualiter laborauerint. Sed hoc falsum omnino est, primo, quia non consonat scripturis dicentibus, *quod recipiet vnusquisque secundum suum laborem, & prout gessit*. Secundo, quia inde facile inferri potest error de æqualitate visionis in omnibus Beatis; nam licet habeant inæqualia merita, & vnusquisque in primis accipiat condignum præmium postea per voluntariam donationē Dei omnes possunt fieri æquales, & supposita illa doctrina, nulla ratione ostendi potest non ita fieri. Tertio quia est contra tenorem parabolæ. *voca operarios & da illis mercedem*, & ex hoc ipso orta est murmuratio. Dicendum ergo est, illam inæqualitatem omnino esse iuxta proportionem meritorum atque adeo nouissimos, si maius, vel æquale præmium receperunt cum primis, habuisse æqualia, vel maiora merita.

C

Dices ergo, operatorij illi, qui primo vocati sunt, nullam habuerunt murmurandi occasionem, quia ipsis condigna merces data est, & aliis non est data vltra condignum, item cur respondisset Pater familias: *Non licet mihi quod volo facere?* & non potius seruata esse cum omnibus æquitatem & iustam distributionem seu compensationem. Denique si præmium re vera inæquale est, cur tanquam æquale ibi proponitur, quia denarius nobis promissus non est Deus ipse secundum se, sed vt visus atque adeo proximè ipsa visio, quæ est tota merces, vt sæpe Augustinus dicit.

D

Ad primum respondeo, verum quidē esse operatorios illos non habuisse veram occasionem, vel rationem querimoniæ, tamen habuisse apparentem quod ad parabolam satis est; nec enim in diuino iudicio futura est murmuratio, vel querimonia inter eos, qui præmiū recipiunt, sed repræsentatur per modum querelæ ad explicandum mysterium diuinæ gratiæ, à cuius efficacia, & abundantia magis pender qualitas meritorum quam ex temporis diuturnitate, & humano labore. Et inde maximè oritur admiratio quedam, quia hæc ipsa gratia abundantius sæpe confertur his, qui nouissimè vocantur, & paruo tempore consumantur, & breui spatio explent tempora multa. Hæc ergo admiratio per illam murmuratiōem repræsentata est, & quia admiratio prouenit ex ignorantia ideo introducuntur illi primi operatorij tanquam ignorantes vim meriti aliorum, & illud ex solo tempore pensantes, atque adeo vt ex tali ignorantia murmurantes vnde recte Nazianzenus & Chrysost., supra dicunt nouissimos intelligi eos, qui in hac vita minus laborasse vidētur, quod vltimo vitæ tempore vocati sunt, cum tamen re vera non minus, quam alij meruerint.

E

Ad secundam interrogationem eleganter ibi Maldonatus respondet, Patrem familias ita respondisse, quia voluit personæ decorū seruare, & facti

14.

15. Obiectio.

16. Responsū.

17.

fui rationem vili operario non reddere illum dōcēs, pro ratione satis esse suam voluntatem, Addo, Christum inducere Patrem familias ita respondentem ad instructionem nostram. Respexit ergo ad radicem gratiæ, à qua prouenit, vt breuitem-pore aliquis habeat maiora merita, quia Deus sua voluntate præuenit maiori, & abundantiori gra-tia, quos vult. Potuisset ergo respondere Pater fa-milias iustitiam esse seruatiā, tamen quia repli-cari posset in gratiæ distributione seruatiā non esse, ideo radicitus omnes rationes querimonix euellit, & gratiam suam ac liberalem denomina-tionem commendat.

18. Ad 3. interrogationem respondetur, ad inten-tionem parabolæ solum spectasse ostendere in reddendo illo præmio non haberi rationem anti-quitatis vocationis, nec diuturnitatis temporis, quod eodem modo ostenditur, siue præmium de-tur maius, siue æquale, nam in hoc ipso videtur fieri inæqualitas, quod primis, & magis laboran-tibus non datur maius. Et ideo non curasse Chri-stum de distinctione præmiorum, sed generatim de mercede, vel denario loquutum esse. In eo etiā, quod nouissimè vocatis præcipitur primo loco dari præmium, declaratur inæqualitas per se in-tenta in parabola, reliqua accidentaria sunt, in quibus locum habet regula Chrysostomi in pa-rabolis non oportere singula verba ad aliquid si-gnificandum applicare.

19. Atque hæc, vt existimo, est vera expositio, & responsio ad Hæreticos, iuxta quam, non solum ex illa parabola non colligitur æqualitas Beatorum in visione Dei, sed potius colligi potest inæqua-litas fundata in gratia, quia proximè dandum est illud præmium, vt merces meritorem. Addendum verò occurrit, quoties Christus Dominus profert illam sententiam, *Erunt primi nouissimi, & nouissimi primi*, principaliter videri loqui de aduentu suo, & de vocatione hominum ad legem gratiæ, & ad vo-cationem, ac bona gratiæ, quæ in illa communi-cantur. Et hoc modo videtur vocare, *primos*, Iu-dæos, *nouissimos* autem gentiles, vel *primos* omnes, qui ante suum aduentum ad Ecclesiā vocati sunt, *nouissimos*, quos ipse vocabat & postea vocādi erāt. Quod videtur probari ex illo loco Lucæ 13. *Cum videritis Abraham, Isaac, & Iacob, & omnes Prophe-tas in regno Dei: vos autem expelli foras, Et venient ab Oriente & Occidente, & Aquilone, & austro, & accu-bent in regno Dei & ecce sunt nouissimi qui erant primi, & sunt primi qui erant nouissimi*. Vbi apertè loquitur Christus de Israëlitis ante vocatis, quos *primos* vo-cat & de vocandis ex vniuerso orbe ad Ecclesiam suam, quos vocat *nouissimos*. Deinde Matth. 19. & Marci 10. postquam Christus declarauit excel-lentiam vocationis ad perfectionem euangelicam & magnum præmium eius, dicens, *si vis perfectus es-se, vade, & vende omnia, quæ habes, &c.* Et infra, *vos qui secuti estis me in regeneratione cum sederit Filius ho-minis, sedebitis & vos, &c.* concludendo sermonem adiungit, *Multi autem erunt primi nouissimi, & nouissi-mi primi*. Significans; eos esse nouissimos, qui ab ipso vocantur, & futuros esse primos dignitate, & excellentia præmiorum, quia altiori vocatione, & gratia trahendi sunt, & præferendi illis, qui vi-debantur esse primi, quos proinde dicit nouissi-mos futuros.

20. Hoc ergo sensu vocat Christus primos, & no-uissimos, licet non semper eodem modo de eorum permutatione loquatur. Nam Lucæ 13. aperte si-

A gnificat tam magnam futuram esse inter eos per-mutationem, vt primi non solum inferiores fiant, sed etiam expellantur à regno (quod non de om-nibus dictum est, sed pro maiori parte, vel fortas-se pro omnibus illis, qui etiam post aduentum suū sequi volunt antiquā vocatiōem, & institutio-nem, vt sunt perfidi Iudei) Nouissimos autē di-cit esse secluros, cum Abraham, Isaac & Iacob in regno calorum; quod etiam regulariter intelligendum est, & sub conditione, si cooperentur vocationi. At vero apud Matth. solum fit comparatio inter iu-stos, & inter vocationem ipsam quasi ex genere suo. Nouissimi enim licet tardius videantur vocari ad eadem, vel excellentiora bona vocantur, & ad hoc declarandum subiungit Christus statim di-ctam parabolam. Quæ subinde potest rectè intel-ligi de vocatione ad diuersa bona gratiæ in hac vi-ta vt Iansenius sentit. Tamen quia hæc differe-tia in donis gratiæ est principaliter ex gratia, & non ex meritis, & Christus apertè loquitur in parabola, de mercede eiusque retributione, ne cogamur hæc improprie interpretari; rectè dicimus, intentionē quidem Christi Domini fuisse peculiarem gratiā suæ vocationis & legis commēdare; eā vero expli-cuisse in ordine ad præmium, quia potens est fa-cere, vt breuissimo tempore, & labore aliquis cō-sequatur quod prius vix multo tempore, & labo-re obtinebatur, & ita reuoluimur in datam inter-pretationem communem quæ sine dubio solida est.

## CAPVT XXI.

### Vnde proximè oriatur inæqualitas vi-sionis in Beatis.

D Vo nobis explicanda supersunt. Vnum est, in quo posita sit hæc inæqualitas visionum, alterum est, quæ sit proxima ratio eius. Primum longiorem disputationem requirit: secundum au-tem breuiter expediri potest, & ideo in hoc capit. illud expediemus, postea de alio dicere aggredie-mur. Loquimur autem de ratione proxima, quam physicam etiam appellare possumus, nam remota, & moralis ratio est diuersitas meritorem, & re-motior est gratia, & vocatio Dei, & remotissima, & quasi primaria dici potest diuina prædestina-tio. Sed de his non est hic dicendi locus. Agnus ergo de causa propria, & physica, nam viliō ef-fectus quidam realis est, & inæqualitas eius in ipsa-met reali, ac physica perfectione, inter cedit, er-go oportet, vt causa illius inæqualitatis, ex causa proxima illius visionis oriatur, nā inæqualitas ef-fectus ex causæ inæqualitate oritur maximè ubi causa proxima non impeditur potest.

Hæc autem quæstio locum non habet in opi-nione eorum, qui dicunt, visionem non fieri effe-ctiue a vidente, sed à solo Deo infundi, nam tunc necessario dicendum est, inæqualitatem esse ex voluntate Dei volentis infundere vni maiorem visionem quam alteri, vel sine alia dispositione proxima præter merita præcedentia, vt sentit Du-rand. in 4. Dist. 49. q. 2. Vel ad summum disponen-do potentiam per intentius lumen, vt dixerunt Nominales. Et eadē ratione non habet locū quæ-stio in opinione Soti, & aliorū, qui dixerūt totam actiuitatē esse à lumine, nā tunc etiam necesse est ab eodem esse inæqualitatem, sicut responderet toto

2.  
Prima sē-tentia.



vtens exemplo aque calide, quod non est ad rem, vt supra dixi. Hæ verò opiniones nituntur falsis fundamentis, vt supra ostensum est. Nos ergo supponimus intellectum, & lumen, & obiectum effectiue cōcurrere ad illam visionē. Et ideo inquirimus ex quo illorum oriatur, vt vna visio sit perfectior alia, an ex omnibus illis, vel ex quolibet illorum vel ex altero tantum. Et quoniā certū est inæqualitatē luminis posse ad hoc sufficere, si ex parte intellectū sit æqualitas, quia species vel obiectū ratione speciei accommodatur potētia, vt dicemus, ideo tota quæstio ad hoc fere reducitur, an inæqualitas intellectuum in naturali perfectione conferat aliquid ad visionis inæqualitatem, cæteris paribus.

Prima ergo sententia est, perfectiorem visionem posse interdum prouenire ex inæquali intellectu, etiam si in lumine gloriæ sit inæqualitas. Ita sentit Scot. 3. dist. 12. quæst. 3. & in 4. dist. 50. quæst. 6. Richard. dist. 49. artic. 2. quæst. 8. Mai. quæst. 10. Durand. in 3. dist. 14. quæst. 1. & Palud. ibi, supplem. Gabr. in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. Caiet. 3. quæst. 10. artic. 4. qui in eandem sententiam adducit D. Thom. ibi. ad 2. Fundamentum est, quia vtrumque principium habet actiuitatem circa visionem, ergo ex quocunque crescat actiuitas crescat effectus, sed posita maiori perfectiue in quocunque principio erit magis actiuum, ergo satis est illud, vt crescat effectus. Confirmatur primo, quia quando totalis causa coalescit ex multis partialibus aucta quacunque illarum, ex causa totalis maior, vnde potest efficere maiorem effectū, sed ita se habent illa principia in præsentī. Neque obstat etiam si intellectus dicatur esse causa instrumentaria, quia etiam solet crescere effectus ex perfectione instrumenti, vt artifex instrumento melius apto melius operatur, & idem oculus cum meliore specie melius videt. Confirmatur secundo, quia in via melior intellectus cum æquali auxilio, seu lumine fidei melius operatur, etiam si actus fidei supernaturalis sit, ergo similiter in patria.

Nihilominus assero proximam causam, & radicem inæqualitatis in visione positam esse in lumine gloriæ. Itaque qui habuerit perfectius lumen, perfectius videbit, etiam si habeat intellectum minus perfectum. Ita D. Thom. 1. p. quæst. 12. artic. 6. in corpore & ad 3. vbi ait. *Attendendam esse diuersam visionem secundum diuersam facultatem intellectus, non naturalem, sed gloriosam.* Idem tenet Ferrar. 3. contra gentes, cap. 55. & 58. Sot. in 4. distinct. 49. quæst. 3. artic. 2. Medina 1. 2. quæst. 3. artic. 2. Et recentiores Thomistæ. Item Henr. quodlibet. 12. quæst. 6. qui addit, quod licet perfectior intellectus non iuuat ad perfectius videndum, iuuat tamen *expeditius*. Quo Verbo nescio quid significet, quia non potest dici actio fieri expeditius, nisi quia sit velocius, vel quia sit minori resistentia & difficultate, neutrum autem habet locum in visione, quia & à quocunque intellectu etiam imperfecto sit in instanti, & non habet contrarium, neque impedimentum in ea elicienda esse potest.

Hæc ergo limitatione omiſſa probatur assertio primo à posteriori ratione Theologica, quia qui habuerint æqualia merita habent æquale lumen gloriæ, & si in intellectu sint inæquales, ergo elicient æqualem visionē, alioqui existentibus æqualibus meritis esset inæqualis visio, quod est absurdum.

**A** dum, ergo melior intellectus cum æquali lumine non videt melius. Respondent aliqui non esse inconueniens, vt qui habet æqualia merita perfectius videat ex perfectione, & actiuitate sibi connaturali, quia gratia non destruit naturam, sed perficit, si ergo natura cooperetur gratiæ, nil impedit quominus ex hac parte aliquam maiorem perfectionem habeat in ipsa visione, vltra illam, quæ debetur ex meritis. Sed hæc responsio ex parum consona principiis fidei, quia visio beatificatur, vt merces filiorum Dei, & ideo fieri non potest, vt aliquis absque pluribus meritis, & maiori gratia, perfectius videat. Item quia nihil perfectionis potest esse in illa visione quod non oriatur ex diuina gratia iuxta id, *Gratia Dei vita æterna.*

**B** Secundo responderi potest, illos, qui sunt inæquales in perfectione naturæ æquales in meritis habere æquale lumen, tamen ne inæqualiter videant, Deum continere concursum suum & non relinquere intellectum, vt cum illo lumine quantum potest operetur, sed quantum est meritis proportionatum, sed hæc est fuga contra rationem, quia hoc ipso, quod causa secunda habet principium sufficiens ad aliquam operationem, vel ad tantam perfectionem eius, est illi debitus concursus ad talem operationem, etiam si nulla merita intercedant, præsertim si homo non demeruit priuari illo concursu, quod de Beatis dici non potest. Item, quia illud esset perpetuum miraculum. Item, quia ex parte Dei est incredibile fieri, vt Beatus non amet ipsum, quantum potest, ergo idem est de visione.

**C** Tertio negari posset in eo casu dari æqualia lumina habentibus æqualia merita, sed dari in ea proportionem, quæ sufficiat, vt habeant æquales visiones, lumen vero datur vt principium, seu conditio necessaria ad visionem, & ideo non tantum luminis unicuique datur, quantum visionis meruit, sed quantum est illi necessarium ad eliciendam visionem proportionatam meritis. Hæc responsio habet minora incommoda, videtur tamen mihi parum consentanea Concilio Viennensi dicenti, per lumen gloriæ eleuari intellectum ad videndum, nam hinc rectè infertur ad melius videndum esse eleuandum per melius lumen præterea sequeretur habitum charitatis infundi minus perfectum ei, qui habet perfectiorem naturam cum meritis æqualibus, ne magis amet in actu secundo: Quia si perfectior intellectus cum æquali lumine perfectius videt, etiam perfectior voluntas cum æquali charitatis habitu perfectius amabit: illud autem consequens incredibile est, quia ex illo vltius sequitur etiam habitum gratiæ esse minus perfectum, & intensum in habente æqualia merita, si habeat perfectiorem naturā, nā gratia, & charitas seruant proportionem in perfectione, & reuertitur eadem ratio de lumine, nam hæc tria sibi respondent, sicut essentia animæ, intellectus, & voluntas. Tandem negari non potest, quin ipsum mer lumen sit magna perfectio animæ, nulla autem ratio ponitur, vt qui æqualiter meruit minorem decorem, ac perfectionem supernaturalem accipiat, solum quia maiori pollet ingenio, est ergo hæc ratio à posteriori satis efficax.

**E** Secunda vero, & physica ratio est, quia vt dixi, intellectus non concurret ad visionem virtute naturali, vt naturalis est, sed vt eleuatus

Enraatur

6. Aſſa euafio.

Relicetur.

7. 3. Respōſio.

Non admittitur.

8. Physica ratio.

3.

Richard.  
Ala or.  
Durand.  
Palud.  
Gabr.  
Caiet.  
D. Thom.

4.

Assertio.

D. Thom.

Ferrar.  
Sotus.  
Medin.  
Henr.

5.

Respōſiō.

per ipsummet lumen, ad hanc autem elevationem tam est aptus imperfectus intellectus, sicut perfectissimus, ergo perfectio, vel imperfectio naturæ neque addit, neque tollit facultatem videnti, nihil ergo conferre potest ad perfectiorem visionem, si cætera sunt paria. Concurrit itaque intellectus ut instrumentum diuinæ gratiæ per potentiam actiuam obedientialem, hæc autem est, qualis in omnibus intellectibus, etiam si in perfectione naturæ sint inæquales, quia omnes sunt æquæ capaces diuinæ gratiæ, & æquæ eleuari possunt, vnde maior perfectio naturæ in hoc opere in instrumento materialiter tantum se habet, talis autem maior perfectio instrumenti nihil confert ad actionem.

9. Præterea etiam si dicatur intellectus concurrere cum lumine virtute suæ naturæ, nihilominus non est dicendum solam maiorem perfectionem intellectus sufficere ad meliorem visionem. Quia (iuxta illam opinionem sano modo intellectam) dicendum consequenter est, intellectum ex se non habere completam virtutem ad visionem, neque ad aliquem gradum eius in quo multum differt illa virtus intellectus (si illam habet) à virtute circa actus naturales, ad quod habet completam virtutem requisitam ex parte, potentiæ, & ideo potest illos elicere sine illo habitu elevatione. Ad visionem vero, & in vniuersum ad actus supernaturales, & ad minimum gradum eorum, non habet intellectus completam virtutem ex parte sua, nisi eleuetur per gratiā, sed ad summum habet inchoatam, ergo non potest secundum virtutem naturalem operari, nisi quatenus per facultatem supernaturalem completur: hæc autem facultas in præsentem est lumen ipsum, ergo.

10. Maiorem difficultatem habet hæc probatio in opinione eorum, qui dicunt, intellectum ex se habere totā actiuitatē naturalem, necessariā ex parte potentiæ ad illum actum videndi Deum: & lumen gloriæ non deferuire nisi ut speciem obiecti, quia actiuitas potentiæ multum confert ad perfectionem actus, cæteris paribus ex parte speciei intelligibilis. Nihilominus etiam in illa opinione dicunt, qui illam defendunt, visionem non posse excedere perfectionem luminis. Quia licet potentia ex se conferat totam vim necessariam ad intelligendum ex parte potentiæ, tota illa est incompleta respectu visionis, quia solum est ad visionem secundum rationem genericam. Vnde circa visionem, ut visio est, fatentur, non habere intellectum naturam virtutem, sed eleuari ut instrumentum per ipsamet speciem, quam lumen appellant. Ex quo inferunt, perfectiorem intellectum non posse sufficere ad meliorem visionem, ut visio est, & consequenter, nec ad meliorem intellectionem, ut intellectio est, quia non potest actus prodici perfectior secundum rationem genericam, nisi etiam fiat perfectior secundum specificam, at intellectus perfectior non potest hoc præstare circa visionem Dei, ergo nec illud prius.

11. Quæ ratio, & consequutio optima mihi videtur, & ad defendendam veram doctrinā de supernaturalitate illius actus magis accommodata. Tamē non videtur satis consequens ad priora principia. Tum quia si intellectus non habet innatam vim actum circa visionem, ut visio est, saltem hac ratione indigebit lumine distincto ab specie: quia species, ut sic, non dat hanc virtutem, sed solum determinationem ad tale obiectum, concurrendo ad illam effectiuē ex parte obiecti. Tum etiam,

A quia potentiæ cognoscitiuæ non habent virtutem naturalem ad suos actus tantum secundum rationem genericam, sed etiam secundum specificam, quia cum operantur, ita illos efficiunt, & tunc non accipiunt virtutem ab specie, quia propria actiuitate distincta ab influxu speciei attingunt differentiam specificam actus, seu actum, secundum rationem specificam. Item quia actus, etiam ut talis est, intrinsecè postulat fieri à principio vitali. Et è cōuerso species vim habet influendi etiam in actum, secundum rationem genericam. Non est ergo virtus innata ad rationem genericam, & non specificam, sed est ad totum, non totaliter, sed incompleta quadam ratione. Vnde in præsentem si intellectus habet innatam virtutem ad visionem Dei prout intellectio est, cerè habebit etiam ut visio est. Maximè, quia etiam visio, ut visio, debet esse à principio vitali; ergo si de ratione principij vitalis est, ut operetur per virtutē innatam, id est, naturalem, & principalem, hoc modo concurrat intellectus ad visionem, vel si id non est de ratione principij vitalis, non erit necessarium, ut ad visionem concurrat illo modo, etiam ut intellectio est. Et re vera ita est, quia etiā ipsa ratio intellectionis in tali visione ad ordinem supernaturalem eleuata est, & ideo intellectus virtute naturali, ut naturalis est, nihil potest in illam visionem, etiam ut intellectio est, in re ipsa: effectio enim versatur circa rationes omnes reales, prout sunt in re, at in re ipsa etiam illa ratio supernaturalis est. Igitur vera ratio est supra posita, quod virtus intellectus ad totum illum actum incompleta est, quia est imperfecta, non solum comparata ad concursum obiecti, quod habet respectu cuiuscunq; intellectionis, sed etiam comparata ad virtutem intelligendi necessariam ex parte cognoscentis, completur autem per lumen, & ideo nunquam potest visio excedere perfectionem luminis.

C Ad argumenta alterius sententiæ, quidam distinguunt in actu visionis substantiam, & modum, & affirmantes, substantiam esse naturalem, & modum supernaturalem dicunt, intellectum sua virtute efficere substantiam actus, & sic actum fore perfectiorem à perfectiori intellectu, lumen autem efficere modum, & ideo modum semper commensurari lumine, & quia ex modo habet actus, quod sit visio, ideo in ratione visionis æqualitatem, vel inæqualitatem perfectionis mēsurari ex lumine. Sed hoc supra refutatum est, cum ostendimus illum actum esse supernaturalem quoad substantiam, & per se est intelligibilis illa responsio, nam si ibi sit actus aliquis perfectior in substantia à perfectiori intellectu, interrogo, cuius obiecti? quam speciem habeat? quia supponitur esse quasi subiectum modi, & ideo oportet, ut sit entitas in aliqua certa specie collocata. Quem etiam formalem effectum meliorem: habet illa visio in perfectiori intellectu ratione suæ substantiæ? nam cum sit forma aliquæ formalem effectum habere habet, & cum sit perfectior, etiam intellectus, aliquid melius percipiet per illum substantiam actus. Hoc autem inexplicabile est, quia totus ille actus non habet alium formalem effectum nisi videre Deum. Vnde etiam è contrario de illo modo interrogari potest, an sit vitalis? nam si est, debet ab ipso intellectu fieri, & redit difficultas, si vero non est vitalis, non constituet visionem, nec reddet videt. Est ergo ille modus differentia specifica, & connaturalis entitati illius

12.  
Ad argum.

Ad 1.

actus, & ideo tota supernaturali principio commenturatur. Ad rationem ergo in contrarium respondetur, negando subiectam propositionem: nam ex tota perfectione naturali intellectus, non crecit actiuitas principij proprii, & completi illius visionis, propter rationem iam dictam: quia actiuitas, quam confert intellectus temper est commenturata elevationi, non perfectioni suae, quia est secundum rationem obedientialis potestatis, vel secundum quod completur in ratione potestatis per lumen.

13.  
Ad 2.

Ad alteram confirmationem respondetur, principium illud de causis partialibus complentibus, causam totalem, tantum esse verum, quando principium parziale augetur secundum propriam rationem causae, vel saltem secundum aliquam virtutem completam in suo genere. Hic autem cum intellectus augetur in perfectione naturali, illud augmentum quasi materialiter se habet ad actiuitatem intellectus circa talem visionem, quia, vt dixi, tanta virtus actiua obedientialis est in inferiori intellectu, sicut in perfectione. Sicur capacitas obedientialis tanta est in vno, sicut in alio, neque augetur ex augmento naturalis perfectionis. Ita ergo in praesenti non augetur virtus causae, vt causa est. Vel (secundum alium dicendi modum) non augetur secundum completam actiuitatem necessariam ad visionem, & ideo inde non crecit effectus.

14.  
Ad exemplum.

Ad exemplum vero de instrumentis artis respondetur, ibi posse habere locum distinctionem de actione quoad substantiam, vel modum; est enim actione talis instrumenti aliquid, quod sit virtute propria instrumenti, scilicet motus localis, vel expulsio alterius corporis. Et haec substantia actionis, ad quam multum confert dispositio instrumenti, quia in ea se habet ad modum causae principalis, seu proprii principij, virtute innata operantis. Est autem ulterius in illa actione artificiosus modus, qui est ab arte principaliter, & ab instrumento instrumentaliter. Tamen hic modus & accommodatur saepe actioni subiectae, & ab illa pendet, & hinc prouenit, vt instrumentum deferuiens ad meliorem actionem, quoad substantiam eius, consequenter conferat ad melius artificium, etiam si ars sit aequalis, quia ineptum instrumentum impedit artem, quia impedit actionem subiectam directioni artis. At in praesenti simplicissima est actio, nihilque est in illa, quod ab intellectu fiat, vt proprio, ac principali principio operante quoad actionem, quae sit, licet in ea actione reperiatur ratio communis cum actionibus naturalibus, quae iungere non potest, quia illa non est in re distincta, nec per se fit, sed vt contracta ad talem speciem.

15.  
Ad aliud exemplum.

Ad aliud verò exemplum de oculo, & specie respondetur, id esse verum, quando vis actiua visus non adaequat actiuitatem speciei. Visus enim per se habet suam virtutem agendi completam in genere talis potentiae respicientis tales actus, & species etiam habet actiuitatem suam necessariam ex parte obiecti; interdum autem fieri potest vt visus impediatur, ne adaequaret vtatur tali specie secundum totam actiuitatem eius, v.g. ex defectu attentionis, & distractionis phantasiae; alius vero operetur secundum totam actiuitatem speciei. Nunquam autem fieri potest per aequalem speciem vnus visus melius videat quam alius, si vterque vtiatur specie secundum totam actiuitatem illius. In praesenti autem quilibet intellectus quantumcumque imperfectus influit secundum totam actiuitatem luminis, & ideo non po-

A

test inaequalitas visionis ex naturali perfectione intellectus oriri.

Ad secundam confirmationem negatur assumptum, loquendo de proprio actu fidei. Qui assensus supernaturalis, & certus, tantum est melior propter maius auxilium, vel perfectior est habitum, quia vero cognitio fidei in via applicatur naturali modo per species, apprehensiones, & discursus naturales, ex hac parte potest perfectio intellectus conferre ad concipiendam perfectiorem fidem.

16.

## CAPVT XXII.

*An videntes Diuinam essentiam necessario videant omnia attributa, quae in ea formaliter sunt, ita vt ex hac parte non possint visiones esse inaequales in obiecto.*

B

**V**isiones eiusdem obiecti, & speciei, duobus modis possunt intelligi inaequales, quasi accidentaliter; videlicet, formaliter, & obiectiue, id est, vel in suis entitatibus, quia vna intensior, vel clarior accidentaliter, seu individualiter, vel quia in ipso obiecto aliquid amplius vna repraesentat, quam alia. Prior inaequalitas est omnino necessaria, si supponantur visiones esse eiusdem obiecti, & speciei, vt in praesenti supponuntur, & alioqui etiam supponuntur esse inaequales. Quia vel illae visiones habent inaequalitatem in obiecto, vel non habent, si non habent, ergo necesse est, vt saltem in suis entitatibus illam habeant, si vero in obiecto illam habent, multo magis necesse est, vt in entitatibus suis aliquam habeant. Quia visio ex perfectione sua repraesentat obiectum, ergo si in obiecto aliquid amplius repraesentat, ex perfectione peculiari id habet, vnde etiam in se perfectior est, ceteris paribus. Itaque supponimus visiones beatificas esse inaequales formaliter. Primo in intentione, quae solet esse prima inaequalitas in qualitatibus eiusdem rationis, & sic etiam lumina gloriae inaequalia sunt, sicut in via sunt inaequales gratiae, & habitus infusi, secundo hinc habet vt, sint inaequales visiones in claritate representationis, quia lumen interius clarius etiam est. Difficultas ergo tota est de inaequalitate obiectiua; potest autem tractari & de possibili, & de facto, & de vtroque dicemus, dicendo per omnia, quae in Deo sunt siue formaliter, siue eminenter, siue necessario, siue liberè, siue absolutè, siue relatiue. Et paulatim hoc modo explicabimus effectum formalem illius visionis. Ac tandem reddemus rationem, cur illa visio Dei non sit comprehensio. In hoc ergo capite solum agimus de his, quae sunt in diuina essentia absolutè, ac necessario, quae solent dici attributa Dei, vt Deus est. Et licet res videatur ex supra dictis clara, nihilominus excogitati sunt varij modi opinandi.

C

D

E

Primus est, non solum de facto non videre Beatos, omnia haec attributa, sed neque etiam videri posse omnia simul ab intellectu creato. Quam sententiam videtur indicasse Ockham in 4. q. 13. quatenus dicit, solum Deum posse videre in se omnia praedicata, quae sibi conueniunt: alios autem Beatos non videre omnia, sed fortasse loquitur de praedicatis respectiuis ad creaturas in speciali, vt esse posse causam huius, & illius rei: non vero de proprijs praedicatis essentialibus. Praeterea fauet Richardus in 3. d. 14. art. 1. q. 4. ad ult. ait enim virtutem diuinam esse simplicem, & infinitam, &

1.  
Visiones eiusdem obiecti dupliciter sunt inaequales.

2.  
Primus modus dicendi.

Richard.

quatenus simplex est totam videri, quatenus vero est infinita, aliquid de illius profunditate latere omnem intellectum creatum. Atque idem significat Bonau. ibidem art. 1. q. 2. Ferrar. 3. contra Gentes, cap. 59. circa finem dicit, Beatos non videre distincte omnes diuinas perfectiones, quæ sunt infinitæ, licet videant simplicem essentiam omnes illas perfectiones continentem.

3. Potest autem probari hæc sententia, quia attributa sunt infinita, cum Deus sit infinite perfectus: ergo non possunt omnia simul, & distincte videri vna finita visione, quia videtur hoc superare omnes vires finitas. Vt patet vtendo vulgari argumento, nam ad videndum vnam ex his perfectionibus requiritur aliqua virtus, ergo ad videndas duas est necessaria maior virtus, eiusdem ordinis, ergo ad videndas simul omnes, & infinitas erit necessaria infinita virtus.

4. Secundus modus. Secundus modus dicendi est, omnia quidem attributa videri à quolibet vidente Deum, non tamen omnem modum vniuscuiusque attributi, non solum quod ex parte vidētis nō omnimodo videatur, hoc enim non faceret inæqualitatem ex parte obiecti, sed quod non omnem modum, quem in obiecto attributa habēt, videant omnes vidētes tali attributa. Hanc sententiā indicare videtur Ferrar. d. c. 56. dum ait, Beatos videre infinitatem Dei, sed nō totam. Quia non potest virtus creata intueri totam infinitatem intensiuā Dei, quia videtur ad hoc necessaria infinita attentio, & efficacia: & suadetur primo, quia ex hac penetratione infinitatis Dei sequeretur comprehensio eius; nam vt ait August. 12. de Ciuit. cap. 12. *Illud comprehenditur aliqua scientia, quod scientis apprehensione finitur*, qui autem videret totam infinitatem Dei, fineret illam, vt sic dicam, non quia illam finitam conspiceret, sed quia totam illam absque termino exhaustiret. Secundo, quia eum, qui sic videret Deum, nihil Dei lateret, quia videret totam Dei infinitatem; *illud autem comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat*, vt August. ait epist. 112. capit. 8. Tertio declaratur in attributo immensitatis, immensitas enim Dei est quidam modus præsentis diuinæ substantiæ, ratione cuius est quasi infinite diffusa, & præsens de se infinitis spacijs, quæ nos imaginamur, non quia illa aliquid sint, sed quia nos hac cogitatione vtimur ad explicandum hunc modum existendi diuinæ substantiæ. Iam igitur impossibile videtur intellectum creatum vno intuitu finito concipere clarè, & distinctè totam hanc immensitatem Dei, & prædictum modum existendi infinitum, propter rationes factas, quia & hoc esset comprehendere immensitatem, & quia ad talem intuitum videtur necessaria infinita vis, & attentio. Vnde Henric. in summā art. 75. q. 9. dixit, Deum sibi soli notum esse secundum rationem immensitatis, non autem creaturis etiam Beatis.

5. Quarto in attributo Omnipotentis, vel scientiæ, potest hoc explicari varijs modis, primò quia sub illo conceptu cōfuso omnipotentis comprehenditur potētia creandi, potētia trās substantiandi, & aliæ similes infinite, quæ in Deo formaliter sūt, & nō possunt omnes videri distincte à Beato, ergo. Præterea est simile argumentum de eminentia creaturarum, nam licet creaturæ sint in Deo eminentēter, tamen illa eminentia, in qua cōtinetur creatura, in Deo est formaliter, & est attributum eius, & tamen qui videt Deum non potest videre has omnes eminentias, quia non potest videre omnes

A creaturas. Denique potest fieri idem argumentum de ideis, quæ sunt in scientia Dei formaliter, & tamen non omnes videri possunt à vidente Deum.

Tertia opinio esse potest, Beatos de facto videre omnia hæc attributa propter perfectionem Beatitudinis, non tamen hoc esse necessarium ex vi visionis Dei, sed absolute posse videri essentiā sine attributis. Hæc opinio attribuitur Scoto; nam licet in terminis nūquam eam asseruerit, sequitur ex duobus principijs eius. Vnum est, hæc attributa distingui formaliter ab essentia, aliud est, hanc distinctionem formalem sufficere, vt vnum possit sine alio videri, vt patebit seq. capit. Hæc opinio iuari potest ex argumētis factis, præsertim vltimo.

B Quarta opinio, licet neget posse videri diuinam essentiam, quin videantur eius attributa, nihilominus supposita visione, per quā omnia videantur, ait per aliū actū posse videri vnum attributū sine alio. Hæc videtur fuisse opinio Capreol. in 1. d. 17. q. 2. ar. 4. ad 8. Durand. cōtra primā conclusionē, vbi docet, Beatū habere vnū verbū adæquatū, quo videt diuinam substantiā, & omnia eius attributa, & addit formare etiā Beatū verba, quæ inadæquata vocat, per quæ cōcipit vnū attributum sine alijs, eaq; ratione distinguit significatque per hæc verba nō minus clarè, ac perfectè videri singula attributa, quam per adæquatum verbum, seu visionem diuinæ substantiæ. A qua sententia non dissentit Ferrar. 1. contra Gentes cap. 53. nec Caiet. 1. par. q. 27. artic. 1. dub. 3. & multi Thomistæ admittunt hæc verba inadæquata, quamuis nec de adæquatis inter se consentiant, nec satis declarent, quomodo videantur attributa per illa inadæquata verba, nec rationem ponendi illa.

C Dicendum nihilominus est, omnes videntes Deum videre, & perspicere omnia attributa, & omnem essentialē perfectionem Dei formaliter in ipso existentem; neque aliter fieri posse, etiam de potentia absoluta, supposita clara Dei visione, prout in se est. Hæc est cōmunis sententia Theologorum D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. ad 2. vbi dicit, Beatos non comprehendere Deum, non quia non videant quicquid in eo est, sed quia non perfectè vident. Et in solutione ad 3. explicat, hanc perfectionem non esse considerandam ex parte obiecti, sed ex modo vidēdi, nam obiectum totum videtur, & omnis modus, qui in ipso est, scilicet, quod infinite existat, & infinite sit cognoscibilis, quamuis non infinite videatur. Sic Bonauent. in 3. d. 14. art. 1. q. 2. & 4. d. 49. art. 1. q. 6. Richard. art. 2. q. 8. Durand. q. 2. n. 28. Maior q. 2. cap. Caiet. Palud. & Sot. qui latius hoc disputat alij enim fere sine disputatione id supponunt. Item Hent. quodlib. 13. q. 1. Ratio est, quia illa visione videtur Deus, prout in se est, iuxta illud: *Tunc cognoscam sicut & cognitus sum*, videbitur ergo Deus in sua entitate, & natura, conceptu proprio, & vt ita dicam indiuiduali ipsius Dei; nam hoc est videre Deum, prout in se est, ergo necesse est videre in Deo totam illam perfectionem, quæ formaliter, & essentialiter includitur in esse Dei, vt Deus est, sen quæ nostro modo intelligendi constituit ipsum in esse Dei; huiusmodi autem est omnis perfectio simpliciter simplex in ipso formaliter existens, nam vt supra dicebamus, omnis perfectio huiusmodi essentialiter prædicatur de Deo. Quare, sicut impossibile est videre clarè, & intuitiue naturam hominis, vt humana est, non vidēdo essentialia prædicata eius

6. Tertius modus.

7. Quartus modus.

Capreol. Durand.

Ferrar.

8. Affectio.

Bonauent. Richard. Durand. Maior. Capreol. Caiet. Palud. Sotus. Henric.

vsque ad vltimam differentiam, aut videre indiuiduam naturam Petri, vt hæc est, non videndo propriam entitatem, & indiuiduam differentiam eius, ita est impossibile videre diuinitatem, vt diuinitas est, non videndo omnem hanc perfectionem essentialem eius, secundum modum indiuidualem & proprium eius. Quia diuinitas essentialiter est huiusmodi perfectio, & essentialiter est hæc entitas, & hoc indiuiduum. Imò tantum est hoc impossibile in diuinitate, quāto ipsa est simplicior, & in re ipsa omnis hæc perfectio omnino, & adæquate est eadem res simplicissima.

9. Vnde propter hanc causam omnia hæc attributa sunt de essentia obiecti nostræ Beatitudinis. Et propter eam intelligi non potest, quod alicui communicetur essentialiter diuina natura, quin communicentur omnia hæc attributa. Et ideo cum Pater communicat diuinitatem Filio, necessario communicat Omnipotentiam, & cætera omnia, vt infra suo loco videmus, neque aliud posset mente concipi. Sic igitur nec intelligi potest, quod videatur illa natura essentialiter, ac propriè, vt est in se, & quod non videatur in illa omnis hæc perfectio. Confirmatur tandem, quia vel viso Deo necesse est videre in illo aliquod attributum huiusmodi, vel nullum; hoc secundum non potest cogitari, quia si nullum attributum Dei videtur, nihil de Deo videtur. Quomodo ergo videretur Deus? Necesse est ergo primum dicere, non est autem maior ratio de vno, quā de alio, nam omnia æquè sunt de essentia Dei, & quolibet ablato non intelligitur essentia Dei constituta, prout in se est, sed solum secundum aliquem conceptum communem substantiæ, aut spiritus, vel aliquid huiusmodi, vel secundum conceptum negatiuum, & improprium, qui est valde alienus à visione facili.

10.  
Secunda  
assertio.

Durand.

Dico secundo. Non oportet, vt, qui videt Deū, videat diuina attributa per modum plurium, sed vt verè sunt vna simplex perfectio absoluta, formaliter continens omnes perfectiones, quas nos multis attributis significamus. Hæc conclusionem constituo, vt intelligatur, quanta sit certitudo primæ assertionis positæ, & vt commodius soluantur argumenta. Aduertendum est igitur ex Durando in 1. d. 25. q. 2. cum asseritur, hæc attributa Dei distinctè videri, varijs modis id posse intelligi. Primo vt distinctio opponatur vnitati, & teneat se ex parte actus cognoscendi, seu videndi, & hoc modo distinctè videre attributa, id est erit, quod distinctis actibus illa concipere, & hoc modo certum est non videri distinctè attributa diuina à Beato, imò nec posse sic videri visione propria rei, prout in se est. Quia huiusmodi visio est proportionata rei visæ, res autem in qua sunt omnia hæc attributa, est vna simplicissimè, ergo non potest illo modo distinctè videri. Quod etiam patet ex prima assertionem, nam si videtur diuina Omnipotentia, prout in se est, videtur diuina essentia illo eodem actu, quia includitur essentialiter in diuina omnipotentia, ergo necesse est, vt eodem illo actu videantur diuina attributa.

11.

Secundo potest cognitio distincta dici ex parte rei visæ ita tamen vt distinctio, etiam opponatur vnitati, & hoc modo cognoscere plura distinctè erit cognoscere illa vt distincta, & in hoc etiam sensu non videntur diuina attributa, distinctè. Et quidem si sit sermo de actuali distinctione, quæ sit à parte rei, hoc est certissimum, quia ex parte rei

A nulla est distinctio talis inter illa, ergo non possunt videri vt sic distincta, alias viderentur aliter quā sunt. Si vero sit sermo de distinctione rationis, intelligi quidè potest, quod videns Deum tam clare videat attributa Dei, & cum tot respectibus ad creaturas, vt videat illa, quatenus ratione distinguibilia per inferiorem intellectum abstractè illa concipientem, nam etiam Deus ipse comprehendens sua attributa hoc cognoscit, vt supra dictum est in fine lib. 1. ergo & inferior intellectus potest hoc videre per visionem beatam. Non est tamen necessarium, vt qui videt Deum cognoscat ita distinctè hæc attributa, quia nec comprehendit ipsa, nec necesse est, vt videat illa cum omni habitudine ad creaturas. Potest ergo simpliciter videre, nulla comparatione facta ad res creatas, per quam comparationem cognoscat attributa vt ratione distinguibilia ab intellectu illa abstractè cognoscente.

B Tertio possunt hæc attributa videri distinctè, ita vt distinctio opponatur vnitati, aut actus, aut obiecti, sed impropriè, & confusè cognitioni, ita vt illud dicatur distinctè cognosci, quod proprio conceptu, & non communi tantum cognoscitur. Et hoc modo dicimus attributa Dei videri distinctè, licet simplicissimè, quia videntur, prout in se sunt, in se autem tantum est vna simplicissima Dei perfectio essentialis & absoluta, quæ in se formaliter continet hæc omnia, quæ per modum plurimum nos concipimus, & significamus, ergo hoc modo videtur distinctè hæc attributa, & nullus alius modus distinctæ cognitionis est simpliciter necessarius.

C Dices: hæc attributa ex se distinguuntur, saltem fundamentaliter, seu virtualiter, ergo necesse est, vt hæc saltem distinctio in eis videatur. Respondetur, hæc in re nullam esse distinctionem, sed esse potius simplicissimam, ac eminentem vnitatem, quæ solum per denominationem extrinsecam vocatur distinctio virtualis, quatenus inferior intellectus potest illam per plures conceptus abstractiuos distinguere. Et ideo qui videt Deum, necessario videt illam eminentem vnitatem; non est tamen necesse vt comparet illam ad inferiorem intellectum, vel ad plures conceptus, quos de illa formare potest, & ideo non est necesse, vt videat illa sub ea denominatione, virtualis distinctionis.

D Atque hinc facile intelligitur, quā sit certum, Beatos videre nunc de facto in Verbo omnia hæc attributa. Quidam enim Moderni expositores D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. dicunt, si sit sermo de attributis, quæ in via cognoscuntur de Deo per vires naturales, vel supernaturales, fide esse omnia illa videri de facto in Verbo, si autem sit sermo de omnibus possibilibus, non esse certum, Beatos videre in Verbo omnia attributa, quæ de Deo cognosci possunt, aut videri. Quæ doctrina nec habet fundamentum, nec conuenienti distinctione vtitur. Quia si sermo sit de cognitione clara, & distincta modo explicato, non est minus certum, videri in Deo omnia attributa possibilis, quā ea, quæ nos de facto distinguimus in via, quia vtrūque necessario colligitur ex vno principio de fide & alio euidens, scilicet, quod videtur Deus, prout in se est, & quod hæc omnia attributa sunt vna simplicissima Dei perfectio, & essentia. Si verò sermo sit de cognitione distincta quouis alio modo explicato, non est, cur sit de fide Beatos videntem Deum videre ea attributa, quæ nos in via

12.

13.  
Obiectio.  
Responsio.

14.



distinguiamus, quam alia, si forte cogitari possunt, ut ratione distincta, quia non est magis reuelatum vnum, quam aliud, nec magis necessario requiritur ex principijs fidei. Præterea, quia, ut infra videbimus, non est de fide certum, Beatos per ipsam visionem beatam videre aliquos effectus creatos, ergo neque etiam potest esse certum videre attributa Dei, videndo simul, quomodo ratione distingui possint in ordine ad effectus, vel actiones varias ab intellectu abstractè concipiēte illa. Quia potius nec est de fide certum videre Beatum Omnipotentiam distinctè concipiēdo illam cum habitudine transcendentali ad creaturas possibiles, aut misericordiam cum habitudine ad miseriam subleuandam, aut iustitiam cum habitudine ad æquitatem faciendam, quia ad has cognitiones necesse est, ut illi termini, seu obiecta clare videantur eadem visione beata, quod tamen non est de fide reuelatum, sed solum quod videatur Deus, prout in se est. Est autem probabilius, Beatos videre distinctè has omnes rationes creaturarum, ut infra dicemus, atque ita etiam probabilius videre hæc omnia attributa, ut his proprijs habitudinibus. Quo se tu etiam est valde probabile, videre eodem modo omnia attributa, possibilia, quia fortasse non sunt plura, quam quæ à nobis cognoscuntur, si de proprijs attributis loquamur. Nam si sit sermo de omnibus prædicatis analogis, quæ de Deo per ordinem ad creaturam concipi possunt, apprehendendo varias convenientias inter Deum, & creaturas, facile intelligi potest dari processum in infinitum. in huiusmodi prædicatis, præsertim in ordine ad creaturas possibiles. Et forte hoc sensu locuti sunt, qui dixerūt, Beatum non videre omnia prædicata, quæ de Deo dici possunt.

Ex his facile est iudicium ferre de alijs opinionibus, quod breuiter faciemus ad earum fundamenta respondendo. Prima ergo opinio ut à nobis est, proposita omnino falsa, & improbabilis est, nec existimo ab auctoribus ibi citatis in eo sensu esse traditam, sed solum docuisse, Beatos non comprehendere hæc attributa. Ad fundamentum autem illius opinionis negatur, proprie attributa Dei esse infinita, quia prout in se sunt, tantum sunt una simplicissima perfectio; prout autem à nobis concipiuntur, & distinguuntur, sunt in numero finito. Secundo dicitur, etiam si concedamus, dari infinita attributa ratione distincta, aut distinguibilia, non esse necessariam infinitam visionem ad videnda omnia illa vno simplicissimo actu, prout in se vnum sunt. Nec argumentum factum est aliquis momenti, quia non requiritur maior virtus ad videndum vnum ex his attributis, quam ad videnda omnia; quia necesse est, ut visus essentia Dei, videantur omnia, & non possint aliter videri quam videndo essentiam, ad quam videndum non est necessaria virtus infinita, sed virtus altioris, ac diuini ordinis. Præsertim, quia non est necesse, ut qui videt hæc attributa, videat omnes effectus, vel conceptus, creatos, in ordine ad quos possunt ratione distingui, ut dictum est.

Secunda sententia planè falsa est, & improbabilis, & contra D. Thom. ab oīq; auctores citatos, & contra omnes in 4. d. 49. & 50. (vbi specialiter Scot. q. 5. dicentes, Beatos non esse inæquales in beatitudinis obiectiua, sed in formali. Ex dictis etiam eandem refutatur illa sententia, quia vel ille modus, quem vnus Beatus videt te vera est in

A Deo, vel non? si non est in Deo non pertinet ad visionem Dei, alias non videretur Deus, prout est, sed potius deciperetur, qui enim sic videret: ut ait Aug. lib. 83. q. 3. Si verò modus ille est in Deo, non magis potest non videri, visio Deo, quam vnum attributum sine alio. Imò difficilius, & impossibilius est, partiri vnum attributum (ut sic dicam) in visione clara, quam videre vnum sine alio. Unde intelligibile plane est, quod Ferrar. supra dicit, Beatos videre infinitatem Dei intentionem, quia vident, perfectionem Dei esse infinitam, non tamen cognoscere distinctè illam infinitatem: *Quia hoc, inquit, esset particulariter cognoscere omnes gradus perfectionis in ipsa coniunctos, qui vnum sunt secundum quod vnus ab alio formaliter distinguitur, quod est impossibile sine distinctione.* Hoc, inquam, intelligibile est, quia in diuina infinitate nulli sunt gradus propriè, ac formaliter distincti, sed est vna simplicissima perfectio summa, & infinita sine vlla distinctione quā in se licet per cōparationē ad creaturas dicatur cōtinere infinitos gradus perfectionis, qui in creaturis distingui possunt.

Deinde non rectè dicitur, Beatos videre infinitatem solum quoad, *an est*, non etiam quoad, *quid est*, nam vident clare, quid sit Deus, ut supra ostensum est, & tradit Diuus Thomas in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. ad 5. & q. 8. de verit. artic. 1. ad 8. & artic. 2. ad 4. Non potest autem videri, quid sit Deus, nisi etiam videatur, quid sit infinitas eius, quia hæc infinitas nihil aliud est, quam ipsamet positiua perfectio essentialis Dei, cuius excellentiam per negationem illam nos significamus. Quinimo cum infinitas Dei nihil aliud sit, nisi quantitas perfectionis essentialis ipsius Dei, intelligi non potest, hanc infinitatem in se, per se, ac siue vltio medio videri, quod sit, & non quid sit. Quia non potest videri hæc infinitas esse in Deo nisi videndo positiuè qualis, & quanta sit perfectio essentialis Dei, necesse est ergo videre essentialē rationem illius perfectionis prout in se est, & hoc ipsum est cognoscere illam quoad quid est. Dicendum est ergo, Beatos videre quidditatiue, & entitatiue infinitam Dei perfectionem; imò hoc per se primo pertinere ad eorum Beatitudinem, quia satari non possunt, nisi infinito bono, quatenus tale est; ut rectè Scot. in 3. d. 14. q. 1. ad 2. contra Ægydium, & alios. Idemque est de quodlibet alio attributo, nam quodlibet attributum totum videtur, visio Deo, alias non videretur Deus, quia tota sapientia Dei, est Deus, de alijs. Præsertim quod in simplicissimo attributo, nec est totum, nec pars, nec gradus, aut modus distinctus.

Ad primum ergo argumentum illius opinionis respondetur, ad huiusmodi visionem infinitatis Dei non esse necessariam virtutem infinitam, sed lumen alterius ordinis. Quia Beati licet infinitum videant, non tamen infinite, & eadem ratione non sequitur illam visionem esse comprehensiuam, quia comprehensio aliquid addit ultra quidditatiuam cognitionem, ut D. Thom. explicuit i. p. q. 12. art. 7. & infra latius dictum sumus.

Ad tertium similiter respondet Diuus Thomas q. 8. de verit. 2. ad 6. dicens, Beatum videre immensitatem Dei, sed non immensè, quia licet totum videat immensitatem, sed non totaliter. Idemque sentit Scot. 2. distinct. 22. quæst. 1. neque aliud voluit Henric. nisi immensitatem Dei à nullo, nisi ab ipso Deo comprehendi. Potest autem videri sine

Aug. 1.

Ferrar.

17.

D. Thom.

Tertia assertio.

18.

19. D. Thom.

Scotus. Henric.

comprehensione. Quod ita declarari potest. Nam licet Deus talem habeat existentiam, seu præsentiæ modum, vt ex vi illius, sine vlla sui mutatione, possit esse intus præsens in omnibus rebus, & corporibus. non solum quæ facta sunt, sed etiam quæ fieri possunt. Nihilominus illa Dei præsentiæ est in se prorsus indiuisibilis, & tota est in omnibus rebus, & tota in qualibet, & in quolibet puncto, quia in re ipsa nullo modo distinguitur à substantia Dei. Vnde fit, vt Beati videntes Deum, & realem præsentiæ, & existentiam eius, necessariò videant totam Dei immensitatem, etiam si fortasse illam non videant quasi infinitè diffusam, & sub hoc comparatiuo conceptu, scilicet, quatenus de se apta est, vt sit intimè præsens infinitis spatijs realibus, si fiant, absque sui mutatione. Quia vt in secunda conclusione dixi, non est necesse, vt videntes Deum distinctè cognoscant omnes huiusmodi habitudines, & veluti comparationes. Quod si hoc verum est, multum iuuare potest ad intelligendum, quomodo licet Beati videant Dei immensitatem, non tamen illam comprehendant: non est tamen illud certum, nam fortasse vident Beati substantiam Dei, & modum existendi eius cum infinita præsentiæ, quatenus nostro modo intelligendi est quasi extensa, & infinitè diffusa, nam ad hoc sufficere potest supernaturalis illa visio, ex hoc solum, quod est altioris ordinis, quamuis infinita non sit. Ad 4. de Omnipotentia dicendum est latius in sequentibus, solum enim probat videntem Deum non videre omnia, quæ sunt in Deo distinctissimè, & secundum omnes habitudines, quibus cognosci possunt. Quomodo autem intelligendum sit, pendet ex his, quæ dicenda sunt de cognitione creaturarum in Deo.

20. De tertia opinione nihil est, quod dicamus; nā fundamentū eius de formali distinctione attributorū satis in superioribus improbatū est; intellectū de actuali distinctione, quæ in re sit. Si autem quouis alio modo explicetur de distinctione fundamentali, virtuali, aut rationis ratiocinata non potest illa sola sufficere, vt vnum sine alio videatur, in his præsertim, quæ sunt adæquatè idē, & essentialiter mutuo se includunt, vt de attributis supra ostensum est.

21. Tandem in quarta opinione non satis intelligo, quid auctores eius induxerint ad fingenda illa verba inadæquata attributorum Dei, aut qualia esse intelligat: nam aut per illa cōcipiuntur tantū abstractiue hæc attributa, & hoc modo possibile est illa præcisè concipere, sed huiusmodi conceptus non essent proprii, sed connotatiui, aut negatiui, aut aliquid huiusmodi, qui & sine visione Dei haberi possunt, & ad illam impertinenter se habent. Non possunt enim illa verba inadæquata subintellecta talia esse, vt per ea non minus clarè videantur ipsa Dei attributa, quam per visionem adæquatam essentia Dei. Ergo loqui oportet de conceptu proprio, quo videtur vnumquodque attributum intuitiue, prout in se est. At in hoc sensu impossibile est tale verbum esse inadæquatum respectu essentia, quia, vt probatum est, visio attributo quolibet, necesse est videre essentiam, & omnia alia in eo essentialiter, & per omnimodam identitatem, & simplicitatem inclusa. Ac præterea impertinens est huiusmodi verba multiplicare, quia lumen gloriæ, & species, quæ illi correspondet ad videndum Deum, quæ non est alia, quàm ipsa essentia Dei, vnum actum adæquatum, &

A proprium habent circa tale obiectum, per quem perfectè videtur, quantum per tale lumen videti potest, ergo sine causa finguntur alij actus inadæquati circa idem obiectum immediatè, & in se, illos enim necesse esset, ab eodem lumine, & per eandem speciem intelligibilem fieri. Alioquin eadem ratione posset quis fingere, simul elicere Beatū plures visiones Dei suo lumini adæquatas. Igitur vnum attributum sine alio, nec per verbum adæquatum, nec per inadæquatum videtur aut videri potest; si prout in se est videatur.

### CAPVT XXIII.

*Vtrum necesse sit, Beatos videntes Diuinam essentiam videre simul tres personas; ac subinde etiam in hoc visiones omnes sint æquales.*

B **P**rima sententia est Scoti in 1. d. 1. q. 2. Qui de potentia absoluta affirmat, posse videri Deum essentialiter subsistentem in diuinitate, non vius relatiuis subsistentis, & consequenter affirmat, posse videri duas personas inter se relatas, vt Patrem, & Filium, non visā tertiam, ad quam per illas relationes duas non referuntur. Negat tamen posse videri vnam personam non viā alia, ad quam refertur, quia relatiua sunt simul cognitione: non autem explicat Scot. an è conuerso videri possint spiratio actiua, & processio non vius Paternitate, & Filiatione. Fundamenta illius sunt. C Primum quia relationes non sunt de essentiali ratione obiecti beatifici. Sed hoc fundamentum non refert ad præsentem questionem, quia esto verum allumat, nihilominus in ordine ad visionē, vt cognitio quædam est, possunt habere relationes necessitatem connexionem cum essentia. Atque eadem ratione non est necessarium fundamentum, quod Caiet. & alij Thomistæ in præsentī quæstione sumunt contra Scotum, scilicet, quia sola essentia visā sine relationibus non satiet appetitum hominis; tum quia hoc in rigore falsum est; nam essentia, seu hic Deus essentialiter subsistens, est summum bonum, & infinitum simpliciter, & eminenter continens omnia, etiam relationes. Tum etiam quia licet id esset verum, adhuc superaret locus præsentī quæstioni; an possit scilicet dari visio essentia, quæ non attingat relationes in se ipsis, siue illa visio satiet, aut beatificet, siue non.

D **S**ecundum fundamentum est, quia respectu visionis: essentia diuina est obiectum primum, relationes autem secundarium, quando vero actus habet duplex obiectum huiusmodi, potest manere circa primum, quamuis non attingat secundarium. Hoc etiam fundamentum non est efficax, quia si per obiectum secundarium intelligat illud, à quo non pender essentialiter actus, seu cum quo non habet necessariam connexionem, petit principium, dum assumit relationes pertinere ad obiectum secundarium. Si verò per secundarium obiectum intelligat id, quod per se, seu in se cognoscitur, sed, per aliud re, vel ratione distinctum; sic est falsa minor. Sæpe enim obiectum secundarium, hoc modo, est ita coniunctum cum primario, vt non possit vnum sine alio cognosci. Vt pater exemplo ab eodem concessō, nam quando cognoscitur relatio cum ordine ad terminum respectu talis cognitionis relatio est obiectum primum, & terminus secundarium, & tamen

1.  
Prima  
opinio  
Scoti.

Funda-  
mentum  
primum.

2.  
Funda-  
mentum  
Secundū.

non possunt illa duo obiecta in cognitione disiungi. Deniq; in illo fundamento supponit Scotus, posse fieri, vt eadem visione, qua nunc primarie attingitur essentia, & consequenter relationes, videatur essentia, & non relationes, quod est euidenter falsum, vt infra ostendam.

3.  
Tertium  
fundamē-  
tum.

Tertium fundamentum est, quia relationes, & essentia distinguuntur formaliter. Sed hoc etiam sumit falsum, si sit sermo de distinctione actuali, quæ in re existat, si autem sit sermo de qualibet alia, illatio non est formalis, vt patet ex his, quæ dixi de attributis. Vnde Thomistæ potissimum vim argumenti contra Scotum ponunt in identitate essentia, & relationum.

4.  
Quartum  
fundamē-  
tum.

Quartum fundamentum esse potest, quia ex hoc, quod videatur essentia sine relationibus, nulla sequitur implicatio contradictionis. etiam si inter essentiam, & relationes nō sit actualis distinctio in re. Probat, quia si aliqua est implicatio, maxime, quia si relatio, & essentia sunt omnino idem à parte rei, videre vnā sine alia esset videre, & non videre eandem rem, quia & videtur, nam hoc supponitur, & non videtur quia id, quod est idē cum ipsa non videtur. Quæ implicatio variis modis explicatur. Primum, quia impossibile est videre Petrum, non viso Petro, sed tam idem est Paternitas cū essentia, sicut Petrus secum. Secundum, non potest videri Paternitas, non visa Paternitate, ergo nec non visa essentia, quia tam idem est cū essentia, quā secum. Tertium, si in Deo esset vna persona, non posset videri diuina natura sine persona, sicut nunc etiam de facto constat ex dictis capite præcedenti, non posse videri diuinitatem sine substantia absoluta: sed tam idem est Deitas cum tribus personis, sicut tunc esset cum vna, ergo. Quartum, quia esse trinum est ita intrinsecum Deo, & de ratione eius, sicut est intrinsecum homini esserationale, sicut ergo implicat videri hominē, non viso rationali, ita videre Deum, non videndo trinum.

5.

At verò hæc argumenta, quæ sunt potissima in hac materia, non ostēdunt contradictionem, quia non obstante hac identitate inter relationem, & essentiam, Pater æternus communicat Filio suam essentiam, & non relationem suam. Propter quod probabile est, posse essentialem substantiā vniri hypostaticè naturæ creatæ, nō vnitis relationibus secundum se. Ex quo sic etiam conficio argumentum; nam essentia diuina potest vniri intellectui per modum speciei intelligibilis non vnitis relationibus, vt patet ex dicto exēplo, & quia in præsentī videtur esse maior ratio; nam hæc vnio per modum speciei, est ad efficiendum, efficiencia autem conuenit essentia independenter à relationibus, per se loquēdo, sed id, quod præcisè vnitur per modum speciei, potest etiam videri præcisè, cum ratio videndi sit species, ergo potest hoc fieri non obstante identitate.

6.

Et ratio adiungi potest, quia licet essentia, & relatio sint idem, nō tamen sunt adæquatè idem, quia non cum quocumque identificatur essentia, identificatur relatio, in quo deficiūt omnia argumenta, & exempla quæ adducuntur. Petrus enim est idem secum adæquatè, & similiter Paternitas secum, & si in Deo tantum esset vna persona, esset natura tam incommunicabilis, sicut persona, atq; ita essent adæquatè idem. Vnde etiam sit, vt non obstante identitate, quæ nunc est inter relationes, & essentiam, relationes nō sint de essentia diuinitatis, seu Dei vt sic, in quo est magnum discrimen

A inter illas & substantiā essentialem. Et idē non est simile de rationali, quod in argumēto quarto sumebatur; quin potius potest retorqueri argumentum, quia nō implicat contradictionē videre aliquā naturam quidditatiuè vidēdo ea, quæ sunt de essentia præcisè, & non videndo hæc, quæ sunt extra essentiam, sed relationes sunt extra essentia Dei. Vnde Pater communicat Filio totam essentiam Dei, non communicando relationem, nec dando illi, quod sit trinus. Sicut ergo identitas nō impedit, vt vnum sit de essentia, & non aliud, vel vnum communicatur, & non aliud, ita non obstat quod vnum videatur, & non aliud. Neque sequitur videri, & non videri, sicut non sequitur communicari, & non communicari.

B Tandem ex eo, quod illa visio sit intuitiua, & quod terminetur ad Deum, sicut est, non rectè inferri videtur, quod sicut Deus in se est trinus, ita necessario debet videri trinus, quia non est de ratione visionis intuitiua, vt videatur omnis modus, quem res habet à parte rei; nā dæmon intuitiue videt Christi humanitatem, non videt modum vnionis, quæ habet in Verbo; vnde non licet colligere; videt illam humanitatem, prout est in se, sed in se est vnita Verbo, ergo videt vnitatem. Cum enim dicitur res videri, prout in se est, dupliciter id potest intelligi primo vt videatur secundū omnem modum, quem in re habet, secundo, vt secundū id, quod videtur, ita sit, hoc est, vt existat à parte rei, sicut videtur, seu à contrario, vt per visionem ita repræsentetur clarè, sicut in re ipsa existit. Ad visionem ergo intuitiuam satis est, quod videatur res, prout in se est in hoc posteriori sensu, vt patet ex adducto exēplo, & quia nihil aliud videtur posse colligi ex ratione intuitionis. Arque hæc videtur esse tota vis, & probabilitas huius opinionis.

C Secunda opinio distinguit inter noticiam apprehensiuam, & iudicatiuam, & de apprehensiuā intuitiuā negat posse videri essentiam sine personis propter rationes suprā dictas inter referēdam Scoti opinionem. De iudicatiua verò dicit fieri posse, vt cognoscatur essentia sine personis, quia potest Beatus iudicare, Deum esse vnum non aduertendo, nec iudicando, quomodo generet, & Deus potest concurrere ad vnū, non concurrēdo ad aliud. Ita Sor. in 4. d. 49. q. 3. art. 3. cōclus. 2. nonnulli Thomistæ, licet non defendāt hanc opinionem, dicunt esse probabilē. At profecto, si Scotus intelligeret illa duo posse separari in ipsa visione beatifica improbabilis esset opinio, quia visio intrinsecè est iudicium de omnibus, quæ videntur, vt suprā ostēsum est, & Scotus ipse fatetur ibidem. Dicens, *per visionem beatam necessario fieri iudicium de personis simul cum essentia*. Ergo in assertione necesse est, vt loquatur de iudicio per aliā cognitionem extra essentiam: & sic vera est sententia. Tamen distinctio etiam est impertinens, quia hoc modo potest dari noticia apprehensiuā essentia solius, sine personis, vt statim ipse docet.

D Dicit ergo secunda opinio, necessariū omnino esse, vt visa essentia, videantur personæ omnes, eodem modo, quo videtur essentia. Hæc censetur opinio D. Thomæ 1. p. q. 12. art. 7. ad 2. & 3. quamuis ibi solū loquatur de facto, & absolute de Deo, quem dicit totum videri, si videtur. At 3. p. q. 3. art. 3. dicit, de eo, qui cognoscit Deum sicuti est, *non posse circumscribere aliquid à Deo*, & loquitur de abstractione essentia à personis quamuis pro-

7.

8.  
Secunda  
opinio.

Scotus.

9.

babile fit, ibi loqui de abstractione negatiua & in sensu conditionato, vt ibi latius dixi clarius 2. 2. q. 2. art. 8. ad 3. dicit, non posse videri essentiam sine personis. Vbi Caiet. latè disputat cōtra Scotum, eandem opinionem sequitur Gabr. in 1. d. 1. q. 5. vbi refert Nominales; item Henr. quodlib. 2. q. 7. & Quolib. 3. q. 1. reliqui Scholastici in 3. d. 14. & in 4. d. 49. potius supponunt, quam disputent hanc sententiam, quæ, vt opinor, vera est.

Dico ergo primo. De facto certum est omnes Beatos videre Deum trinum, & vnum, prout in se est. Hæc est certa conclusio de fide, sub his enim terminis traditur in Concil. Florent. in Lit. vniō. Et colligitur ex Scriptura, & Patribus, quos statim referam. Nunc sufficiat illud 1. ad Corint. 13. *Vidimus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quibus verbis intelligitur, visionem respondere fidei, & ea esse clarè videnda de Deo, quæ in hac vita creduntur. Sicut ergo credimus distinctè mysterium Trinitatis, ita videbimus, vnde est illud Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, et cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Jesum Christum iuxta probabilem expositionem aliquorum, vnde Nazianz. orat. 20. circa finem. Beatam inquit, Trinitatem purius, pleniusq; cernentes & c. & orat. 23. cum processionem personarum explicuisset, subdit. Quod si modum quæris quid his relicturus es quos solos mutuo se cognoscere, atque cognosci, Scriptura sacra testatur: aut his etiam qui postea diuinitus illi inuabuntur: fac prius opera eorum, ac tunc tatione cognoscēs, quantum hi mutuo a se ipsis cognoscuntur.* Idem Athanas. libro de æterna substantia Patris, & Filij contra Gregales Sabellij & orat. contra Arianos, & in expositione fidei.

Dico secundo: Visio intuitiua essentia diuinæ natura sua & seclulis miraculis, nec Varro etiā est visio personarum. Hanc conclusionē non negat Scot. sed eā potius supponit in dicta quæst. 2. §. quantum ad tertium. Potestque probari vulgari testimonio Ioan. 14. vbi Philippo petenti, *Quærenti nobis Patre, Respondit Christus. Tunc tēpore vobiscum sum, & non cognouistis me? Philippe qui videt me videt & Patrem meum. Non credis, quia ego in Patre & Pater in me est?* Quæ verba aliqui exponunt de visione corporali, qua videbatur Christus in humanitate sua, quæ per communicationem idiomatum erat visio Dei. Quæ expositio mihi probari non potest; nam licet de ea visione potuisset dicere Christus, *Qui videt me videt Deum*, non tamen propriè diceret, *Videt & Patrem*, quia ea, quæ per communicationem idiomatum tribuuntur Deo ratione humanitatis assumptæ non possunt vere de Patre prædicari, sicut esset falsa hæc locutio. Qui Christum interficit, interficit & Patrem.

Secunda expositio est, vt intelligatur de visione per fidem, quia qui credit in Christum, necesse est, vt credat in Patrem. Hanc significat Tertullianus libro contra Praxam cap. 13. vbi sic exponit: *Qui videt me, & verba & opera mea, & præcepta credi, necesse est, vt videndo me, ad est, diuinitatem meam per fidem, videat etiam & Patrem, quia Pater in me manens ipse facit opera.* A qua expositione non multum discrepant Cyrillus lib. 9. in Ioan. cap. 37. 38. & 39. Chrysost. homil. 73. in Ioan. Estq; probabilis expositio, sed per illam non excluditur sequens expositio, cum & verba, & ratio Christi propriissimè illi accommodentur, & contextus non repugnet.

Tertia ergo expositio est de clara visione intellectuali. Tamen inquit - totus illis verbis solū affirmari non posse vnā personam videri sine sua correlatiua, quod ipse non negat, sed animaduertere oportet ad rationem, quam Christus subdit, non enim fundat illam concomitantiam personarum respectu visionis in oppositione relatiua, sed in vnitae essentia, hoc enim significat illa verba: *Non credis, quia ego in Patre, & Pater in me est?* Ex quibus æqualitatem personarum simul cum earū distinctione colligunt. Athan. Chrysost. Cyrill. & Tertull. locis citatis, & alij, quos referam: ergo docuit Christus ex vnitae essentia necessario sequi, vt videantur personæ.

Sed aiunt quidam, ex dictis verbis, etiam de visione clara intellectis, solum colligi quod visā essentia videantur Pater, & Filius, vt sunt vnus Deus non vērò secundum proprietates. in quibus distinguuntur. Sed hæc expositio nō consonat verbis Christi, nec sanctorum interpretationi, qui ex hoc loco colligunt distinctionem personarum. Nam qui videret hunc Deum vt subsistentem in Deitate præcisè, & non videret proprietates relatiuas, vt sic, re vera nec Patre, nec Filium videret, nam qui non videt formā constituentem, neque constitutū videre potest; Christus autē loquitur de visione Patris, & Filij; Nam Philippus propriā personā Patris videre cupiebat. Sensus ergo verborum Christi est. *Qui videt me secundum diuinitatem meam videt & Patrem*, quia licet ipse sit à me distinctus, tamen ego in ipso, & ipse in me est, per naturæ identitatem.

Sed obijciatur, quia Philippus non petebat visionem diuinitatis, anō nihī aliud, quā de visione corporali cogitabat. sicut enim videbat Christū, ita Patrem videre cupiebat; Nam si visionem diuinitatis desideraret, potius diceret: *Oscede nobis te.* Tamē de Christi visione nō erat sollicitus, quia iam illum satis videbat, oculis scilicet corporeis, ergo eodem modo volebat videre Patre, vel quia de illo etiā corporaliter cogitabat, vel certè, quia in specie aliqua visibili illū cognoscere cupiebat, vel, ad summum, petebat dari sibi aliquam notiā Patris, quia quis esset non sciebat. Et hoc modo interpretantur Patres illā Philippi petitionē. Ergo nec Christus in sua responsione de visione beatifica tractat, sed de cognitione per doctrinā suam, & fidē: Nam ex doctrina & operibus eius cognoscere iam poterat Philippus ipsum esse Deum, & non alium quā Deum, Patrem suum vocare, quia est eiusdē naturæ cū ipso. Et hoc est quod Christus subdit. *Nō credis, quia ego in Patre, & Pater in me est.*

Ego admitto, & quidē verisimilius esse credo, Philippum non cogitasse de visione diuinitatis, atque beata sed solum desiderasse maiorem notiā de Patre: quia non intelligebat, quīnā esset ille Pater, de quo Christus loquebatur, vt Augustinus notat epistola 112. cap. 6. & aliis locis statim citandis: Nihilominus tamen negō, Christū non fuisse locutum de omni propria, & distincta cognitione Patris, & Filij, siue per fidē, siue per speciem vt attingit Maldonatus, qui hunc locum magna cum breuitate subtiliter, & vtiliter tractat. Solet enim Christus occasione arrepta ex rudi alterius interrogatione, magna fidei mysteria declarare. Atque ita locū illum exposuerunt communiter Patres. Chrysostom. Cyrillus locis citatis, & latius Hilarius 7. de Trinitate circa finem sic etiam Nazianzenus orat. 49. de fide, *Non in me ito*.

13.  
Tertia  
expositio.

Athan.  
Chrysostom.  
Cyrillus.  
Tertullian.

14.

15.

16.  
Enodatur  
obiectio.

Augustin.

Maldonat.

Chrysostom.  
Cyrillus.

Nazianz.

Aug. 8.

inquit, qui Filium videt, videt & Patrem quia unitae substantiae, & maiestate diuinitatis uniti sunt. Augustinus tractatu 70. in Ioan. ad Philippum inquit, Cur insparabilia separatim desideras nosse? & 1. de Trinitate capite 8. dicit quod Philippus nondum intellexerat, sicut dixit, *Ostende nobis Patrem, & sufficit nobis, ut potuisset dicere: ostende nobis te, & sufficit nobis, ut enim hoc intelligeret, responsum ei a Domino, est, Tanto tempore vobiscum sum, & cat.* Idem in enarratione Psalmi 84. circa illud. *ostende nobis Domine misericordiam tuam.* & in Psalmi 83. circa illud *Respice in me* ubi hunc locum tractans & illud Ioannis. 17. *Hac est vita aeterna & cat.* Concludit Patris, & Filij separari, non potest visio, ubi non separatur natura, & substantia. Idem epistola 112. capite 4. ubi dicit, Christum dixisse illa verba, propter unitatem Dei Patris, & filij, ac deniq; lib. Questionum noui Testamenti, quaestione 43. *Per id,* inquit, *quod unum in substantia sunt, qui unum videt, ambos videt.*

17.  
Ratione  
probat  
conclusio.

Secundo principaliter probatur ratione conclusio & imprimis contemnenda non sunt omnia, quae insinuata sunt referendo opinionem Scoti. Primo quidem quia negari non potest, quin natura visionis intuitiuae sit, ut per eam videatur res, quomodo est, & secundum conditiones existentiae, quas à parte rei habet, ut sit in creaturis considerata natura visionis intuitiuae & seclusis miraculis, sed illa visio Dei est perfecte intuitiua, & modus existendi diuinitatis est in tribus personis, ergo ex natura talis visionis non impeditur necesse est haec omnia videri: secundo etiā hoc persuadet ratio illa de identitate, nam per se est valde verisimile, ea quae in re non distinguuntur, neque ex natura rei, simul necessario videri quando videntur prout in se sunt. Potestque in hunc in modum vrgeri, nam qui concipit rem prout in se est, concipit illam secundum propriam rationem formalem, quam in re habet, ergo si in illa ratione formali essentia, & relatio sunt idē, necesse est ex natura rei, ut visa vna videatur alia.

18.

Tertio addi potest, quod essentia & relatio non solum sunt idem, sed ita sunt inter se connexae, ut essentia ex vi suae rationis essentialis petat terminari per relationes, ergo non potest videri essentia secundum omnia praedicata essentialia, quin simul videantur relationes. Explicatur consequentia quia vnum ex his praedicatis essentialibus est, quod illa essentia sit infinita, & ita fecunda, ut postulet communicari tribus, unde sicut non potest videri persona, quin videatur incommunicabilis, ita è contrario non potest videri illa natura, quin videatur communicabilis tribus personis, & in particulari his tribus, quia natura sua non est aliis communicabilis; illa autem communicabilitas est omnino actualis in tali natura: ergo cum visione talis naturae necessario est coniuncta visio trium personarum, quia illa communicabilitas non potest concipi sine suo termino.

19.  
Tertia  
conclusio.

Dico tertio, fieri non posse, etiam per potentiam Dei absolutam ut videatur clare, & intuitiue diuina essentia, non visis eodem modo diuinis relationibus. Ratio huius assertionis est non niter assignatur ex sola identitate inter essentiam, & relationes: quia impossibile est videre aliquid prout est in se, & non videre quidquid est idem cum illo. Quia si essentia diuina videtur prout est in se, ergo non aliter apparet in mente Beati quam sit in se, sed in se non distinguitur à personis, ergo

A necesse est ut videatur non distincta à personis; nam si cognosceretur, ut distincta, iam non proprio conceptu, nec prout in se est, cognosceretur. Sed hoc non videtur cogere, tum quia licet videretur essentia non visis personis, non videretur aliter quam sit, sed solum non videretur omni modo quo est, quod est longè diuersum. Tum etiam quia licet videretur essentia sine personis, non videretur ut distincta, quia aliud est videre praescindendo in mente; aliud distinguendo: qui ergo sic videret, non iudicaret essentiam & relationes esse distinctas, sed solum videret essentiam, & ibi listeret nihil de identitate, vel distinctione iudicando. Igitur licet ex identitate adequata optimum fiat argumentum; tamen supposito Trinitatis mysterio, & quod non obstante illa identitate essentia ut est in se datur Filio à Patre, non data relatione non videtur satis conuincens argumentum ex sola identitate quasi inadequata inter essentiam & relationem, nisi ex peculiari ratione visionis intuitiuae magis explicatur ratio.

B

Ad hoc ergo explicandum hoc vtor discursu, quia si videtur posset essentia sine relationibus; aut illud esset per eandem visionem, quam Beati nunc habent, faciente Deo, ut repraesentet essentiam, & non personas; vel per aliam visionem distinctam ab ea, quae nunc est. Neutrum autem dici potest, ut ostendam. Priorem itaque modum videtur insinuasse Scot. in secunda ratione sua. Sed apparet plane impossibile, quod illa visio sit quin formaliter faciat videre omnia, quae nunc repraesentat. Quia in illa nihil aliud est repraesentare, quam esse quandam formam & actum ultimum, qui formaliter facit rem cognoscere, prout in se est, ergo si illa visio ex natura sua habet conferre hunc effectum formalem, qui est repraesentare essentiam & personas, impossibile est quod illa visio maneat in intellectu, & informet illum, quin illi conferat hunc formalem effectum. Quia impossibile est impedire effectum formalem formae actu inhaerentis, & informantis, sicut in eadem visione impossibile esset manere in intellectu, & per illam nihil videre.

C

Dices; fieri posse, ut maneat illa visio, non in totum in se immutata, sed ex parte diminuta, & ideo manere posse repraesentando essentiam, & non personas, quia potest ab illa auferri id, quo repraesentabat personas, & relinqui id, quo repraesentabat essentiam. Sed hoc non rectè dicitur, quia illa visio per eandem entitatem omnino indiuisibiliter repraesentat essentiam, & personas ex natura sua, & ideo non potest vnū auferri manente alio, quia in ipso actu sunt omnino, & adequatè idem. Et hoc probant rationes factae in praecedenti conclusione. Et explicatur amplius, quia si in actu visionis aliud est, quo repraesentatur natura, & aliud quo repraesentatur relatio, ita ut illa duo sint separabilia à parte rei, & possit vnum manere, alio destructo, necesse est, ut in re distinguantur aliquo modo, ergo vel comparabuntur ad actum ut duo gradus intensiōis, vel ut duae entitates partiales, integrantes eundem actum per modum extensionis in ordine ad obiectam. (Hanc compositionem multi ponunt in actibus intellectus, & voluntatis) nec praeter hos modos hactenus excogitatum est aliud genus compositionis, vel additionis entitatiue in actibus vel habitibus.

D

E

Si ergo dicatur primum, sequitur visionem

20.  
Explicatur.

21.  
Obiectio.

Enumeratur.

22.



intuitiuam essentiae, & personarum ita esse à nobis concipiendum, quod visio remissa, verbi gratia, vt quatuor sufficiat ad videndam essentiam præcisè, non personas, addito verò vno gradu, vel duobus sufficiat etiam ad personas videndas, & ideo è contrario fieri posse, vt ablato illo gradu & remittendo visionem, possit manere visio essentiae sine visione personarum. Sed hic modus est falsus & impossibilis, quia si illa visio remissa usque ad illum gradum adhuc est intuitiua cognitio, & quidditatiua diuinæ essentiae, ergo illa vt sic, & absque ulteriori intensione habet ex natura sua repræsentare essentiam, & personas in tali claritatis gradu. Quia de illa præcedunt rationes omnes factæ in secunda conclusione, quæ non fundantur, nisi in ratione intuitiue cognitionis, quatenus talis est. Item ille gradus, quo addito dicuntur videri personæ, & quo ablato dicuntur non videri, necesse est, vt repræsentet relationes, & essentiam, quia essentia intimè includitur, & essentialiter in ipsis relationibus prout in se sunt, ergo non potest eas repræsentare, non repræsentando essentiam: ergo eadem ratione ceteri gradus in sua latitudine, & in suo claritatis gradu repræsentabunt omnia. Denique cum intentio solum cõferatur ad maiorem, vel minorem claritatem, & tota sit eiusdem rationis in ordine ad obiectum, solumque sit diuersitas inter gradus in ordine ad subiectum, quatenus vnus alium supponit, non potest intelligi, quod propter solam remissionem, vel intensiorem, idem actus manifestet, aut non manifestet personas. Atque hinc facile excludi potest alia pars de argumento, vel diminutione actus per modum extensionis. Primo, quia quælibet pars talis actus est intuitiua visio essentiae, & ideo natura sua repræsentat totum obiectum, prout est in se secundo quia infra ostendam huiusmodi compositionem ex partialibus entitatibus per modum extensionis non habere locum in visione beata.

23.

Quod si quis tandem eligat alteram partem, scilicet posse essentiam videri sine personis per visionem alterius rationis ab ea, qua nunc Deus videtur: in primis non potest hoc intelligi de visione alterius speciei; nam supra ostensum est non posse in illa visione esse specificam diuersitatem, vel saltem nos non habere, vnde illam sumamus, cum obiectum proprium & modus attingendi illud semper idem sit, & lumen gloriæ videatur esse in supremo gradu intellectus luminis creati, quod à nobis concipi potest. Deinde loquendo de diuersitate numerica, vix intelligitur solum illam sufficere ad constituendam tantam diuersitatem in actibus, vt vnus ex natura sua habeat repræsentare essentiam, cum relationibus: alius vero præscindendo ab illis. Sed præcipue urget hic illa ratio, quia illa visio cuiuscunque rationis, & rationis fingatur, est ex natura sua quidditatiua, & intuitiua cognitio essentiae, quia alias non esset visio, de qua agimus, ergo necesse est, vt ex natura sua habeat proprietates intrinsecus essentielles intuitiue cognitionis: ergo necesse est, vt ex natura sua repræsentet essentiam cum identitate, & intima coniunctione quam habet cum relationibus. Rationes enim adductæ in secunda cõclusione fundantur in natura intuitiue visionis vt sic, & ideo nihil refert, quod fingatur huius, vel illius rationis quasi materialis, dummodo illa formalè rationem retineat. Itaque summa totius rationis

est, quia non potest fieri visio clara, & intuitiua Dei quin natura sua repræsentet totum Deum trinum, & vnum, hoc autem quod natura sua habet, impediri non potest, si talis visio intellectu actuet, ergo nullo modo fieri potest, vt vnus sine alio videatur. Vnde non habet hic locum, quod dici solet Deum posse concurrere cum visione vt manifestet essentiam non amplius: nam illa manifestatio est in genere causæ formalis, vnde non indiget nouo cõcursu, nec diuidi, aut impediri potest.

Superest respondere ad difficultatem supra positam, cur diuinitas possit communicari realiter non communicata relatione, non possit autem videri non visa relatione. Aliqui respondent, ad primum non esse necessariam distinctionem actualem, in re, inter essentiam, & relationes: ad secundum autem esse necessariam. Sed hoc ipsum negat Scotus, illiusque rationem postulans. Ratio ergo, & differentia inter communicationem, & visionem assignari potest duplex: prima quia communicatio est proprietas realis ipsius naturæ, quæ in re ipsa cõuenit illi, ratione suæ infinitatis, ex qua habet, quod identificari possit omnibus relationibus, quæ cum ipsa non habent oppositionem quamuis inter se illam habeant. Vnde etiam habet, quod possit in re omnino identificari cum aliqua relatione, licet non adæquatè conuertatur cum illa, id est, quamuis non distinguatur ab omni illo, à quo illa distinguitur. At verò videri conuenit essentiae per actum extrinsecum visionis & ideo quod possit vel non possit videri sine personis, non est regulandum ex infinitate ipsius essentiae, sed ex natura, & proprietate talis visionis, in qua omnino eadem entitas est, qua formaliter repræsentatur essentia prout in se est, & qua repræsentantur relationes, & ideo à tali visione non est separabile vnus, manente alio.

Secunda ratio est, quia communicatio, seu realis vnio, quæ ordinatur ad subsistendum, vel constituendum ens, non eandem habet connexionem cum omnibus aliis rebus, ad quas talis res dicitur habitudinem, at vero cognitio propria, & intuitiua habet connexionem cum illis. Exemplo declaratur in ipsismet relationibus. quamuis enim Paternitas, & Filiatio creatæ habeant inter se habitudinem, nihilominus alicui personæ vnitur Paternitas, cui non vnitur Filiatio, quia illa vnio tantum est ad constituendum, seu componendum: at vero in ordine ad cognitionem ita sunt connexæ, vt vna non possit sine alia cognosci; & ideo etiam proprietas Filij Dei potuit vniri naturæ humanæ; non vnita Paternitate, licet sine Paternitate, videri non possit, etiam secundum Scotum. Cuius non potest esse alia ratio, nisi quia priori modo vnitur quasi in ordine ad se tantum, prout est ratio subsistendi, visio autem propria necessario attingit illam secundum habitudinem ad aliud. Et quia hoc est intrinsecum, & connaturale visioni, est prorsus inseparabile ab illa, vt explicatum est. Atque hoc modo videtur satisfactum difficultatibus positis, quantum materia petit. Ex quibus omnibus euidentius colligitur, non posse relationes videri, non visa essentia, neque etiam vnā relationem sine alia, etiam ex illis quæ formaliter oppositæ non sunt

24.  
Respondetur  
superius posi-  
tæ difficultati.

Scotus.

25.

## CAPVT XXIIII.

*Utrum Beati videntes Deum videant aut videre possint liberis actus voluntatis eius.*

1.  
Duplex  
dicitur  
modus  
primus.

**D**E hac questione pauca scholastici dicunt: est tamen sine dubio ad explicandum difficultis. Duo enim modi dicendi extreme contrarij in ea excogitari possunt. Vnus est, videntem Deum necessario videre omnia decreta libera voluntatis diuinae atque adeo omnia consilia, & omnes rationes operum illius. Et fundamentum esse potest, quia hoc decretum est formaliter in Deo, & est substantia eius, nec magis ab illa distinguitur, quā reliqua attributa, ergo sicut viso Deo necessario videntur attributa, ita necessario videntur hac decreta. Dices, hac decreta addere determinationem ad tale obiectum. Sed contra, quia hac determinatio in Deo nihil ponit à substantia eius distinctum, ergo visa substantia videbitur hac determinatio sicut videtur actus ipse. Et potest hac sententia confirmari; Quia vel per visionem Dei possunt videri hac decreta, vel non: hoc posterius non dicitur, ut suppono. Possunt ergo videri, ergo necessario videntur. Alioqui erit possibile visio, per quam videantur hac decreta, & visio, per quam non videantur, & tunc incidimus in discursum factum capite precedenti, quomodo possint illae visiones distinguui. Quidquid enim dicatur, videtur posse impugnari eisdem argumentis supra factis. Et pro hac sententia possunt citari illi auctores, qui dixerunt. Beatum videntem Deum, necessario videre omnia, quae futura sunt in aliqua differentia temporis, quia non videntur habere potuisse aliud fundamentum; de quorum opinione infra dicemus.

3.  
Secundus  
modus.

Secundus modus est, esse impossibile viso Deo, videre in ipso huiusmodi decretum liberum. Et fundamentum sumitur ex eodem principio aliter applicato, quia liberum decretum voluntatis Dei nihil addit in re ipsa actui necessario, quo Deus se amat, ergo ex vi visionis Dei non potest videri in ipso liberum decretum voluntatis prout determinatum ad hoc obiectum. Quia hac determinatio nihil est in ipso Deo, ergo non potest in ipso videri per visionem quae non sit ipse Deus. Quod ideo addo, quia Deus ipse bene nouit in se ipso huiusmodi voluntatem, quia ipse est, qui vult, etiam si suo actui nihil rei addatur. At vero in visione alterius non intelligitur, quomodo determinatio illa videatur, cum nihil videatur in Deo praeter id, quod in ipso realiter est. Quod sic explicatur amplius, nam voluntas diuina prius ratione, quam intelligatur determinata liberè ad aliquod obiectum intelligitur necessario se amans & indifferens ad alia amanda: fingamus ergo aliquem videntem diuinam voluntatem in illo priori signo, & in secundo intelligamus voluntatem diuinam determinari liberè ad obiectum tale, tunc concluditur argumentum sic. Qui sic videbat Deum in primo signo, non videt in secundo aliquid nouum reale in ipsa voluntate Dei, quia nihil omnino illi additum est; ergo qua via potest videre, ad quid Deus se liberè determinauerit: Et pro hac sententia possunt referri Nominales, qui negant creaturas existentes posse videri in verbo. Et non desunt moderni, scriptoresque qui absolute negant, posse videri in Deo voluntatis eius decreta.

**A** Nihilominus inter has sententias media videntenda est: & primo dicendum, non esse necessarium, ut qui videt Deum videat omnia consilia libera voluntatis eius. Hanc conclusionem supponit Diuus Tho. Nam hoc sentit dicit, Beatos non videre in Verbo omnes rationes diuinae prouidentiae per quas res variae ad distinctos effectus ordinantur. Ita docet 1. part. q. 12. artic. 7. & 8. & 3. part. quaestione. 10. artic. 1. ad 4. & quaestio. 8. de verit. art. 4. ad 1. ubi ad lucet Dionysium, cap. 3. de Diuinis nominibus dicentem inferiores Angelos illuminari à superioribus de his rationibus, & consiliis diuinis, quia non omnes ea norunt. Quod etiam tradit Dionysius capite 7. de caelesti hierarch. Theologi etiā omnes hoc tribuunt animae Christi, tanquā singulare & proprium eius, quod omnia consilia diuina intueatur & potest id confirmari ex comuni ratione intellectualis naturae, cui hoc est propriū ut visa substantia, & facultatibus eius non statim videantur liberae cogitationes & voluntates eius, imo nec videri possunt, ipsa nolente, nisi à solo Deo. vel ex reuelatione eius, quod suppono ex 1. part. quaestione 57. Ergo multo magis in diuina natura, quae est supremè intellectualis, & non erit necessarium, ut visa substantia, & voluntate eius videatur liberum decretum eius. Quia non est Deus in hoc inferioris conditionis, ut non possit manifestare substantiam suam occultando liberam suam voluntatem.

**C** Confirmatur, quia minus perfectè videt Angelus Beatus Deum, quam videat meam animam, & voluntatem, sed videndo meam animam, vel voluntatem, non necessario videt actum: ergo multo magis in Deo. Nam quod in voluntate mea actus sit res distincta, non obstat quia totum id, quod in me sit per actum distinctum sit in Deo actiori modo, sine distinctione actus. Imo hinc videtur actus esse occultior, ut nuper argumentabar. Et confirmatur etiā, nā licet relatio vel denominatio extrinseca, quam addit libera Dei determinatio, ut sic, nihil reale addat Deo; tamen cognosci non potest sine creatura liberè voluta, quae est distincta à Deo, & ut sic, non habet necessariā connexionem cum esse Dei, ergo saltem ex hoc capite non est eadē necessitas videndi hanc determinationem liberam, quae est de attributis. Atque hinc sequitur, non solum non esse necessarium, viso Deo, videre omnia consilia eius, sed neque etiā aliquid. Ratio est, quia eadem est causa, seu ratio in singulis, quae est in omnibus, quia illa determinatio libera diuinae voluntatis habet necessariā connexionem cum voluntate ipsa, & includit habitudinem ad aliquod obiectum, quod non necessarium cognosci, visa diuina substantia. Denique ratio sumpta ex conditione naturae intellectualis aequè probat de omnibus, ac singulis actibus.

**E** Quaesitum quam sit certa hac conclusio; aliqui enim existimant esse de fide propter verba Pauli. 1. ad Cor. 2. dicentis: *Sicut quae sunt hominis nemo nouit, nisi spiritus hominis, ita, quae sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei.* Horum enim verborum sensus est, quod sicut interius hominis cogitationes alios latent & soli ipsi homini notae sunt, ita diuina consilia, & voluntates, soli ipsi Deo sunt notae. Ex hoc tamen loco non colligitur certitudo fidei: alias eodem modo probaretur Beatos de facto non videre diuina consilia, & voluntates. Inde ergo solum colligitur neminem sine reuelatione diuini spiritus posse videre, quae sunt Dei.

3.  
Auctores  
supra  
citati  
dicunt  
quod  
nemo  
videt  
in  
media.

4.

5.  
Quaestio  
Cor. 2.

illi  
re-  
spon-  
dunt.

Aug. 1.

An vero hoc ipso, quod alicui reuelatur substantia & voluntas Dei, prout in se est, manifestentur etiam hæc consilia, & voluntates Dei, non potest ex hoc loco colligi. Sicut etiam ibidem dicitur, cogitationes hominis non esse aliis notas: quo non obstante, dicit alicubi Augustinus Beatos videre aliorum cogitationes, vt Epist. 6. & 22. de Cinit. capit. 29. *Patebunt, inquit, cogitationes meae inui. em nobis*: igitur illud intelligendum est, neminem cognoscere sine reuelatione diuina; quæ potest in verbo fieri: non videtur ergo hoc esse certum de fide, est tamen omnino verum, & non caret temeritate aliqua asserere, omnes Beatos videre omnia concilia, & omnes rationes diuinæ voluntatis. Et aliquo modo hoc confirmari potest ex illis verbis Hier. 31. vbi dicitur Deus *incomprehensibilis cogitauit*, vtique in suis cogitationibus, & in rationibus: & conciliis suarum voluntatum. Nam si necessarium esset, visa essentia, videre omnes voluntates Dei, & omnia motiua eius, quodam modo cōprehenderetur in cogitationibus suis. Denique nullus Theologus hoc ausus est affirmare.

6.  
Secundū  
assertum.

D. Thom.

D. Dion.

Dicendum est secundo: non esse impossibile, viso Deo, videre determinationem liberæ voluntatis eius, imo credendum est, de facto Beatos hæc videre, non omnes omnia, sed singulos pro ratione sui status, ac beatitudinis. Hæc conclusio est communiter recepta. Et Diuus Thomas supponit eam citatis locis & eandem supponit Dionysius dicens superiores Angelos videre in Verbo aliqua ex his diuinis consiliis, de quibus illuminant inferiores: & de anima Christi omnes docent videre omnia, quæ Deus scientia visionis necesse est, ergo, vt videat decreta libera diuinæ voluntatis. Item per se videtur incredibile, quod possit Deus manifestare alicui suam substantiam, & potentiam, prout in se est, & quod non possit voluntatem suam clare, & in se ostendere, quod si hoc aliquo actu fieri potest, certè maximè illo, quo videtur Deus in se ipso. Quod si hoc est possibile, facile est credere Beatis cōcedi, quia ad eorum statum maximè pertinet diuinam voluntatem cognoscere, & illa gubernari. Imò sæpe docent sancti in visione diuinæ substantiæ valde delectari Beatos videndo in Verbo mirabiles rationes diuinæ prouidentię & præsertim circa hominum salutem & vnumquemque circa se ipsum: ergo & possibile est, hæc manifestari in Verbo, & credendum est, hoc ita fieri. De qua re loquitur eleganter Bernardus lib. 5. de consideratione. capite 4. vbi primum adducit illud Psalmi 26. *Unam petii à Domino, hanc requiram, vt inhabitem in Domo Domini omnibus diebus vite mee. & videam voluntatem Domini, ac visum templum eius*. Et subiungit. *Quid ni ibi videatur cor. Derelictum ibi proberetur, quæ sit voluntas Dei bona, & bene placens, & perfecta, bona in se placens in effectibus, bene placens fruuentibus, perfecta perfectis, & nihil ultra quarentibus, Patent viscera misericordię, patent cogitationes pacis, diuitia saluus: mysteria bonæ voluntatis, benignitas, arcana quæ clausa mortalibus, etiam ipsis electis suspecta fuit. Quæ omnia Profecto non possunt de cognitione extra Verbum conuenienter intelligi si cōsiderentur ea, quæ capit. 1. Bernardus præmisit. Eo vel maximè quod hæc omnia, si per ipsam Dei visionem non videntur, non possunt nisi per quendam modum fidei cognosci, scilicet per testimonium reuelantis Dei, & ad summum constare poterit euidenter, Deum esse, qui testificatur. Quia seclusa cognitio-*

A ne intuitiua, in abstractiua nullum est medium, quo possint euidenter ostendi, præsertim intentiones & internæ rationes prouidentię Dei, vt statim magis declarabo. Est autem inconueniens arcere cognitionem Beatorum de huiusmodi rebus ad solum assensum in testificante, qui planè est obscurus quoad rem ipsam in se. Itè alias Beati non agnoscerent per visionem beatam voluntatem Dei, vt regulam suarum actionum, quatenus pendent ex liberis decretis Dei: quod sanè absurdum videtur.

B Tota difficultas est in explicando modo, quo hæc videntur. Prima responsio esse potest, videri decretum liberæ diuinæ voluntatis viso obiecto illius, & aliqua mutatione in ipso facta ex vi talis decreti: nam cum hæc determinatio diuinæ voluntatis nihil addat ipsi Deo, sed in obiecto faciat mutationem, non potest videri, nisi viso obiecto: illo autè viso statim cognoscetur determinatio diuinæ voluntatis ad tale obiectum. Sed hæc responsio non satisfacit primo quidem, quia rem difficilem per aliā forte obscuriorē explicat, est enim æquè difficile explicare, quomodo videatur in Deo effectus secundum actualem existentiam, & præsertim non visa prius determinatione diuinæ voluntatis. Secundo, quia illo modo non videretur voluntatis Dei determinatio in se ipsa, sed potius ex effectu cognosceretur causalitas voluntatis diuinæ, & inde colligeretur determinatio voluntatis diuinæ, quasi à posteriori.

C Tercio & maximè, quia in solis effectibus, & obiectis, quatenus ex diuina voluntate aliquam realem mutationem accipiunt, non possunt satis cognosci, & videri diuinæ voluntates, & consilia. Tum quia licet effectus ostendant Deum velle hoc aliquo modo, non tamen semper ostendunt propter quid velit, Verbi gratia, viso in Verbo Incarnationis mysterio, videri potest, Deum illud voluisse, tamen an voluerit illud primo, & per se, propter se ipsum, vel propter remedium peccati, non potest in ipso mysterio, neque in effectibus eius cognosci. Nam ex utroque motiuo & utroque modo volendi potuerunt omnia illa fieri. Sicut in humanis actionibus, visa exteriori actione, Verbi gratia, cognoscitur manare ex voluntate, an verò sit ex motiuo pœnitentiæ, vel inanis gloriæ, non potest videri viso illo obiecto, sed oportet videre ipsum actum voluntatis in se ipso. Deinde sunt aliquæ voluntates liberæ in Deo, quæ per se & immediatè non habent effectum physicum ad extra, vt est voluntas finis absoluta, vel condicionata; quomodo ergo ex vi effectus videbit beatus, in verbo effectum processisse ex tali, vel tali modo voluntatis circa finem, quia ille effectus fieri à Deo potuit utroque modo suæ prouidentię. Simile argumentum sumitur ex voluntate, qua Deus vult aliquem obligare ad aliquid faciendum tali tempore: nam illa voluntas nihil reale physicum ponit in obiecto, quia obligatio nō est entitas physica sed quid morale tantū; non potest ergo Beatus videre in obiecto se esse obligatū ad aliquid faciendum, vt inde videat diuinam voluntatem, sed potiùs videndo diuinam voluntatē videt ratione illius se teneri ad illud faciendum ergo per visionem obiectorum nō videtur hoc satis explicari.

E Secundo responderi potest, Beatos videre hæc in Verbo ex sola libera manifestatione Dei, non ex vi luminis, quod est in Beato, neque ex virtute actiua eius, sed solum quia Deus vult; vnde

7.  
Primus  
modus ex  
plicandi  
qui videā  
tur hæc.

8.

9.  
Secundus  
modus.

quoad hos maximè actus liberos dicitur Deus speculum voluntarium, quia si vult, videtur, si non vult, non videtur, vt ait Augustin. epist. 112. & Ambr. lib. 2. in Lucam. Hæc verò responsio, vel rem non explicat, vel obscuriorem reddit. Duobus enim modis intelligi potest Deum voluntarie manifestare hæc sua decreta, primo antecedenter ad visionem talem; secundo consequenter. Antecedenter dico, quia est in potestate, & voluntate Dei dare talem visionem qua videatur non solum substantia Dei, sed etiam libera determinatio voluntatis eius. Et hoc est verisimilium, non solum quia liberum est Deo suam substantiam manifestare, sed quia est liberum ita manifestare, vt cum substantia videatur actus liber, vt patet ex conclusionibus positis. Et in hoc sensu rectè dicitur Deus speculum voluntarium, non solum quoad actus liberos suos, sed etiam quoad suam substantiam. Et in illo sensu locutus est Augustinus lococitato, vbi solum dicit, *quod si vult, videtur, si non vult, non videtur*; & hoc dicitur de substantia Dei. Tamen responsio in hoc sensu, licet dicat verum, non explicat modum, quem quærimus, licet enim Deus voluntariè manifestet suos actus, inquirimus tamen, quid in se ostendat, quo illos manifestet.

10. Alius sensus erat, vt id intelligatur consequenter, id est, quod posita visione tali, & cum tali perfectione adhuc in voluntate Dei, & potestate maneat, per illam manifestari, vel nō manifestari hos actus, nulla mutatione vel additione reali facta in ipsa visione; ad eum modum, quo dicimus scientiam Dei posse terminari ad creaturas existentes, vel posse etiam non terminari, si illæ non sint futuræ sine vlla additione reali manifesta ipsi scientiæ. Et hic sensus incipit in idem inconueniens dictum, quia solum affirmat, sed non explicat modum, & deinde addit rationem obscurissimam, sine vllō fundamento. Nam in scientia, vel voluntate Dei credimus terminari ad objecta liberè volita sine reali additione ex parte Dei, propter infinitatem, simplicitatem, & immutabilitatem diuini actus, ergo sine causa tribuitur illa perfectio actui creato, cum nec capi possit, nec sit vlla necessitas, cum illæ tres proprietates non ita conueniant actui creato, Et præterea contra hoc vrget ratio præcedenti capite facta, quia effectus formalis formæ necessario sit posita forma in subiecto, & ideo tali visione posita, vel necessario per illam videtur actus liber, vel si aliquando non potest illa visione, immutata manente.

11. Tertia responsio est, hunc modum esse ab homine inexplicabilem, quæ non est improbabilis, nec indigna quouis homine docto, quia res diuinæ cum nō comprehendatur à nobis, mirum non est, quod nec explicari semper à nobis possint, quomodo fiant, neque quia ignoremus modum, statim à nobis neganda sunt, sicut etiam non capimus quomodo Deus liberè velit per solam suam substantiam omnino necessariam, sine additione reali, & tamen non propterea id negandum, vel in dubium reuocandum est: simile autem est id, de quo agimus, imo tota difficultas præfens ex illa nascitur. Vt verò aliquid dicamus, distinguamus tria, quæ in hoc negotio interueniunt, quæ sunt visio ipsa, principium visionis, & obiectum.

De primo dico, dari posse à Deo visionem ta-

A lis, ac tantæ perfectionis, quæ sufficiat manifestare substantiam Dei, & actum liberum eius; quæ visio differt ab illa visione, qua videtur sola substantia in sua entitate, & reali perfectione indiuiduali. Vnde fit vt posita tali visione in intellectu, sicut necessario videtur substantia Dei, ita necessario videatur actus liber eius; & hoc indicat maiorem aliquam perfectionem in tali visione. Sicut in ipsomet Deo, quamvis scientia eius non necessario terminetur ad creaturam existentem simpliciter loquendo, quia non est necessarium creaturam existere, tamen supposito, quod creatura existit in aliqua differentia temporis, omnino necessarium est, vt scientia Dei ad illam terminetur: & hoc pertinet ad perfectionem illius scientiæ: nam si supposito illo obiecto in rerum natura, & stante scientia in Deo, fieri posset, vt per illam scientiam Deus non videret illud obiectum existens, non posset videri postea per illam scientiam tale obiectum non mutata, vel augmentata aliquo modo illa scientia. Sic igitur est in visione beata; nam cum ex parte Dei supponatur decretum liberum, quod sicut est, ita cognoscibile est, si visio non sufficiat ad manifestandum illud, est imperfectio eius; vt ergo manifestetur per illam visionem actus liber, necesse est, illam habere aliquam maiorem perfectionem, qua posita necessario, ac formaliter illud manifestabit. Hæc autem maior perfectio non est specifica, quia in visione beata non datur hæc differentia, vt dixi, erit ergo diuersitas indiuidualis, vt dicam capite sequenti, vbi iterum occurret eadem difficultas.

C De secundo similiter dico, dare Deum lumen gloriæ accommodatum tali, & tantæ visioni, & similiter dare speciem, seu potius concursum essentiae suæ per modum speciei. Cum enim illa visio fiat modo maximè connaturali, necesse est, vt detur principium intrinsecum accommodatum illi actui. Vnde etiam fit, vt cum tali lumine, & essentia diuina per modum speciei, & seclusis miraculis, necessario videatur actus liber diuinæ voluntatis. sicut necessario videtur substantia Dei. Quia illud lumen, (vt supra dixi) quoad hunc actum est agens necessarium, & ideo agit, quantum potest, ergo necessario efficit visionem tam perfectam, quantum potest. Posita autem illa visione, necessario videtur, & substantia, & actus liber Dei. Neque hoc est, inconueniens, quia illa infusio talis luminis cum necessario concursu per modum speciei est veluti diuina locutio, qua alijs reuelat clarè cogitationes suas. Vnde sicut vnus Angelus cognoscit virtute sua cogitationem alterius, postquam ille locutus est, ita Beatus virtute talis luminis sibi infusi videt in Deo liberum decretum eius.

D De tertio dico, vnamquamque rem ex parte obiecti cognosci, sicut ipsa est, & ideo sicut Deus vult aliquid liberè, sine additione reali, quæ fiat ipsi Deo, ita intelligendum est, veritatem hanc, *Deus vult hoc*, esse in se cognoscibilem, etsi nihil nouum reale videatur in Deo. Sicut autem, Deum velle aliquid liberè, nostro modo intelligendi, addit respectum rationis ad creaturam, quæ ab actu Dei denominatur dilecta, vel aliquid simile, ita ad videndam hanc determinationem liberam diuinæ voluntatis, necesse est simul videre actum ipsum diuinæ voluntatis, prout in se est, cum obiecto ad quod terminatur; & illam denominationem quæ inde resultat, & totum hoc videtur in se, & prout

Auctoris de primo modo.

13. Sententia eiusdem de secundo modo.

14. Responsio Auctoris secundum tertium modum.

August.

August.

11. Tertius respondendi modus ad difficultatem.

12. Iudicium

in se est sine alio medio. Quod potest confirmari ex scientia ipsius Dei; nam licet ex parte principij cognoscendi videatur in Deo esse aliqua ratio magis intrinseca ad cognoscendos suos actus liberos: tamen ex parte obiecti, & rei cognitæ reuera nihil aliud potest assignari; quia in re nihil aliud est, ergo ex parte obiecti hoc satis est, vt huiusmodi actus videri possit, neque existimo rem hanc posse amplius explicari.

15. Dices; ergo oportebit, Beatos, aut Deum ipsum concipere respectum rationis diuini actus ad obiectum creatum, vt illum, quatenus liberum decretum est, cognoscat, quod dici non potest, quia iam non videretur actus, prout in se est, cum in se non habeat talem relationem. Respondco, negando sequelam, sed solum sequitur, videre Beatum ea omnia, in quibus nos fundamus respectu rationis. At hoc verissimum est, quia possunt aliqua esse connexa in cognitione, licet non habeant inter se verum respectum, vt infra dicemus, & tunc licet oporteat vtrumque videre, eo modo quo vnum est obiectum alterius, non est necesse fingere respectum, sed videre vtrumque prout est.

16. Dices rursus, si Deus nihil liberè voluisset futurum, & videretur prout in se est visione creata, illa non repræsenteret aliquod decretum liberum Dei, ergo nec nunc repræsenteret, item diuina essentia tunc non posset esse ratio videndi suum decretum liberum, ergo nec nunc esse potest; nam eadem res eodem modo visa, & ex parte sui, & ex parte intellectus videmus, vel semper erit ratio videndi aliquid, vel nunquam erit. Nam idem, quatenus idem, semper est natum facere idem. Sed in primis hæc ratio in ipsa scientia diuina fieri posset, illa enim repræsenteret actum liberum si haberetur, & non repræsenteret, si non haberetur, ipsa essentia eodem modo realiter se habente, per solam obiecti secundarij mutationem; idem ergo cum proportionem in visione creata dici potest. Quia vero in hoc non est omnino æquiparatio facienda, vt dixi, ideo addo: hoc non fieri per vnā, & eandem visionem, sed per diuersam saltem numericè. Vnde in eo casu, in quo Deus non habet actum liberum, visio Dei non manifestaret actum, tamen etiam in alio casu, in quo supponitur Deus habere talem actum, illa visio illum non manifestaret, sed necessarium esset mutari visionem, & dari aliam, quæ haberet vim repræsentandi, non tantum essentiam Dei, sed etiam voluntatem, & effectum ab illa futurum, & ita cessat obiectio facta.

17. Atque ex his tandem intelligitur, non omnes visiones beatificas esse æqualiter perfectas quoad perfectionem obiectiuam repræsentandi decreta libera Dei, quia hæc repræsentatio non est necessario coniuncta cum visione Dei, vt sic, sicut ostendimus, ergo potest vna visio esse perfectior alia in hac manifestatione, imo ita esse de facto dubitari non potest, vt ex sequentibus capitibus à fortiori constabit. Atque hinc incipere possumus assignare aliquam rationem saltem à posteriori, ob quam nulla visio creata esse possit comprehensio Dei. Quia nulla talis est, nec esse potest, quæ ex vi suæ perfectionis repræsenteret omnia decreta libera voluntatis Dei, omnia, inquam, quæ sunt, vel esse possunt. Nam de facto visio animæ Christi repræsentat omnia, quæ Deus facere decreuit, & omnes rationes eorum, tamen si Deus ab æterno habuisset alia decreta libera, vel alias rationes eorum, prout

A habere potuisset, visio hæc non esset sufficiens ad repræsentanda omnia illa, quia nunc naturaliter ac necessario repræsenteret omnia, quæ potest, nec sine mutatione sua posset alia repræsentare, vt dixi. Signum ergo est per illam non videri Deum omni modo perfectissimum, quo videri potest. Eademque ratio habet locum in quacunque visione creata possibili, quia semper est limitata ad certam perfectionem, & repræsentationem; decreta autem libera Dei infinitis modis esse possent, sine variatione ex parte Dei.

## C A P V T X X V.

*An, viso Deo, videri possint in ipso creature.*

B **Q**uamuis creaturæ non pertineant ad primum obiectum illius visionis, oportet inquirere, an saltem ad secundarium spectare possint, vt consequenter videamus, an ex hoc capite possit intelligi inæqualitas inter visiones, etiam circa ipsam primum obiectum. Supponendum verò imprimis est, creaturas dupliciter posse considerari, vno modo secundum esse, quod habent in Deo, quod quidem esse est formaliter in ipso Deo, & ratione illius creatura dicitur esse eminenter in Deo & hoc modo creatura in Deo non est creatura, sed est ipsa creatrix essentia iuxta illud Ioann. 1. *Quod factum est in ipso vita erat*, secundum probabilem sensum Augustini, & aliorum; quæ propter cognoscere creaturas hoc modo, non est cognoscere creaturas formaliter. Vnde clarum est, omnes Beatos videre creaturas secundum illud esse, quod habent in Deo. De hoc ergo non est questio, sed de cognitione, quæ terminatur ad creaturas secundum proprias essentias earum, cognoscendo non solum perfectionem, quam habent, in Deo, sed etiam quam habent, vel possunt habere in se cum imperfectione admistam; id est cum limitatione, & distinctione earum inter se.

C **S**ecundo præmittenda est vulgaris distinctio, nam dupliciter dicitur aliquid cognosci in Verbo, scilicet causaliter, & formaliter: causaliter dicitur, quando cognitio creaturæ distinctus actus est à cognitione Verbi, tamen ex illa visione resultat: nunc hæc resultantia sit per propriam causalitatem physicam, sine solum per proportionem quamdam, quatenus ratione visionis Dei, quæ essentialis beatitudo est, dantur Beato alie perfectiones. Et de hoc modo cognitionis in Verbo, neque nunc agimus, quia non pertinet ad obiectum visionis, sed potius ad effectus, neque est vlla difficultas, quia clarum est, huiusmodi cognitionem esse possibilem. De facto etiam creditur conferri Beatis, per multas reuelationes, vel illuminationes diuinas extra visionem beatam, quæ dantur ratione status beatifici; atque adeo, ratione visionis, quæ est prima radix illius status. Hic autem modus cognitionis in Verbo causaliter, licet sumat inde hanc denominationem, tandem formaliter est cognitio in proprio genere, quia & sit per proprias species creaturarum, seu rerum, quæ reuelantur, & ad illas per se primo tendit, ac terminatur. Vt in anima Christi, scientia, per se infusa; quæ à Beata distinguitur, scientia est creaturarum in proprio genere, &

1. Questio-  
nis expli-  
catio.

Duplici-  
ter conside-  
dari pos-  
sunt crea-  
tura.

Ioan. 1.

2. Duplici-  
ter ali-  
quid co-  
gnoscitur  
in verbo.



tamen causaliter, dici poterat scientia in Verbo, non solum quia erat debita ratione visionis ad verbum, sed etiam quia data est ratione visionis Verbi, quam anima Christi habebat; totum ergo hoc genus cognitionis extra rem presentem est. Igitur cognoscere in Verbo propriè, & formaliter, prout nos loquimur, in primis requirit, ut eodem actu, specie, & lumine, quo videtur Verbum, videatur creatura, quæ in Verbo videri dicitur. Tunc enim formaliter cognoscitur per ipsammet visionem beatificam, qua videtur Deus, seu Verbum: deinde requirit habitudinem aliquam inter ipsa obiecta, ut in dicendis patebit.

Uterius ergo oportet, varios modos distinguere, quibus intelligi potest, duas res vno actu videri, ut intelligamus, an aliquis eorum, vel nullus ad visionem beatam applicari possit respectu Dei, & creaturarum. Primo igitur possunt plura per vnum actum cognosci ex virtute, & efficientia cognoscentis, qui potest vno intuitu in vtrūque tendere, ratione vnius principij, seu speciei intelligibilis vniuersalis, qua utitur. Quomodo Angelus per vnam vniuersalem speciem intelligibilem intelligit vno actu naturam, Verbi Gratia, Leonis, & equi, non ex connexione obiectorum secundum se, sed ex virtute sua. Et hic actus, quo plura cognoscuntur hoc modo, adhuc potest duplici modo excogitari; vno ut sit actus simplex, indiuisibilis, æquè primo attingens vtramque rem; secundo, ut sit cōpositus ex duabus partibus, & per vnam repræsentet hanc rem, per aliam verò illam. Hæc autem vnitas actus, quocumque ex dictis modis cogitetur, non videtur sufficiens, ut vñu partiæ obiectū dicatur in alio cognosci. Quia cū omnino concomitanter se habeat, vnum non dicit habitudinem ad aliud; neque actus respicit vnum mediante alio, sed immediate, & directè tendit in vtrumque, ut in corporali etiā visione cōstare potest: nam licet videam plura simul immediate, & in se ipsīs, non dicar videre vñu in alio, siue vno actu, siue pluribus videantur. Item explicari potest, quia quantū est ex hoc modo cognoscēdi plura, ita potest cognitio vnius manere sine cognitione alterius, sicut è conuerso. Nam si fingatur ille actus cōpositus ex pluribus partibus inter se vnitis, facile intelligi posset diminui in vna, manēte alia, & è cōtrario, atque hoc modo posse illā cognitionem durare circa vnam rem, & non circa aliam, & è cōtrario. Signum ergo est, vñā nō cognosci in alia, quia hoc requirit aliquam dependentiam vnius ab alia in tali cognitione. Si verò actus sit omnino in se indiuisibilis, non poterit quidē manere circa vnam rem, quin maneat circa omnes, illud tamen non erit ob dependentiam ipsarum rerum inter se, sed propter indiuisibilitatem actus.

Secundo modo contigit in plura cognosci vno actu, non solum propter concomitantiam ex parte ipsius actus, sed etiā propter connexionem rerum, quæ cognoscuntur inter se, quia videlicet, ita sunt connexæ, & essentialē habitudinem inter se dicunt, ut non possit vna sine alia cognosci, quamuis propriè vna non contineatur in alia, neque sit propria ratio attingendi aliam, seu mediū ad aliam cognoscendam. Et hoc modo correlatiua Pater, & Filius cognoscuntur simul vno actu, qui non potest terminari ad vnum, quin terminetur ad aliud, propter connexionem ipsarum rerum, quamuis non magis vnum

relatiuum, sit mediū ad cognoscendum aliud, quàm è conuerso, sed vtrumque simul, & æquè primo videantur. Et hic etiam modus non sufficit, ut vnum dicatur in alio videri, quia illa particula *in alio* dicit habitudinem mediij, seu rationis cognoscendi, & primarij obiecti.

Tertio possunt plura cognosci vno actu, quia & inter se habent connexionem, & præterea vñu ita in alio continetur, vel repræsentatur, ut per illud tanquam per mediū cognitum cognoscatur. Quomodo dicitur cognosci effectus in causa, & conclusio in principio, quia principium est mediū cognoscendi conclusionem, vnde si talis cognitio fiat diuersis actibus, ita ut cognitio principij pariat cognitionem conclusionis, dicitur propriè vnum cognosci ex alio, quia ex cognitione vnius nascitur cognitio alterius, & huiusmodi cognitio est in nostro discursu. Si autem vtriusque cognitio fiat vno actu, quo videatur principium, & in illo conclusio, tunc propriè est cognitio vnius in alio, quomodo dicuntur Angeli videre simplici intuitu, Et sine discursu conclusiones in principio, seu proprietates in essentia, ibi enim reperitur & vnitas, & indiuisibilitas actus, & connexio obiectorum, & præterea ordo vnius ad aliud in ratione mediij cognoscendi.

His positis, prima sententia negat, posse creaturas videri in Deo propriè, ac formaliter, & eodem actu, sed solum causaliter. Hæc opinio tribui solet Henrico Quodli. 7. quæstione 4. & 5. sed alia est opinio eius, ut infra dicam. Hanc ergo opinionem defendunt Nominales, Ocham. in 4. quæst. 13. qui licet neget creaturas posse videri in verbo vna visione, cuius primarium obiectum sit essentia diuina, & secundarium creaturæ, dicit tamen concomitanter posse diuinam essentiam, & creaturas videri vno actu æquè primo, & directè terminato ad vtrumque obiectum. Idem Gabriel in 3. distinct. 14. quæstione vnica, art. 1. Almay. quæstione 1. articulo 1. Maior quæstione 1. & in 4. distinctione 49. quæstione 5. Petrus de Aliaco in 1. quæst. 12. Referuntur etiam pro hac sententia Bonauentura, Scotus, Palud. & Marsilius. sed contrarium expresse docent, ut statim referam. Imo etiam Diuum Thomam in hanc sententiam aliqui adducunt, sed de hoc statim dicemus. Fundamenta huius sententiæ varia sunt, quæ commodius proponemus, obijciendo contra nostram sententiam.

Secunda opinio affirmat, posse videri creaturas, in Deo per eandem visionem, quia ipse Deus videtur, & in ipso Deo. Quam sententiam veram esse censeo, & ad eam explicandam dico primo, videntes Deum eadem visione videre possunt creaturas aliquas, iuxta perfectionē suæ visionis. Hanc assertionē nunc pono abstrahendo à modo vidēdi illas creaturas in Deo, vel causā, vel tamquā in speculo, vel idea, vel ex natura visionis vel ex voluntate Dei, sed absolute, quod creaturæ propriè, & secundū suas proprias naturas videantur eadē visione, qua Deus. Et hoc modo est sētētia cōmunis Theologorū, extra Nominales citatos. Quam in primis defendunt omnes Thomistæ Capreolus in 4. distinct. 49. quæstione 6. & aperte Paludanus quæstione secunda, articulo secundo & distinct. 45. quæstione 2. art. 3. in fine Caietanus 1. parte quæstione 12. art. 8. & 3. part. quæstione 10. articulo secundo. Ferrar. 3. contra Gentes capite 56. 59. & 60. Idem tenēt aperte Bonauentura in 2.

3. Multipl. ceter actu videri poss. test.

1. Propter cognoscentis ethicam.

4. 2. Propter connexionem rerum

5. 3. Propter inclusio nē vnus in alio.

6. Prima sententia.

Henr. Nomina. Ocham.

7. Secunda opinio.

Capreol. Scotus. Palud. Caietan. Ferrar. Bonauent.

d. 4. art. 3. quæstione 1. & 2. vbi ita exponit cognitionem matutinam Angelorum & in 3. distinct. 14. artic. 2. quæstione 3. referendo quintam opinionem, quod anima Christi videat in verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis, dicit esse facilem, & rationabilem, & licet postea in aliam opinionem inclinet, asserentem non videre omnia illa in actu semper, sed in habitu, semper tamē intelligit, quādo actu illa videt, videre ea in verbo. Et in fine totius quæstionis priorem sententiam docet esse magis conformem locutionibus sanctorum. Eodem modo sentit Scotus ibi quæstione 2. Nā supponit etiā animā Christi videre in verbo omnia, licet in §. *sed si ista via* velit non semper actu videre omnia, sed nunc hæc nūc vero illa: semper tamen eadem visione Dei. Et in 2. distinct. 3. quæstione 9. cognitionem matutinam Angelorum dicit esse creaturaram in verbo. In eadem sententia est Durandus in 3. distinct. 14. quæstione 2. & in 4. distinct. 49. quæst. 3. Richardus. 2. distinct. 4. artic. 4. quæstione 1. & 2. agens de cognitione matutina, & in 3. distinct. 14. artic. 2. quæstione 3. & in 4. distinct. 49. artic. 3. quæstione 3. Idem tenet Marsilius. 3. quæstione 10. art. 2. in 1. par. illius, Henricus Quodlib. 7. quæst. 4. & 5. & Goffred. (quem Capreol. refert) quodlib. 6. q. 2.

### *Quid Diuus Thomas senserit.*

Non defuerunt, qui dubium reuocare voluerint, quid de hoc senserit D. Thomas, sed immerito, cum luce meridiana clarior sit eius sententia: Nam in primis 1. part. quæstione 12. artic. 8. expresse dicit, videntem Deum videre in illo creaturas tanquam in causa, non tamen omnes, quia non comprehendit Deum. Quæ ratio nullus esset momenti, nisi intelligeretur de visione propria creaturaram in Deo, per eandem omnino visionem Dei. Et art. 9. dicit, non indigere Beatos similitudinibus creatis ad videndas creaturas, quia per essentia Dei illas videt, eadē visione. Et in art. 10. inde concludit, Beatos à principio, & simul videre in verbo omnia, quæ aliquando visuri sunt, quia omnia videt per vnā essentiam Dei. Præterea de anima Christi Domini id docet 3. part. quæstione 10. artic. 2. Idem latè 3. contra Gentes à capite 50. vsque ad 60. quæstione 8. de verit. artic. 4. Et in 3. distinct. 14. & in 4. distinct. 49. & in prima par. quæstione 58. art. 6. & 7. ex hoc principio explicat diuisionem cognitionis matutinae, & vespertinae, de qua statim dicemus.

Obijciunt verò ex eodem sancto Doctore, quod in 1. part. quæstione 57. art. 5. dixerit, Angelos Beatos quædam mysteria gratiæ cognouisse à principio sue beatitudinis, quædam vero successu temporis illis reuelata fuisse. Vnde necesse est vt sensu cognoscere illa extra verbum, cū in ipsa visione Verbi, nec successionem, nec augmentum, vel imitationem admittat. Sed non video, quid hic sit difficultatis, vel repugantiæ: nam ibi expresse ait Diuus Thomas Beatos Angelos videre in verbo mysteria gratiæ, sed non omnia. Vnde quoad ea, quæ in verbo non cognoscunt, subiungit, extra verbum illuminari de illis per nouas reuelationes. Quid ergo difficultatis in hoc est? vel quomodo in hoc Diuus Thomas contrariæ fauer sententiæ? Præsertim quia propter illum locum necessariū non est distinctio de videndo in verbo, aliquo exaliter, vel formaliter, quam ibi adhibet

A Caietanus. Nam licet illa aliàs possit admitti, vt supra dixi, ibi non recte applicatur, quia nunquā ibi Diuus Thomas dixit, videre sanctos Angelos in verbo ea mysteria, quæ in principio Beatitudinis non cognouerunt, & postea eis reuelantur. Cum verò ait, per visionem videre Angelos sanctos mysteria gratiæ, non omnia, nec æqualiter omnes, sed secundum quod Deus voluit reuelare, ipsam visionem in Verbo reuelationem appellat, & merito, at è contrario reuelatio extra visionem beatam, non tam propriè dicitur visio in verbo, & saltem Diuus Thomas ibi non ita locutus est.

### *Quid Diuus Augustinus senserit.*

B Scholastici omnes pro comperto habent, Augustinum docuisse, Beatos videre creaturas in verbo, moderni autem quidam contendunt, eos non esse assecutos mentem Augustini, & ideo accuratius considerata sunt verba, & testimonia eius. Quia verò præcipuè creditur Augustinum hoc docuisse, quando in sanctis Angelis distinxit cognitionē matutinā, & vespertinā, ideo sensus Augustini in hac diuisione examināndus est. Tradit autem illam diuisionem in primis lib. 11. de Ciuit. cap. 7. & 29. & 4. Genes. ad literā & alijs locis, quæ paulatim expendemus. Videtur autem mihi clarū apud Augustinum, cognitionem matutinam non esse nisi in clara Dei visione, ac subinde, quod aliqui dicunt, Angelos habuisse etiam in via cognitionem matutinam per cognitionē naturālē Dei, non esse iuxta mentem Augustini. Hoc paret aperte ex libro 11. de Ciuitate capite 7. vbi *vespere & mane* explicat in luce illius sanctæ ciuitatis Hierusalē, quæ est mater nostra. Et capite 29. apertius dicit, sanctos Angelos docere, non per verba sonantia, sed per ipsam præsentiam incommutabilis Veritatis, in qua præsentia ait, *melius nosse Trinitatem, quam nos ipsi nobis noti sumus*. Idem clarè docet alijs locis infra citādis. Et ita intellexit Augustinū D. Thomas 1. par. quæstione 58. artic. 6. & 7. & ibi Caiet. & omnes Thomistæ, & quamuis D. Thomas 1. part. quæstione 62. art. 1. ad 3. dicat, Angelos in primo instanti suæ creationis per naturalem cognitionem cognouisse aliquomodo res in verbo, tamen nec dicit, de illa locutū fuisse Augustinū, cum distinxit manē, & vespere per cognitionem matutinam, & vespertinam Angelorum. Nec illam cognitionem naturalem vocat matutinam cognitionem, imo concludit, cognitionem matutinam proprie dici cognitionem creaturarū in verbo, per visionem beatam. Et idem docuit Alens. 2. part. quæstione 23. in 1. & sequentibus, & in 6. concludit consequenter, in demonibus non fuisse cognitionem matutinam, Quod etiam est valde consentaneum Augustino toto illo libro 11. de ciuitate & licet de sanctis Angelis dubitare videatur, an habuerint illam in primo instanti creatoris nec ne, tamen certum fere est non habuisse, vt ex eodem etiam Augustino 22. lib. de Ciuitate capite 29. colligi potest, & in propria materia brius traditur. Scotus vero in 2. d. 3. quæstione 9. facit cognitionē matutinā esse per cognitionē quidditatiuam Dei, distinguit tamē duplicē scientiā quidditatiuam Dei, abstractiuam, & intuitiuam & in vtraque ponit cognitionem matutinam. Sed illa diuisio nec habet fundamētum in Augustino, nec veritate nititur, vt in superioribus dictū est, & libro 1. de Trinitate iterum dicitur. Alij vero ex

10.  
D. August.  
mens explicatur.

D. Thom.  
Caiet.

Scotus.

Durand.  
Richard.

M. Ofl.  
Henric.  
Goffred.

8.  
Mens D.  
Thomæ in  
hac re ap-  
prietur.

9.  
Obiectio  
ex D. Tho-  
ma dis-  
solvitur.

citatis auctoribus qui multiplicant matutinam cognitionem, & naturalem cognitionem Angelicam matutinam vocant, sine fundamento in Augustino loquantur, & ideo illorum sententiam omitto. De cognitione autem vespertina non ita constat apud Augustinum, an in ipsamet visione beata intelligenda etiam sit, vel in alio distincta: Imo nec constat, an cognitio vespertina solum in statu beatifico, vel etiam ante illum in Angelis fuerit, quid verò in hoc probabilius nobis videatur, in sequentibus dicemus.

11. Ex his ergo aperte concluditur, docuisse Augustinum, sanctos Angelos cognoscere creaturas in verbo, eadem visione, qua vident verbum, nam hæc est veluti definitio cognitionis matutinæ. Dicunt verò aliqui, cum Augustinus ait per matutinam cognitionem cognosci creaturas in verbo, non loqui de creaturis ut obiectivè cognitis secundum proprias rationes earum, sed prout in Deo sunt ipse Deus, & vita eius, & (quod valde miror) D. Thomas hanc expositionem non rejicit in 1. part. quaestione 13. art. 1. sed ipse aliam etiam expositionem admittit, & illa priori supposita, ponit vespertinam cognitionem in ipsamet visione beatifica, & ita quantum ad nostrum propositum pertinet, in idem redit. Quia per visionem eandem (ait D. Thomas) videntur creaturæ in verbo & secundum esse eminentiale, vel ideale, quod habent in verbo, & secundum esse proprium, ac formale, quod obiectivè est in verbo, & sub priori ratione dicit iuxta expositionem dictam, illam cognitionem vocari matutinam, & secundum posteriorem vespertinam. Sed nihilominus non censeo illam expositionem consentaneam Augustini menti, existimoque cognitionem matutinam, & vespertinam esse de creaturis secundum esse proprium, & formale earum. Atque adeo cum Augustinus ait, per cognitionem matutinam cognosci creaturas, in verbo, non agere de sola cognitione increati esse, quod habent in verbo, sed de cognitione terminata secundario ad formale esse earum.

12. Hoc probō primo ex dicto libr. 11. de Civitate capite 7. ubi sic inquit. *Cognitio creaturarum in se ipsa decolorator est, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, per quam facta est.* Quis autem dicat creaturam, prout in Deo est, ipsa creatrix essentia, factam esse per partem, quæ in Deo est. Creatura enim prout in Deo est vita eius, non cognoscitur in arte Dei, sed cognoscitur esse ipsa vita, vel ars Dei. Et in capite 29. id magis explicans dicitur, *Ipsam quoque creaturam melius ibi (hoc est in sapientia Dei, tamquam in arte, qua facta est) quam in e ipsa seum, ac per hoc, & se ipsos melius, quam in se ipsis.* Vbi etiam habet locum argumentum factum, & præterea, quod non dicit creaturam secundum alius, & melius esse cognosci in verbo: sed eandem creaturam melius, quod verum esse non potest, nisi ipsamet creatura secundum esse proprium utroque modo cognoscatur, & melius uno, quam alio. Nam profecto si Angelus non videt in verbo se ipsum, sed solum esse divinum in quo eminenter continetur, non potest dici melius cognoscere se in verbo, quam in se, quia re vera in verbo non cognoscit se, sed verbum. Quod verò Augustinus eisdem locis, cognitionem matutinam interdum vocet cognitionem creatoris, & dicat, quod per illam aliter creaturæ videntur in veritate incommutabili, quam in se ipsis, hoc (inquam) nihil obstat, quia illa cognitio reuera primario est

A visio creatoris, & in eo alius, & immutabilis videntur creaturæ, quam in se ipsis.

Secundo simul cum prædictis locis expendo, quæ de eadem re docet Augustinus 4. Genes. ad lit. capite 22. & sequentibus. Per has enim cognitiones, matutinam, & vespertinam, distinguit Augustinus, in utroque loco, spirituali modo septem dies numeratos in Genesi in mundi creatione, quos ipse distinguit per distincta genera rerum creatarum, prout in mente Angeli factæ sunt, per unam, & aliam cognitionem; necesse est ergo, ut Augustinus, senserit, per utramque scientiam matutinam, & vespertinam cognosci illa genera rerum ut distincta, itaque cum Augustinus ait secundum diem perfici per cognitionem firmamenti: vespertinam & matutinam, tertium verò per cognitionem congregationis aquarum, & sic de cæteris, necesse est, ut loquatur de firmamento re vera cognito secundum propriam rationem, & ut distincto ab aquis. At verò per cognitionem Verbi solum secundum esse increatum Verbi, in quo omnia eminenter continentur, non cognoscuntur creaturæ ut distinctæ nec ipsæ eminentiæ, vel idæ creaturarum, possunt per visionem claram distingui etiam ratione, quia videntur prout sunt in se, & in se non distinguuntur vilo modo. Et maxime est impossibile, illa sic distinguere, si per visionem non videntur res ipsæ secundum proprias rationes, nam si ratione distinguendæ essent maxime in ordine ad res illas. Si ergo cognitio matutina non est alia, quam absoluta cognitio divini esse eminenter continentis omnia, intelligi non potest, quomodo in illa visione Dei distinguantur sex dies, vel mane sex dierum, necesse est ergo dicere, per illam cognitionem videri ipsas creaturas in sapientia Dei, tamquam in arte: per quam factæ sunt: seu videri ipsam artem Dei, ut fabricantem tales, & tales creaturas distinctè cognitæ. Accedit proprietas verborum Augustini quæ ad hunc sensum cogit. Adde quod caput 22. illius libri 4. ait Augustinus *Angelum enim cognitionem suam naturæ in se ad laudem creatoris refert, accipere de Verbo Dei cognitionem creaturæ, quæ post ipsum fit, hoc est firmamenti, quod in eius cognitione fit prius, & deinde in natura ipsius firmamenti.* Profecto si videns verbum non videt firmamentum, nisi prout est vita in Verbo non potest dici accipere à Verbo cognitionem firmamenti, magis quam calorum omnium, quos Deus potest facere, & facturus non est.

C Item infra, *Cum dicit Deus, congregentur aquæ & cæli, cognoscit hoc illa lux in Verbo Dei quo id dicitur, & ideo sequitur & sic est factum.* Non video, quomodo id clarius dici potuisset, & capite 26. creaturæ, inquit, cum per dies cæteros conderetur, aliter in se ipsa facta cognoscebatur, quam in illo in cuius veritate sic erat videbatur. At profecto si tantum videbatur increata eminentia Dei, nihil per illam visionem faciendum videbatur. Quod verò in illis capitibus interdum Augustinus, Matutinam cognitionem vocet cognitionem, per quam distinguitur creator à creatura, quid refert? Non enim hoc dictum est, quia per visionem Dei non distinguatur creator à creatura in ipso cognita obiectivè, & secundum esse essentia, sed quia cognitio creaturarum in verbo erat alterius ordinis, & primario erat cognitio creatoris, & ideo necessaria fuit cognitio commensurata ipsi creaturæ, & quasi propria illius, ut distingueretur (ait Augustinus) creatura à creatore aliter in se ipsa cognita, quam in illo.

D E

14.

Tertius locus apud Augustinum libr. 63. quæstion. qu. 26. vbi breuius rem pertractat, ideoque videri potest facilius admittere illam interpretationem de creaturis secundum esse, quod habent in Deo, quia ibi adducit illud Ioannis. 1. *Quod factum est, in ipso vita erat.* Additque omnia, quæ in se vitam non habent, in Verbo illam habere. Et hinc infert, *plus videri ab Angelis sanctis in verbo Dei vbi sunt vita, quam in se ipsis.* Sed non hoc dicit, quia solum videantur vt habentes vitam in Deo, sed quia & hoc modo videntur, & inde etiam nobiliiori, & altiori modo videntur secundum propriam rationem, quam in se ipsis tantum. Non itaque in Verbo non videntur secundum propriam rationem, sed ibi cognoscuntur maximè à priori, & per altissimam causam, & hoc est plus videri, & cognosci. Quem sensum satis declarat illa verba, *Ipsa creatura, plus videtur in arte, qua facta est, quam ipsa in se ipsa, qua facta est.* Certe si ita videtur ars, vt de re facienda per artem nullus conceptus formetur, nullo modo dici potest res talis cognosci in arte, sed sola ars cognoscetur, imo nec ars formaliter vt ars, vel idea cognoscetur, quia impossibile est ita cognosci, non cognito artificio, vt mox dicemus. Præterea subdit ibi Augustinus numerando dies. *Sit ergo in cognitione spirituum dies primus, in cognitione firmamenti secundus, in discretionem terra, ac maris, & sic de cæteris.* In qua enumeratione intelligere non valeo, quomodo cognitio Dei secundum solum esse increatum, nihil in eo distinctè de creaturis cognoscendo, deferuire possit ad talem enumerationem, & distinctionem dierum, seu ad distinguendum mane vnius diei prioris, à mane alterius diei posterioris. Sic ergo satis, vt existimo, constat, cognitionem matutinam creaturarum in verbo, iuxta mentem Augustini, haberi per visionem beatam, & terminari ad creaturas secundum propriam rationem earum. Vnde etiam constat, vespertinam cognitionem esse cognitionem creaturarum inferioris ordinis, vt satis clarè Augustinus docuit in illo 4. libr. Genes. ad litter. An verò hæc cognitio vespertina sit naturalis in Angelis, vel superioris reuelationis, & an sit prior, quam matutina, vel posterior secundum Augustinum, & an in via præcesserit in Angelis, propriæ sunt quæstiones pertinentes ad materiam de Angelis; hic vero necessariae non sunt, nam ad punctum præsens illud solum de matutina cognitione volumus habere ex mente Augustini; nunc alia testimonia leuiter attingamus.

15.

Quartò in libro sexto de Ciuitate capite 22. ait Augustinus, *Sanctos Angelos certius, & immutabilius temporalia & mutabilia nosse, quo eorum principales causæ in verbo Dei conspiciuntur per quod factus est mundus.* & 13. libr. Confessor. capite 15. de sanctis Angelis ait, *Non opus habent suspicere firmamentum hoc, & legendo cognoscere verbum tuum, Vident enim faciem tuam semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, quid velis voluntas tua.* Hæc quidem loca exponere non potuerunt alij auctores de cognitione creaturarum quoad esse increatum, & ideo confugiant ad aliam euasione, vt intelligantur de cognitione in verbo causaliter, non formaliter. Sed hoc, qua facilitate dicitur, contemnitur, quia non habet fundamentum in illis locis Augustini, nec consonat phrasi, & modo loquendi illius in aliis locis. Accedit etiam quod libr. 15. de Trinit. cap. 16. de statu Beatitudinis Augustinus dixit. *Fortasè verò volubiles non erunt cogitationes*

A ab alijs in alias euntes, atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus. Quod maximè videtur dixisse propter scientiam beatam, & non loquitur de scientia solius Dei, sed aliarum etiam rerum secundum propriam rationem, & cognitionem earum, vt plane constat. Et idem Augustinus, apertè etiam docet libr. 11. & 12. Confess. cap. 11. & 13.

### Quid alij Patres sentiant.

Pro eadem assertionem referri solet Bernard. libr. 5. de Considerat. ad Eugenium capit. 1. vbi de *Creatura cali*, id est, beata ait, *non in gremio scala creaturarum, et ascendit ad Deum. Quid enim* (inquit) *opus scalis tenemus solum?* & subiungit. *Creatura cali illa est, præsto habens per quod potius ista inueniatur, videtur verbum, & in verbo facta per verbum.* Quæ verba etiam interpretantur aliqui de creaturis quoad esse tantum increatum, quod habent in Deo. Sed non apparet verisimilis expositio; tum quia magnam æquiuocationem committeret Bernardus, cum loquens de cognitione creaturarum, & Dei, quatenus in via per creaturas cognoscitur creator, in patria è contrariis in vno ageret de creatura cognita in suo esse proprio; in alio de creatura secundum esse Dei. Tum etiam, quia creatura, vt est vita non potest dici facta per verbum, nec verbum dici potest medium ad cognoscendam illam quia creatura secundum illud esse, est ipsum verbum. Dicit autem Bernardus habere Beatos *Verbum*, per quod ista inueniatur. Vbi ponderanda est illa vox per quod, quæ medium cognitionis denotat, & pronomen ista, quod positum est ad designandas creaturas, de quibus proximè locutus fuerat, illas scilicet, per quas viatores ascendimus ad Deum. Aliter posset hoc argumentum eludi dicendo, Bernardum loqui de cognitione in verbo causaliter, sicut ipse Bernardus sermone 17. in Cantic. dixit, *Luciferum cognouisse in verbo mysterium Incarnationis.* Sed hic locus extra rem est, nam ibi Bernardus non agit de verbo increato, sed de verbo, id est, locutione Dei ad Luciferum, quia per fidem illud mysterium accepit, si illud cognouit. Ad alium verò locum non potest illa expositio accommodari; præsertim cum subdat Bernardus loquens de Beato; *Acque opus habet ex his, qua facta sunt, factoris nouum mendicare. Nec enim vt vel ipsa descendit, ad ipsa descendit, qua ibi videt, vbi longe melius sunt, quam in seipsis.* Quibus verbis non significat, (vt alij per extremum interpretantur) Beatos non videre creaturas, illarum conceptum formâdo, sed sistere in solo esse increato; sic enim non cognoscent illas, & multo magis indigerent conuersione ad ipsas, vt eas possent cognoscere: excludit ergo descensum ad illas per inferiorem cognitionem; quia vident illas, vbi longe melius sunt, non tamen in illo meliori esse sistendo, sed per illud eas cognoscendo. Et hoc confirmât, quæ in præcedenti capite ex eodem Bernard. adduximus ex eodem lib. de Confid. cap. 4.

E Eodem modo fauet huic sententiæ Isidorus libr. 1. de summ. bon. seu sententiarum, cap. 12. vbi dicit, *Angelos videre in verbo omnia, antequam fiant.* Qui facilius posset exponi de causali cognitione, quia statim de reuelatione Dei loquitur. Tamen quia Augustinum in ea sententia imitatur, in eodem sensu videtur locutus. Et nomine reuelationis optimè potest ipsamet visio beata intelligi. Eodem modo fauent Patres

16.

Tantum  
sententia  
de hac re  
explicatur  
Bernard

17.

Isidor.

Pater: Cō  
cilij Se-  
nenf.

Gregor.

Concilij Senensis in Decretis fidei, cap. 13. dum aiunt: *Beatis peruium esse omniforme illud Diuinitatis speculum, in quo quicquid eorum interfit, illucescat.* Quod etiam potest exponi causaliter, nec facile refutabitur: tamen cum necessaria non sit expositio, & Conciliū loquatur iuxta phrasim Scholasticorum, certè videtur in eorum sensu loqui. Eodem modo adduci potest Gregor. 4. dialog. cap. 13. & lib. 2. c. 3. sed illis locis generalius loquitur Gregorius de scientia Beatorum, quam dicit esse perfectissimam, vbi habet illam vulgaram sententiam, *Quid non vident, qui vident omnia vident?* vnde ille locus parum probat, nā omnia genera cognitionū complectitur.

### Ratione probatur assertio.

18.

Cum in assertione solum asseramus, hoc esse possibile, non oportet nos id directè ostendere, sed solum respondere rationibus, quibus aliqui probare conantur, id esse impossibile. Nam si nulla est ratio, quæ in hoc ostendat implicationem contradictionis, non est, cur credamus, Deum non posse id facere. Hoc autè ostendemus soluendò difficultates, & explicando modum, quo illa visio fieri possit. Nunc breuiter vrò hac ratione, quæ pro materiæ capacitate potest dici à priori. Quia Deus scientia sua infinita cognoscendo se, cognoscit creaturas in se, vt cum Dionysio docent D. Thomas, & reliqui graues Theologi, ergo non erit impossibile, Deum eleuando intellectum creatum ad participationē illius scientiæ, qua se ipsum intuetur, simul eleuare illum ad aliquam participationem eiusdem scientiæ, quatenus est cognitio creaturarum in ipso Deo. Quia non apparet maior impossibilitas in vno, quàm in alio, ex parte enim obiecti assignari nō potest, quia si in obiecto aliqua esset, respectu ipsiusmet scientiæ Dei, eadem esset, nam ipsummet obiectum esset incapax huiusmodi cognitionis. Si autem ex parte obiecti non repugnat, neq; ex parte principij, seu luminis repugnabit, vt per se patet, & infra videbimus.

19.  
Obiectio.

Responsio

Dices: Hoc argumento probaretur, posse Deum eleuare intellectum creatum ad videndas omnes creaturas posibles in Deo, quia Deus sua scientia omnes illas videt, & ita ex parte obiecti non repugnat. Respondetur, quicquid sit de veritate consequētis, illationē non sequi. Quia nos nō colligimus æqualitatem, sed participationem. Deus autem cognoscit in se omnia possible; quia se comprehendit: intellectus verò creatus, licet possit eleuari ad visionem Dei, non tamen ad comprehensionem, & idèd licet possit eleuari ad videndas aliquas creaturas, non sequitur posse eleuari ad videndas omnes posibles. Quia licet ex parte obiecti simpliciter non repugnet, tamen ex parte principij potest ad hoc esse necessaria virtus infinita, cuius non est capax creatura. Alio modo respondent aliqui negando id, quod in ea assumitur de diuina scientia; sed id probabitur infra, libro tertio, capite 2. & ex dicendis constabit.

### Secunda assertio.

20.

Dico ergo secundò. Per visionem Dei possunt videri creaturæ in Deo tamquam in causa, & medio cognito, per quod, & in quo alia simplici intuitu, & sine discursu videtur. Hæc est sine dubio sententia D. Thom. 1. p. q. 12. art. 8. & q. 14. art. 5. vbi Caiet. & Ferrar. 1. contra Gentes, cap. 49. atque idèd D. Thom. quæst. 8. de verit. art. 4. & 5. & q. 20. artic. 4. expressè

D. Thom.  
Caiet.  
Ferrar.

A

comparat metaphoram speculi cum hac ratione causæ, & dicit creaturas potius videri in Deo, vt in causa, quàm, vt in speculo. Sic Durand. in 1. d. 35. q. 2. latius in 4. d. 49. q. 3. Maior, & alij citati. Ratio est, quia Deus videt in se, vt in causa, creaturas, saltem vt posibles, ergo etiā per visionem creatam diuinæ essentia possunt hoc modo in illa videri. Antecedens est sententia Dionysij, cap. 7. de Diuinis nominibus, vbi de Deo sic loquitur. *Diuina mens omnia continet scientia, quæ secreta est ab omnibus, quod per causam rerum omnium in se omnium rerum scientiam anticipatam habet, & infra. Neque enim ea, quæ sunt, ex his, quæ sunt, discens, nouit diuina mens, sed ex se, & in se per causam rerum omnium cognitionem, scientiam, essentiamque anticipatam, & antè comprehensam habet. Non quod per speciem singula consideret, sed quod vno causæ complexu omnia sciat, & contineat, &c.* & concludit. *Se ipsam ergo noscens diuina sapientia nouit omnia.* Quod multis verbis prosequitur tã apertè, vt vix potuerit Dionysius verbis id docere. Atque ita intellexerūt Dionysium expositores, & grauiores Scholastici, præsertim Diuus Thom. 1. part. quæst. 14. art. 6. vt infra lib. 3. cap. 2. latius videbimus. Consequentia verò principalis argumenti probata est in fine precedentis assertionis; tum quia si ex parte obiecti non repugnat, non est, vnde repugnet communicari creaturæ per visionem diuinæ scientiæ modum illum cognoscendi creaturas in Deo, tamquam in causa. Tum etiam quia illa visio beata est altissima participatio diuinæ scientiæ, & per illam communicatur, quod excellentius est, scilicet videre diuinam essentiam, cur ergo non poterit communicari in illa visio obiecti secundarij?

Durand.

Dionys.

B

At verò auctores contrariæ sententiæ consequenter negant, Deum scire creaturas in se ipso, vt in causa, exponuntque Dionysium, vt volunt: nam illi contradicere non audent. Ego verò iudico, satis graue incōmodum esse id negare, vt in dicto capite 2. latius prosequar. Nunc videamus, qua ratione hæc scientia rerum in Deo, vt in causa, tam Beatis, quàm Deo ipsi negetur, idem enim constabit, & possibilem esse & perfectissimam talem scientiam. Nam mirum profectò est, quod Angelus intuendo suam essentiam per illā, & suo modo in illa, quia si ne discursu, cognoscat Deum vt causam sui esse, & quod Deus intuendo suā essentiam, non possit in illa, & per illam cognoscere Angelum, vt effectum, quem in se, tamquam in suprema causa eminenter continet. Melius enim, & facilius cognosci videretur effectus per causam, & maxime per illam, quæ sola, & independenter ab omni alia continet effectum, quàm causa per effectum cognosci possit.

D. Thom.

C

D

E

Sed aiunt: diuina essentia, virtus, & potentia est res in se omninò absoluta, nullum habens respectum realem, nec prædicamentalem, nec transcendentalem ad creaturas posibles: ergo fieri non potest, vt ex vi visionis essentia: creaturæ posibles cognoscantur. Antecedens supponitur vt verum. Consequentia verò probatur: Quia res absoluta, vt absoluta, quæ in suo esse formaliter non est alia, nec eiusdem rationis cum illa, non potest ferre videntem ipsam, in cognitionem alterius rei formaliter dissimilis. Nec verò sufficit, quod omnipotentia Dei, v. g. dicat relationem rationis ad creaturam possibilem, quia relatio rationis in Deo non est, sed ab intellectu viatoris fingitur: non ergo potest esse ratio cognoscendi creaturam in Deo, vel Deum cum habitudine ad creaturam, cum per illam videatur Deus, vt in se est, atque adeò, vt res absolutissima.

21.

22.  
Obiectio.



Henric.

Enerua-  
tur.23.  
Respon-  
detur ar-  
gument.

24.

Vnde Henricus suprà fortasse hac consideratione motus, dicit, si diuina essentia videatur secundum suam absolutam entitatem, nullam creaturam posse in illa videri, si tamen videatur sub ratione ideæ, sic posse in ea videri creaturas. Sed de hac posteriori parte dicam in sequenti assertione. Nunc solum assero, illa duo non esse consequenter dicta, quia ideæ, prout in Deo est, tam absoluta res est, sicut ipsa essentia, & ratio rationis, sub qua à nobis concipitur, nec potest esse ratio cognoscendi creaturas, nec est in visione beata, quia non est in obiecto eius, & per illam visionem videtur res, prout est in se.

Ad argumentum ergo negatur consequentia, & id, quod in probatione eius assumitur, scilicet, rem absolutam non posse esse medium, & rationem cognoscendi aliam rem distinctam, cuius perfectionem, & naturam in se formaliter non continet. Hoc enim est totum fundamentum oppositæ sententiæ, quod tamquam per se notum supponere videtur arguens, cum illud non prober, nisi vel, quia vnum prius cognitum non ducit in cognitionem alterius, præterquam illius, ad quod refertur; vel interrogando: si vnum prius cognitum diuersum est, quo pacto instar illius aliud possit quidditatiuè cognoscere? Sed, si quis rectè consideret, prior non est probatio, sed repetitio eiusdem propositionis per alios terminos. Dico igitur, vt aliqua res cognita sit medium ad cognoscendum aliam diuersam, etiam quidditatiuè, & secundum proprium conceptum eius, non esse necessarium, vt ad illam dicat respectum realem, aut enim nullum esse potest tale medium, quod cognitum, ducat ad cognoscendum aliud; vel certè non oportet esse relatiuum. Nam relatiuum non est propriè ratio, aut medium cognoscendi suum terminum, vel correlatiuum, nec etiam est ratio cognoscendi alia, vt à fortiori supponunt hi auctores, ergo medium cognoscendi, vt cognitum, non est relatiuum, vt relatiuum, ergo vel nullum est, quod difficile creditur est, vel est absolutum.

Maior pater, quia relatiuum, si comparatur ad terminum secundum se, sic potius cognosci solet ex cognitione fundamenti, & termini, nam cognoscitur, sicut est, relatio autem coniungit, posito fundamento, & termino, ergo potius terminus, simul cum fundamento, est medium ad cognitionem relatiuum, quam è conuerso. Si verò vnum relatiuum ad aliud comparatur, sed licet sint simul cognitione tamen, vt suprà dicebam, vnum non est medium, vel ratio cognoscendi aliud, sed oportet, vt intuitus mentis ad vtrumque simul tendat, vel absque medio cognito, vel per medium tale, quod ad vtriusque cognitionem simul ducat. Ergo relatiuum, vt relatiuum, non est medium cognoscendi. Vt ergo aliquod obiectum cognitum ducat in cognitionem alterius rei diuersæ, satis est, quod illam in se eminenter contineat, & quod talem inter se habeant connexionem, vt vna ex alia resultet, vel emanare possit, etiam si vtrique omnino absoluta sit. Aliud enim est rem esse formaliter respectiuam: aliud verò talem esse, vt habeat cum alia connexionem, vel manantis ab illa, vel ex se producentis illam. Actus enim creandi, quatenus ex parte Dei intelligitur esse ab æterno in Deo, absoluta res est in se, nullumque respectum realem habet, nec rationis secundum se: & nihilominus talis est, vt semel positus in Deo, ex se inferat creaturam suo tempore. Et è contrario substantia Angeli absoluta res est, & nihilominus ex intrinseca sua essentia talis est, vt, nisi ab alio, esse non possit. Et quamuis sit capax relationis realis

A ad primam causam, nimirum dependentiæ ab illa: nihilominus hæc relatio extra essentiam, & conceptum est illius rei absolutæ, quæ est substantia Angeli.

Est ergo inter absolutas res quædam connexio causalitatis, quæ fundat relationem, vel realem, vel rationis: formaliter tamen relatio non est. Vnde Angelus cognoscendo quidditatiuè substantiam suam, cognoscit talem esse, vt non ex se habeat esse actualis essentiæ, sed ab alio habere debeat, quod non cognoscit per solum formalem respectum, quia, vt dixi, potius ad cognoscendum respectum prius cognoscit fundamentum, & terminum, saltem prioritate naturæ, vel rationis. Cognoscit ergo intimè penetrando naturam illius rei absolutæ. Ita ergo vna res absoluta cognita potest ducere in cognitionem alterius à se distinctæ. Hæc autem cognitio non erit quidditatiua respectu alterius rei quæ per aliam cognoscitur, quando medium fuerit inferioris ordinis. At si fuerit superioris ordinis, & à priori, poterit ducere in cognitionem quidditatiuam alterius. Sic idem Angelus cognoscendo suam absolutam naturam, cognoscit passionem, & proprietates, quæ in illa virtute continentur, & ab illa manare possunt. Quod nemo negare potest, nisi etiā neget Angelos cognoscere se, & proprietates suas absque discursu, & à priori, per causam, seu in causa. Quod non solum est contra communem sententiam, sed etiam contra omnem rationem: nam si nos possumus à priori aliquam proprietatem rei cognoscere per essentiam rei, interueniente discursu, cur existente altiori lumine intellectus, non poterit idem cognoscere absque discursu? Nos enim quando à priori cognoscimus proprietatem per essentiam rei, non id cognoscimus per relationem propriam inter illas, sed per connexionem naturalis dimanationis, quæ colligimus ex ipsa essentia rei in se absolute cognita: qui ergo habet altius lumen, poterit eandem proprietatem cognoscere in ipsa et natura altius cognita. Tunc ergo per cognitionem vnius rei absolutæ, deuenit quis in cognitionem alterius rei diuersæ formaliter, nam substantia Angeli absoluta est, & non dicit relationem ad suam proprietatem, nec illam in se formaliter continet, sed eminenter, & proprietas etiam in se potest esse absoluta res, & distincta ab essentia, à qua manat. Ad hunc ergo modum intelligendum est, in essentia diuina, quæ in se quidem absolutissima res est, tamen creaturas omnes possibiles, ita in se eminenter continet, vt ab illa quodammodo creaturæ manent vel in esse possibili, quatenus esse possunt per aliquam participationem illius diuini esse, vel in esse actuali, si voluntas Dei accedat.

Cum autem interrogatur, si vnum est ab alio diuersum, quomodo instar illius cogniti, aliud possit quidditatiuè cognosci? Respondetur, quando vnum per aliud cognoscitur dicto modo, non cognosci instar illius, quia hoc significat vnum cognosci per quamdam comparisonem ad aliud, vel per conuenientiam, seu similitudinem cum illo. Non cognoscuntur autè hoc modo creaturæ in Deo, nec in vniuersum effectus in causa æquiuoca, & superiori, nec proprietas in essentia. Id ergo, quod per aliud medium cognitum exactè cognoscitur, tale cognoscitur, quale est, & per conceptum non minùs propriè, & absolute repræsentantem naturam eius, quam si illud solum directè repræsentaret: tamen quia res alia cognita propter suam peculiarem conditionem, vel excellentiam, ducit mentem ad alteram, quam in se aliquo modo continet, & cum qua habet

25.  
Qualis co-  
nexio sit  
inter res  
absolutas.

26.  
Inquisi-  
tione cui-  
dam re-  
sponderetur.

connexionem à nobis explicatam, ideò esse potest medium ad cognoscendum aliam non instar sui, sed secundum illud esse, quod à se potest participare. Et quod hoc modo sit possibile Deo, cognoscere omnia per se ipsum, & ex comprehensione sui, ut Diuus Thomas sapientissime docet, & præsertim 1. contra Gentes, cap. 46. & lib. 3. cap. 46. videtur certè ad magnam Dei perfectionem pertinere; alioqui non potest perfectissime, & à priori comprehendere connexionem, quæ est inter se, & suos effectus; ut latius infra lib. 3. cap. 2. declarabo. Quòd si hoc est Deo possibile, ibi cessat illa interrogatio, & falsum inuenitur illud principium, quòd vna res absoluta nos possit ducere in cognitionem alterius, & concluditur ratio suprà facta, quòd possit Deus participationem huius perfectionis communicare Beatis per sui claram visionem.

Sed tunc obiicitur ulterius, quia Deus non scit creaturas, quia est causa earum, sed potius è contrario ideò potest esse causa, quia habet perfectam scientiam earum, ergo non scit eas in se tamquam in causa, ergo nec Beati vident in illo, ut in causa. Antecedens patet, quia Deus est agens per intellectum, & per voluntatem, ergo operatur, quia intelligit. Respondetur, cum Deus sit suum intelligere, sicut est suum esse, non potest cognoscere creaturas in se, ut in causa, quin cognoscat illas in sua scientia, quæ cum simplicissima sit, & infinite perfecta, est reflexiua in se ipsam, nam Deus sciendo se perfectissimo modo, scit se scire, & ideò intelligi potest, Deum simul, & scire creaturas in se, ut in causa, & per scientiam ipsam constitui sufficientem causam earum. Quod facilius intelligi potest respectu visionis beatificæ, quia ipsa scientia increata Dei est obiectum directum illius visionis, & ideò quamuis demus, illam scientiam constituere Deum in ratione causæ sufficientis, nihilominus optimè intelligimus videri creaturas in Deo, ut in causa. Secundo facilius secundum nostrum modum intelligendi respondetur ex Diuo Thoma 1. parte, quæstione 19. articulo 4. ad 4. & quæstione 25. articulo 1. ad 4. scientiam Dei concurrere ad causalitatem per modum dirigentis voluntatem, & omnipotentiam.

Vnde non constituitur Deus formaliter loquendo potens ad agendum per scientiam, sed per suam substantiam, & omnipotentiam; scientia verò est veluti conditio necessaria ad perfectum modum agendi. Quocirca loquendo formaliter de principio per se agendi, non ideò potens est Deus efficere omnia, quia scit omnia, seu quia habet talem potentiam, & efficaciam, quæ immediatè conuenit illi ratione suæ perfectissimæ essentia, quæ ex vi suæ perfectionis essentialis, & quatenus est ipsum esse per essentiam eminenter continens omne esse, est principium principale potens ad faciendum omnia, ut infra libro tertio latius declarabitur. Hinc ergo etiam habet Deus, ut sit potens ad cognoscendum omnia, atque adeò ut sit sufficiens medium, & principium, in quo possint omnia cognosci. Exemplo declaratur in Angelo mouente cælum: nam operatur ille, ut agens intellectuale per intellectum, & voluntatem, & tamen non intelligitur formaliter constitui potens ad monendum per intelligentiam, sed per potentiam motiuam, quæ per cognitionem dirigitur, & per voluntatem applicatur ad agendum. Quod non obstat, quo minus in ipsa potentia motiua possit cognosci effectus eius, si alioqui illum in se continet eminenter.

Sed instant aliqui. Nam si per impossibile Deus non esset omnipotens, per locum intrinsecum, non sequitur, eum catere scientia creaturarum, quia hæc attributa sunt distincta, & vnum non est ita connexum cum alio, ut Deus sit omnisciens, quia est omnipotens, ergo ex vi illationis non sequitur, ablata potentia, auferri scientiam, ergo omnipotentia cognita non est ratio cognoscendi creaturas. Respondetur in primis, hoc argumento non probari, creaturas non posse cognosci per hoc medium, sed ad summum posse à Deo alio etiam modo cognosci, quod nunc non disputamus. Vnde loquendo de illa scientia, prout est per tale medium, scilicet per continentiam eminentialem, & omnipotentiam cognitam; sic dicimus, ablata omnipotentia per locum intrinsecum auferri scientiam creaturarum, quia tollitur medium, & ratio cognoscendi. Sicut si a substantia Angeli auferas vim illam, à qua fuit intellectus, consequenter auferes ab Angelo illam scientiam, qua in sua essentia videt intellectum suum. Adde, quòd ablata à Deo omnipotentia, auferuntur creaturæ, etiam ut possibiles: imò tunc implicaret contradictionem illas esse, & sic auferetur omnino obiectum talis scientiæ, & consequenter etiam scientia; quæ illationes omnes sunt per locum intrinsecum, licet non omnes æquè immediatè. Hic ergo modus videndi creaturas in Deo, ut in causa, & possibilis, & verus est, sed videndum superest, an sit vnicus.

Dico ergo tertio. Non est improbabile, Beatos videre creaturas in Deo tamquam in idea, seu Verbo, & ratione illarum. Per illam verò scientiam non cognoscerentur creaturæ secundum proprias rationes, nisi prior interueniret. Priorem partem docuit absolute Henr. dict. quodlibet. 7. quæstione 4. malè tamen explicat, & probat ex respectu rationis ideæ ad rem in illa representatam: nam respectus rationis non potest conducere ad propriam scientiam rei, prout in se est, ut benè suprà probatum est. Malè etiam excludit alium modum cognoscendi res in Deo, ut visum est, imò statim dicemus, hunc modum sine alio non posse rectè subsistere. Solet autem hæc assertio probari ex Augustino, libro 83. quæst. quæstione 46. Sed ibi solum docet Augustinus, Beatos videndo Deum videre creaturarum ideas, & illas videndo, Beatos fieri: vnde planè loquitur de ideis secundum esse increatum, quod in Deo habent, neque ibi mentionem vllam creaturarum facit, quæ in ideis videntur. Quomodo autem locus ille possit induci, statim declarabo. Facilius probatur ex aliis locis eiusdem Augustini suprà citatis, quatenus ait, per cognitionem matutinam videri creaturas in arte Dei: ideæ enim, ut libro tertio dicitur, in arte Dei sunt, imò sunt quasi vltimus actus; & forma artis, per quam Deus ex parte intellectus proximè operatur. Ratione declaratur assertio, quia Beati videntes Deum, vident conceptum formalem, seu verbum, quod per suam scientiam practicam habet de creaturis, sed ille conceptus increatus Dei representat omnes creaturas per illum cognitæ, ergo in illo Verbo Dei viso, & in se continente ideas creaturarum, poterit, qui illud videt, videre creaturas in illo representatas, plures, vel pauciores pro capto suo.

Neque huic cognitioni obstat, quòd conceptus Dei, seu Verbum, ut est de creaturis, est in se omnino absolutum realiter respectu creaturarum, nam representatio illa non est vera relatio, & licet

28.  
Obiicitur  
alterum.Responde-  
tur.29.  
Assertio  
3.

August.

Explica-  
tur.40.  
Difficul-  
tati, quæ  
suboriri  
poterat  
occurritur.

<sup>a</sup> nobis concipiatur ad modum respectus, parum id refert ad illam cognitionem, vt dictum est: non, inquam hoc obstat, quia (vt dictum etiam est) inter res absolutas, vt absolutæ sunt, potest esse connexio in cognitione, quatenus vna potest ducere mentem in cognitionem alterius. Quod sicut contingit ratione emanationis, vel productionis, aut virtutis, ita potest contingere ratione representationis, quia ea ratione habent res absolutæ, vt absolutæ sunt, quamdam unitatem, ratione cuius potest vna cognita ducere in cognitionem alterius. Vt imago ducit in prototypi cognitionem, non ratione relationis formaliter loquendo, sed propter unitatem, quæ est fundamentum relationis. Ita ergo idea, quam Deus habet de aliqua re, potest ducere in illius rei cognitionem. Quin potius addo, non posse ideas diuinas distinctè cognosci, nisi videantur res quarum sunt ideae, & hoc modo induci potest locus ille Augustini in d. quæstione 46. ait enim, Beatos ita distinctè videre ideas, vt videant propriam rationem, per quam singula creata sunt, quod & Deus ipse distinctissimè videt, & per proprias singularum rerum rationes, vnamquamque condit, & non per rationem leonis creat hominem, nec è contrario, hoc enim absurdum esse August. ibi existimat. Ad hanc autem distinctam cognitionem idearum necessarium non est, vt Deus, vel Beatus inter ipsas rationes distinctionem rationis constringat; necessarium tamen est, vt illam rem absolutam, quæ est idea, coniunctim videat cum rebus, quæ per illam formari possunt, vt distinctè, id est, clarè, & perspicuè cognoscat, quomodo secundum illam rationem hoc, vel illud creabile sit. Sicut æternus Pater videt, se generare Filium per intellectum suum, & producere Spiritum sanctum per voluntatem suam, ad quod necesse est, vt cognoscat, vel fingat distinctionem inter intellectum suum, & voluntatem, necessarium tamen est, vt illammet perfectionem suam absolutissimam in se, quæ est intellectus, & voluntas, comparet cum personis, quas producit, vt distinctè videat, quomodo perfectio illa sit principium, quo hæc, vel illa persona producit. Vnde etiam intelligitur, posse rem absolutam perfectè cognitam ducere mentem ad aliquid aliud ultra ipsam cognoscendum: cum ergo Augustinus ibi doceat, videre Beatos ideas, vt sunt propriæ rationes singularum rerum factorum, profecto sentit, eadem scientia videre res representatas: quia illa distincta cognitio idearum, cum obiectorum cognitione coniuncta est, vt declarauit.

Maiores difficultas in hac assertionem est, quia representatio Verbi, seu conceptus, aut speciei expressæ non est obiectiua, sed formalis: non est ergo ratio cognoscendi, vt medium cognitum, sed solum vt ratio cognoscendi incognita, ergo licet Verbum increatum videatur à Beatis obiectiue, & in se, non poterunt in illo videri creaturæ ex vi representationis idealis. Confirmatur, quia alias etiam posset vnus Beatus videre diuinam essentiam in verbo alterius clarè, & quidditatiue, quia hoc modo videt vnus Beatus Deum per verbum creatum Dei, quod in se concipit, ergo alius videndo verbum alterius in illo poterit videre diuinam essentiam, prout in se est.

Responderi potest in primis negando assumptum, vel quia licet idea, aut verbum non postulet ex se, vt sit medium cognitum, sed aliam rationem medij incogniti habeat: nihilominus eam non repugnat esse medium cognitum, in quo, vt in obiecto

A proximo, aliud videatur, nõ quidem sistendo in ipsa idea tamquam in imagine habere similitudinem formalem cum re ideata, hanc enim re vera non habet, vt sæpè dictum est: sed per ideam tendendo ad rem representatam propter connexionem, non relationis, sed causalitatis, vel representationis; vel etiam addi potest, quod licet fortè species creata non habeat tantam perfectionem, vt possit esse tale medium, nihilominus ideam increatam esse ad hoc sufficientem propter summam illius perfectionem.

Sed licet hoc vtrunque defendi possit, probabilius dicitur ideam diuinam ideò esse posse mediū cognoscendi creaturā, quia talis est, vt virtualiter contineat rem ideatam, tamquā eminens causa eius. Et ob hanc causam in posteriori parte assertionis addidi solas ideas perfecte spectatas, & præscindendo illas à continentia eminentiali, quam habet creaturæ in essentia Dei, non esse sufficientes mediū cognitum, per quod possint creaturæ secundum proprias naturas cognosci. Vnde etiam Deus ipse, licet à nobis intelligatur, vt formās directum conceptū, seu ideam creaturarum, & quasi reflexè cognoscere se habere in suo conceptu ideam creaturæ: nihilominus non intelligitur cognoscere creaturam per hunc conceptum, vt reflexum, sed per priorem directum; vel saltem non intelligitur posse habere distinctam cognitionem creaturarum per posteriorem conceptū, nisi in quantum supponit priorem, & quali ab illo iuuatur. Sic ergo in præsentī dicimus, ideam vt cognitā à Beato per se spectatā non esse sufficientem rationem cognoscendi creaturas, tamen, supposita alia cognitione creaturarū in essentia diuina, tamquā in causa, cognitionem etiā ipsius ideæ multum iuuare, vt cognitio creaturæ per illud mediū, unitè cōplectens illam duplicem rationē, perfectè videatur. Atque ita cum dicatur creaturæ cognosci in verbo, vt in arte, vel idea, per quam fiunt, ita accipiendum esse, vt non excludatur prius mediū, neque hoc absque illo reputetur sufficiens. Et hoc modo intelligendus est August. locis citatis. Potestque hoc sumi ex doctrina Scoti in quod. quæst. 14. §. ult. Henr. quodli. 7. q. 4. Gabr. lect. 31. in Can. lib. 3.

Ex dictis etiam colligi potest, quomodo intelligenda sit metaphorica quadam locutio, qua dici solet, *Beatos videre in essentia diuina creaturas tamquam in speculo*. Qui modus loquendi allegari solet ex Aug. epist. 112. sed ibi. c. 4. & sequentibus solum docet Aug. videri Deū, quando vult, & quomodo vult, & præcipuè tractat de visionibus Dei sub specie corporali. Habetur tamen nomine Augustini in 9. tom. lib. de triplici habitac. c. ult. & ea vtitur Concil. Senen. supra, & D. Thom. 1. part. q. 14. art. 5. & q. 12. art. 8. ad 2. & ibi Caiet. item D. Thom. in 3. d. 14. q. 1. art. 1. quæstiuncula 4. ad 1. Hæc igitur comparatio, seu locutio contemnenda non est, non est tamen cum proprietate, vel perfecta similitudine accipienda, sed per quamdam metaphoram, & perfectam similitudinem. Nam in primis, iuxta sententiam magis in Philosophia probatam, cum res per speculum videtur visio talis rei non terminatur proximè ad imaginem quasi depictam in speculo, sed ad rem ipsam immediatè, cuius species mediante speculo per reflexionem ad oculum peruenit. Quod si simul videtur speculum, solum est concomitanter, quia ipsum etiam speciem sui mittit ad oculum: si autem poneremus impediri speculum, ne sui speciem mitteret, vel Deus cum illo non concurrere, & concurreret cum specie alterius obiecti ad reflexionem cuius videretur planè res per speculum non viso

speculo.

August.

41.  
Difficultas.42.  
Solutur.

43.

Scotus,  
Henr.  
Gabr.44.  
Quomodo Beati creaturas in essentia diuina tamquam in speculo videre dicantur.  
August.  
August.  
Concil.  
Sen.  
D. Thom.  
Caiet.

speculo. Visio ergo illa, quatenus ad rem aliam per speculum terminatur, non terminatur prius ad speculum, ut affectum specie talis obiecti, & ita non est medium cognitum propriè, ac per se loquendo. In hoc ergo non tenet in præfenti similitudo speculi, sed solum in hoc, quod sicut speculū obicitur visui, & visus tendendo in illud, transit ad rem aliam repræsentatam per illud; ita Beatus intuendo essentia diuinam per illam transit ad creaturas. In hoc ergo solum est comparatio, in modo verò minimè. Dicitur autem diuina essentia speculum voluntarium, quia solum videtur quando, & à quibus vult.

45.  
Assensio  
ultima

Dico vltimò; si diuina essentia non posset esse ratio videndi creaturas in ipsa, vel omnino fieri non posset, ut creaturæ viderentur eadem indiuisibili visione, qua videtur Deus, vel saltem credibile non esset ita fieri. Hanc conclusionem pono ad declarandam amplius necessitatem illius modi cognoscendi creaturas in Deo. Et ad refellendam sententiam illam, quæ asserit, creaturas dici videri in Verbo solum, quia concomitanter videntur eadem visione, qua Verbum, & per idem lumē gloriæ, & per eandem speciem intelligibile, seu per eandem essentiam diuinā unitam per modum speciei. Et in primis iam supra ostendi illum modum cōcomitantia non sufficere, ut vnum dicatur in alio cognosci, nec unitatem speciei, luminis, & actus, quia res nec in specie, nec in lumine, nec in actu ipso videtur, ut in visu corporeo manifestum est; eademque ratio est de spiritali visione, ut supra etiam tetigimus tractando de verbo Beatorum. Sed omissio modo loquendi, ostendo, vel impossibile, vel incredibile esse illo modo videri simul essentiam diuinā, & creatā vno actu, quia vel id fieret per illam visionem secundum diuersas eius partes, ex quibus intelligatur componi, aut quia idem actus omnino indiuisibilis æquè primò, & directè attingit vtrumque obiectum, non quatenus inter se habet connexionem, sed absolutè, & immediatè, & in se: sed neutrum dici potest, ergo.

46.  
Rebora-  
tur pars  
minoris.

Prior pars minoris probatur, quia duobus modis potest intelligi, actum illum componi ex duabus illis partibus. Primò quòd vtrique illarum sit in se omnino indiuisibilis extēsiuè, & quod inter se vniatur aliquo modo vnionis; & hic modus, neque hactenus excogitatus est ab aliquo auctore; quia entitates, seu partes in se indiuisibiles non possunt vni inter se per modum continuationis, quia hic modus est proprius rerum habentium aliquam latitudinem, secundum quam possunt habere aliquem terminum cōmunem indiuisibilem. At verò seclusa hac vnione per modum continuationis, non potest intelligi alius modus vnionis inter has partes indiuisibiles, nisi per modum actus, & potentia, seu subiecti, & actus, seu aliquo alio simili, vel proportionali illi, hic autem neque intelligi potest talis modus vnionis, neque aliqua illius ratio reddi potest, ergo. Probatur minor; nam si quælibet illarum entitatum per se primò, & directè tendit in suum obiectum sine ordine, vel habitudine obiectorum inter se, non est, cur vna ad alteram comparetur, ut potentia ad actum, neque cur vna aliam per se supponat, vel ab illa pendeat, erunt ergo illæ duæ entitates duo actus, neque fingi potest ratio, aut modus, quo in vnum coalescant.

47.  
Obiectio  
in vna præ-  
cluditur

Quod si dicantur illæ duæ entitates esse in se diuisibiles, & vni per modum cuiusdā cōtinuationis, sicut de gradibus intensionis dicitur. Hoc impugnatur primò, quia non est, unde huiusmodi entitates in se habeant latitudinē quasi extēsiuā respectu

A singulorum obiectorum. Cōstituamus enim, per illas videri Deum, & Angelum; ille actus, quatenus terminatur ad Deum præcisè, non est, unde habeat latitudinem, seu diuisibilitatem quasi extēsiuam in entitate, cum neque ex subiecto, neque ex obiecto possit illam habere; vtrumque enim indiuisibile est. Unde quicquid entitatis est in illo actu, prout versatur circa Deum, totum tendit in Deum secundum idem, ergo in illa ratione non potest intelligi latitudo extēsiua in illo actu. Atque eadem ratio fieri potest de altera parte illius actus; quatenus terminatur ad Angelum, & sic de aliis; ergo necesse est, intelligere singulas illas entitates, quæ vocantur partiales, in se indiuisibiles extēsiuè.

B Secundò etiam si fingeremus illas esse diuisibiles, non possent habere terminum communem, quo vniuntur. Nam interrogo, quodnam obiectum respiciat ille terminus, ut, in exemplo posito, an terminetur ad Angelum, vel ad Deum tantum; si ad Deum, ergo non potest terminare aliam partē illius actus, qua videtur Angelus, cum non versetur circa obiectum eius. Si ad Angelum, eadem ratione non poterit terminare aliam partē, qua videtur Deus. Nec verò potest dici, quòd terminetur ad vtrumque, tum quia esset altioris rationis, quàm sit totus actus secundum omnes partes suas: tunc etiam, quia si datur vnum indiuisibile, quod obiectiue terminetur simul ad Deum, & creaturam, melius diceretur, totum actum esse indiuisibilem, & repræsentare vtrumque obiectum simul, quia non est maior ratio de toto actu, quàm de qualibet entitate indiuisibili. Neque etiam dici potest, illū terminum communem non respicere aliquod obiectum. Contra hoc enim in primis procedit ratio facta, scilicet, quòd ille esset alterius rationis à tota entitate actus, & ab omnibus aliis indiuisibilibus terminis eius, & præterea, quia cum ille sit vnus actus visionis integer, & totalis, necesse est, ut totus tendat in obiectum, quia totus est repræsentatiuus illius, & quicquid fingatur in tali actu, quod ad repræsentandum obiectum non seruiat, est impertinens, & præter naturā talis actus: Non potest ergo assignari terminus communis, quo vniuntur tales partes, & consequenter si illæ sunt, non sunt duæ partes, sed duo actus, nisi vocetur vnus tantum per quamdam collectionem, seu aggregationem, quod pertinebit ad quæstionem de nomine.

C D Superest, ut dicamus de altera parte; an scilicet possit ille actus esse indiuisibilis cōplectens vtrumque obiectum æquè primò. In quo difficilius est ostendere impossibilitatem simpliciter, quia iuxta communem sententiam, Angelus vna specie, & actu vniuersali intelligit simul plures res non intelligendo vnā in alia, vel per aliam, sed singulas directè, & in se. Nihilominus sine causa fingeretur huiusmodi visio Dei, & creaturarum. Tum quia illa non confert per se ad beatitudinem, quia creaturæ cognita per se non beatificant. Tum etiam, quia si solum concomitanter cognoscuntur, inde non crescit visio Dei, neque è contrario, visio creaturarum inde perficitur, quia non videntur per Deum, nec in Deo. Unde talis cognitio creaturarum per eandem visionem solum concomitanter nihil conferre potest ad reddendā rationem, cur per illā visionem non comprehendatur Deus, quod in hoc puncto magni ponderis est, ut infra dicam. Secundò, ille modus vniuersalis cognitionis habet locū respectu rerum, quæ sunt inferiores cognoscente, non verò respectu superioris, ut in exemplo dato, licet An-

48.

49.



gelus ex rebus inferioribus cognoscat plures vno actu, quia virtus, & capacitas eius excedit perfectionem, & cognoscibilitatem singularum, tamen respectu superiorum Angelorum, inferior non potest plures cognoscere vna specie, vel actu, quia virtus eius non adæquat, neque exhaurit totam cognoscibilitatem, quæ est in vno superiori Angelo. Sed in presenti visio diuinæ essentiae est visio supremi obiecti, quod superat virtutem cuiuscunque cognoscentis creati, ergo non est, cur respectu talis obiecti fingamus visionem vniuersalem, quæ per solam concomitantiam comprehendat tale obiectum, & alias res.

50.  
Durand.  
Ferrar.  
Henr. c.

Atque hinc fit mihi valde probabile, talem visionem creatam esse impossibilem, prout Durand. sentit in 1. d. 3. quæst. 1. num. 14. & significat Ferrar. 1. contra Gentes, cap. 49. Henr. Quodlib. 9. quæst. 25. Et ratio est, quia cum actus visionis sumat speciem ex obiecto, non potest idem actus indiuisibilis, & creatus tendere in plura, vt plura, nisi quatenus illa conueniunt in aliqua vna ratione obiectiua sub ratione cognoscibilis, seu intelligibilis: Deum autem prout in se visibilis est, sicut est, non habet huiusmodi conuenientiam cum creatura, quia sicut habet altioremodum essendi, quam omnis creatura tamquam purissimus actus, ita habet supremam quandam rationem obiecti intelligibilis, quæ non reperitur in aliqua creatura. Propter quod, vt diximus, visio illius nulli creaturæ potest esse connaturalis: ergo non potest excogitari vna aliqua ratio obiectiua, in qua conueniant Deus, & creatura, vt ab illa sumat speciem ille actus, de quo agimus. Neque refert, si quis dicat, rationem entis sufficere, quia visio Dei ex propria, & specifica perfectione sua non tedit in communem rationem entis, sed in eminentissimam perfectionem entis, quæ est in Deo, & prout est in illo altiori modo, quam esse possit in quacunque creatura. Relinquitur ergo, vt visio Dei, & creaturæ per vnum actum creatum, & per solam concomitantiam, vel omnino impossibilis sit, vel sine causa, & ratione fingatur.

52.  
Obiectio.

Dices: Diuina essentia, quæ est Beatis per modum speciei intelligibilis, est veluti species vniuersalis representans se, & creaturas in esse intelligibili, ergo illi potest respondere actus adæquatus, & vniuersalis, quo videantur Deus, & creaturæ immediate, & in se. Pater consequentia quia iuxta doctrinam D. Thomæ, quælibet species vniuersalis potest habere actum adæquatū sibi. Vnde nonnulli Theologi, præsertim Nominales ita dicunt videre Deum sua scientia se, & creaturas immediate, quodam actu vniuersali, quia habet suam essentiam tãquam speciem vniuersalem: sic ergo intelligi potest participari ipsa scientia Dei, & creaturarum per visionem beatam. Nam D. Thom. 1. part. quæst. 12 art. 9. & 10. vbi agit de hac materia, inde probat, Beatos quicquid in verbo vident, simul, & in vno actu videre, quia non vident illa per proprias species earum, sed per diuinam essentiam, quæ habet rationem vnius eminentissimæ speciei. Respondetur, essentiam diuinam non esse propriè speciem intelligibilem creaturarum, quia neque eas formaliter in se continet, neque est veluti instrumentum, seu semen aliorum obiectorum intelligibilium, ad supplendam vicem eorum, hæc enim ratio imperfecta est, & non potest diuinæ essentiae propriè conuenire.

Resolutio.

53.  
Duobus  
modis  
essentia  
diuina  
sup-

Duobus autem modis potest essentia diuina supplere locum speciei intelligibilis creaturæ in illius cognitione. Primò, vt suprema causa, quæ potest

A est se sola efficere, quicquid inferiores formæ possunt. Quomodo non solùm potest supplere Deus efficientiam specierum intelligibilium, sed etiam sensibilium. Tamen hic modus nihil refert ad visionem beatam, nec ad vnitatem actus intelligendi. Quando enim Deus hoc modo supplere vellet efficientiam alicuius speciei intelligibilis, non propterea mutaret actum intelligendi, sed talem illum efficeret, qualis per speciem propriam fieri posset, hoc enim est supplere efficientiam alterius. Alio modo potest Deus concurrere ad cognoscendam creaturam per modum supremi obiecti actu intelligibilis, quod per se ipsum potest influere cum potentia, & hic modus propriè pertinet ad visionem beatam. Tamen sicut Deus aliter est sua essentia; aliter verò continet creaturas (nam est sua essentia formaliter; continet verò creaturas tantum eminenter) ita immediate, & formaliter est quasi species intelligibilis sui ipsius ducens immediate in cognitionem sui, creaturarum verò tantum mediata, quatenus cognoscendo perfectè id, quod est formaliter in Deo; consequenter cognosci potest etiam id, quod est eminenter. Atque hoc modo rectè respondet essentiae diuinæ, quatenus vna species intelligibilis est, vnus actus visionis respectu sui, & creaturarum, qui tamen non æquè primò terminatur ad illas, quia neque ipsa species æquè primò, neque eodem modo repræsentat illas.

pl. re. pot.  
est. loci  
speciei.

B  
C  
D  
E  
Hic verò potest tandem obijci ex Gabr. in 1. d. 35. q. 3. conclus. 2. quia si actus ille visionis Dei omnino indiuisibilis est, impossibile est in tali actu intelligere prius, & posterius respectu plurium obiectorum, vel quod sit causa, vel ratio attingendi vnum potius, quam aliud. Nam in vna, & eadem formalitate actus, neque causalitas, neque ordo intelligi potest. Respondetur, cognitionem hanc fieri eodem actu indiuisibili, in quo ex parte ipsius actus non reperitur realis causalitas, ita vt aliquid sit in actu, quod sit causa realis alterius perfectionis eiusdem actus, quia hoc planè repugnat cum omnimoda identitate, & indiuisibilitate actus. Atque eadem ratione non est realis ordo in ipso actu secundum se: solùm ergo inter obiecta reperitur hic ordo, quod vnum est ratio cognoscendi aliud, quæ ita attinguntur simul per illum actum, sicut inter se habent habitudinem. Vnde fit, vt secundum rationem possimus nos præscindere, & considerare illum actum, vt terminatum ad vnum obiectum primum, & vt rationem, ob quam ille actus terminatur ad obiectum secundariū, quia nos possumus entitatem quantumvis indiuisibilem (intellectu præscindente) ratione distinguere, non ergo repugnat eodem indiuisibili actu attingi plura cum ordine, & habitudine eorum inter se. Quod in ipsamet creatura Dei scientia reperitur, vt infra videbimus. Et inter ipsa Dei attributa vnum dicimus, esse rationem alterius, etiam si in re distincta non sint. Superest hinc alia difficultas, quia ex nostra sententia sequi videtur posse inferri, visionem Dei esse comprehensionem eius. Sed hæc in sequentibus capitibus tractabitur.

54.  
Obiectio.

Responde-  
tur.

## CAPVT XXVI.

*An, viso Deo, necessarium sit, videri creaturas, saltem vt possibiles.*

VNa ex præcipuis difficultatibus, quæ ab incommodis obijci solet contra resolutionem superioris capituli, est, quia ex illa sequitur, visa diuina

1  
Ratio du-  
bitandi.

essentia,



essentia, necessario videri omnia, quæ à Deo fieri possunt, quia omnia illa necessario representari possunt per essentiam Dei, ergo etiam necessario representantur: tum quia non est maior ratio de quibusdam, quam de aliis: tum etiam quia representatio rerum possibilium in sua causa, si possibilis est, profecto naturalis, & necessaria est. At si hoc concedatur, sequitur ulterius, visionem Dei esse comprehensionem Dei, quia per illam videtur, quicquid in Deo est, vel formaliter, vel eminenter.

In hac re prima sententia est affirmans, necessarium esse ex visione Dei videre omnes creaturas posibles, saltem secundum esse essentia, vel possibile. Ita Godfred. Quodlib. 6. q. 3. Et eandem sententiam tenet Bassolis q. 4. Prologiart. 3. latius Durand. in 3. dist. 14. q. 2. & in 4. d. 49. q. 3. Qui differentiam in hoc constituunt inter creaturas posibles, & futuras; nam sub priori ratione dicunt necessario videri visa diuina essentia: non tamen sub posteriori ratione. Et rationem differentia reddunt, quia vt posibles necessario representantur per essentiam, vt futurae verò liberè. Quæ ratio, ne in ea petatur principium ita videtur intelligenda, quod creaturae vt posibles necessario continentur in Deo eminenter, & diuina omnipotentia habet cum illis necessariam connexionem, creaturae verò vt aliquando futurae pendent ex libera Dei voluntate, quæ non necessario videtur, viso Deo. Et in hoc sensu videtur differentia satis apparens: sed de posteriori parte dicemus, capit. sequenti; nunc solam priorem tractemus.

Addit verò Durandus limitationem, qua suam sententiam destruit, & in eandem incidit difficultatem. Ait enim, ex natura visionis Dei necessario sequi, vt videantur omnes creaturae posibles in Verbo, tamen de potentia absoluta posse hæc impediri, & fieri, vt maneat visio Dei vt sic, non manifestans creaturas. Quod quidem non est consequenter dictum, quia si visio illa manifestat creaturas in Verbo, id facit per se ipsam formaliter actuando intellectum, vel ergo manet integra illa visio secundum totam suam entitatem, per quam est representatiua creaturarum, vel non; si primum: ergo impossibile est visionem illam actuare intellectum, & impediri ab ea manifestatione, quia non potest impediri effectus formalis formæ, manente integra forma vniuersalis subiecto; si secundum dicat, superest illi explicandum, quomodo sit diminuta illa entitas visionis, seu quid addat vna visio super aliam. Item quomodo videatur Deus sine creaturis, quæ in ipso continentur. Ac denique falsum simpliciter erit, dicere, per visionem Dei, vt sic, necessario videri creaturas, quia hæc necessitas non sequitur, nisi ex tali, seu tanta visione, non autem ex præcisa ratione visionis.

Aliter Scot. in 3. d. 14. q. 2. limitat hanc sententiam dicens; per illam visionem non videri omnia possible in actu secundo, imò nec posse videri, quia ad hoc esset necessaria infinita attentio: dicit tamen videri omnia in actu primo, quia illa visio sufficiens est, vt per eam quæcumque creaturae posibles videantur, non quidem omnes simul, sed nunc istæ, nunc illæ, prout voluerit Beatus attendere. Nec verò Scot. omnibus Beatis concedit hanc liberam facultatem videndi omnia, etiam diuini, seu successiue: sed specialiter animæ Christi, de aliis verò ait habere certum terminum, seu limitationem, iuxta modum Beatitudinis vniuersaliusque. Atque hanc ipsam limitationem ponit ex prouidentia Dei, non

quia quilibet de se non sit ad omnia sufficiens in actu primo.

Hæc opinio, si loqueretur de lumine gloriæ, posset habere aliquam probabilitatem: tamen de ipsa visione mihi videtur improbabilis. Quia illa essentialiter est actus secundus, & non manifestat obiectum efficiendo, sed informando, & ideo repugnat, quod de se sit manifestatiua alicuius, quod non semper manifestet, quamdiu intellectus actus. Repugnat etiam, vt nunc manifestet rem vnā, postea aliam, propter variam attentionem, & sine mutatione in ipsa visione, quia illa attentio nihil aliud est, neque esse potest, quam effectio ipsius visionis, vel circa visionem: si ergo mutatur attentio, mutatur effectio, & consequenter fit etiam aliqua mutatio in ipsa visione. Quia non mutatur effectio per solam conseruationem diuersam eiusdem termini, sed mutatur effectio in ordine ad diuersum formalem effectum formæ factæ. Alia contra hanc sententiam videri possunt in 1. tom. 3. p. disp. 26. sect. 2. & infra, c. 29. hoc ipsum confirmabimus.

Tertia opinio est Henrici, Quodlib. 7. qu. 4. & 5. vbi distinguit de visione essentia diuinæ, vt essentia absoluta est, vel vt idea est, & in essentia, vt essentia dicit, non videri creaturas, etiam posibles, videri tamen in essentia vt idea. Additque posse videri essentiam vt rem omnino absolutam præcisè, non videndo illam vt ideam, atque hoc modo posse illam videri non visa vlla creatura vt possibili: de qua parte statim dicemus in sequenti opinione. Tamen, si cognoscatur diuinitas vt idea, ait, necessarium esse, vt videantur in illa creaturae posibles, quia idea dicit relationem ad rem, saltem vt possibilem. Addit verò Henr. hoc modo videri necessario species rerum creabilium, visis ideis, non verò indiuidua. At verò, quod visa diuina essentia vt idea quarundam specierum creabilium, necessarium sit videri vt ideam omnium possibilem, non affirmat Henricus (licet pro hac sententia referri soleat) imò sentit, nec ipsam animam Christi videre omnes species posibles.

In hac verò sententia in primis displicet distinctio illa de essentia visa, vt est res absoluta, vel vt est idea: nam si est sermo de absoluto secundum rem, etiam idea est res absoluta; si de respectu rationis, etiam in essentia, vt est omnipotens potest considerari respectus rationis; si denique est sermo de respectu reali, neque idea illum dicit. Vnde etiam displicet, quod supponit, creaturas videri in idea, vt sic, & non in essentia, vt in causa, quia potius videntur in illa vt in causa; nec ratio ideæ præcisè sumpta sufficeret, vt in capite præcedenti dixi. Tandem displicet, quod ait, videri species posibles, non verò indiuidua; tum quia ideæ sunt indiuiduorum, vt sequenti libro dicemus. Tum etiam quia in Deo possunt res distinctissime, & perfecte cognosci: cognitio autem, quæ vsque ad indiuidua descendit, est magis expressa, & distincta.

Quarta opinio esse potest, ex vi visionis essentia diuinæ vt sic, nullam creaturam possibilem, nec in particulari, nec in communi necessario videri, sed iuxta perfectionem visionis plures, vel pauciores representari, & tam posse esse perfectam visionem, vt omnes representet, & tam imperfectam, vt nullam omnino representet. In qua opinione prima pars eius clara est; de qua latè dicturi sumus; secunda verò, scilicet per aliquam perfectam visionem posse videri omnia possible, ab aliquibus probatur, quia omnes species posibles finitæ sunt. Sed

2.  
Prima sententia.

Godfred.  
Bassolis.  
Durand.

3.  
Durand.

4.  
Secunda sententia  
Scoti.

A

B

C

D

E

6.  
Hæc sententia expenditur.

6.  
Tertia sententia Henrici.

7.  
Reiicitur.

8.  
Quarta sententia.

hoc fundamentum falsum est quoad multitudinem specierum, sed addi potest, totam illam collectionem esse finitæ perfectionis, & ideo finito actu, & lumine videri posse, ac subinde neque inde sequi comprehensionem diuinæ essentia, neque aliam implicationem.

9. Vltima verò pars, scilicet, posse dari minimam visionem, per quam nulla res creata, vel creabilis videatur, probatur primo illa ratione, quod essentia est res omnino absoluta, non ergo repugnabit, videri omnino absolute, sine vlla prorsus habitudine ad creaturas: præsertim cum non videatur visione comprehensiuâ, sed tantum quidditatiuâ, ad quam sufficit videre rei essentiam, præcisè in illa sistendo. Secundò sic explico, quia potest essentia Dei videri non visis omnibus creaturis simul, ergo potest videri, non visa qualibet creatura determinatè sumpta, quia eadem est ratio de vna, ac de singulis omnibus. Ergo eadem ratione potest videri diuina essentia, nulla creatura in particulari visa, quia eadem est ratio de omnibus collectiuè, quæ de singulis diuisiuè, ergo pari ratione potest videri non visis creaturis, etiam sub conceptu communi, & confuso. Probatur consequentia, quia essentia Dei non videtur confusè, sed clarè, prout in se est, ipsa autem essentia non continet creaturas in communi, sed continet Angelum, hominem, & singulas alias species in particulari, à quibus nos abstrahimus cōceptum communem, & confusum, ergo ex visione Dei clara non potest sequi hic conceptus confusus creaturarum. Terriò, quia potest videri Deus non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentia, qui nostro modo intelligendi includit habitudinem ad creaturas. Diximus enim suprâ, non esse necessarium, vt qui videt Deum, distinctè videat attributa, prout à nobis ratione distinguuntur, sed tantum per modum vnus simplicissimæ perfectionis Dei; propter quâ causam non est necesse videre attributum misericordia, vel iustitia, prout ratione distinguuntur, secundum eos proprios conceptus, qui his vocibus respondent, ergo eadem ratione non oportebit, necessariò videre omnipotentia sub hoc expresso conceptu, et ergo neque cognoscere creaturam, vel in particulari, vel sub aliqua ratione communi: nam si hoc esset necessarium maximè propter connexionem, quam habent creaturæ possibiles cum omnipotentia Dei.

Dico primò, non esse necessarium, vt qui videt Deum, videat in eo omnes creaturas possibiles, neque quoad indiuidua omnia, neque quoad rationes specificas. Hæc est sententia D. Tho. 1. p. q. 12. art. 7. & 8. & 2. p. q. 10. art. 2. & lib. 3. contra Gentes, ca. 55. & 56. & de verit. q. 8. art. 4. & 5. & q. 20. art. 5. & in 3. dist. 14. q. 2. & in 4. dist. 46. q. 2. & his locis Palud. Capr. Caiet. Ferr. & Scot. & Henr. suprâ citati: estque cōmuni Theologorum. Ratio D. Tho. est, quia creaturæ videntur in Deo tamquam effectus in causa, non est autem necesse, vt visa causa, videantur omnes effectus in illa virtute contenti; nisi causa comprehenditur, cum ergo Beati videntes Deum ipsum non comprehendant, non est necessarium, vt in eo videant omnes effectus possibiles. Confirmatur, quia nec ratione identitatis, nec ratione connexionis hoc est necessarium, ergo nullo modo. Declaratur prior pars, quia licet creaturæ possibiles secundum illud esse, quod in Deo habent, non distinguantur à Deo; tamen secundum proprias essentias, seu naturas possibiles re vera sunt distinctæ à Deo, ergo ex vi identitatis non est ne-

A esse, illas omnes videri viso Deo. Quod verò nec sit necessarium ex vi alicuius connexionis: probatur, quia nulla potest assignari, quia potest esse tam imperfecta visio Dei, vt possit in causa illa penetrare omnes effectus eius; ergo potest cognosci non cognitis in ea omnibus proprietatibus eius, & similiter poterit etiam videri, non cognitis omnibus particularibus obiectis eius. Denique nulla est ratio, quæ probet hanc necessitatem, vt patebit respondendo ad obiectiones in cōtrarium, ergo cum sit distinctio inter ipsa obiecta, & Deus possit se magis, vel minùs perfectè manifestare, si ex parte obiecti non est repugnantia, non est, cur asseramus, hoc esse necessarium. Dicunt tamen auctores oppositæ sententia ex parte obiecti esse repugnantiam, supposita nostra sententia. Afferimus enim posse creaturas videri in verbo, visa essentia Dei, propter cōnexionem quamdam, quæ est inter creaturas vt possibiles, & Deum vt omnipotentem, quæ licet non consistat in relatione, consistit in continentia eminentiali vnus in alio, & naturali dependentia creaturæ à Deo. At hæc ratio merè necessaria est, & æquè habet locum respectu omniū creaturarum possibilium, ergo, si quælibet videri potest, omnes necessariò videntur, quia eadem est necessitas respectu vnus, & alterius, & omnium simul, quæ cuiuslibet per se sumptæ. Ad hoc verò respondemus, rectè procedere, si obiectum ipsum primum perfectè comprehenderetur: tamen cum in modo videndi sit inæqualitas, nō esse necessarium, vt cōnexio illa, quæ est inter causam & effectus exactè videatur quoad omnes effectus in particulari: nam rectè fieri potest, vt in eadem causa magis, vel minùs visa plures, vel pauciores effectus videantur. Vnde quod Durand. sumit de repræsentatione naturali omnium rerum possibilium, est quodammodo verum de repræsentatione in potètia, seu in actu primo: quia essentia de se est sufficiens ad omnia repræsentanda. Sed inde non rectè inferitur repræsentatio in actu secundo, quia hæc fit per visionem, quæ non est adæquata illi speciei, seu causæ, vel lumini. Vnde etiam non consequenter loquitur Durand. distinguens in hoc inter creaturas vt possibiles, vel vt existentes. Quia diuina essentia vtrasque repræsentat naturaliter in actu primo. si ipsa repræsentabiles sunt. Vnde sicut non rectè infertur, quod creaturas existentes repræsentent necessariò in actu secundo: etiam si supponatur, illas esse futuras: ita nec de possibilibus id rectè infert Durandus.

Sed instant, hoc esse verum, quando in ipsamet causa aliquid nouum apparet in ipsa formaliter existens, ratione cuius est causa noui effectus, qui in illa cognoscitur. Nam si obiectiuè non plus video in causa per vnâ visionem, quàm per aliam quoad formalem perfectionem eius, à qua effectus manare possunt, qui fieri potest, vt in illa, & per illâ plures, vel diuersi effectus videantur? Respondeo, necessarium non esse, vt illa visio, quæ facit videre aliquam creaturam in essentia diuina, quatenus intelligitur terminati ad essentiam diuinam prius ratione, quàm ad creaturas in ipsa visas, perfectionem aliquâ formalem nouam in ipsa essentia ostendat, quam non ostendit alia visio, quæ illam creaturam non manifestat: hoc enim impossibile esse, suprâ ostensum est: sed sufficit vt illam eandem perfectionem meliori, & expressiori modo repræsentet. Quia cognitio effectus in causa non semper prouenit ex noua re cognita in causa, sed potest prouenire ex perfectiori modo concipiendi eandem causâ perfectionem.

Obiectio.

Responsio.

11. Obiectio secundum.

Respondetur.

10. Cōclusio. D. Thom.

Palud. Capr. Caiet. Ferr. Scot. Henr.

nem. Quantumcumque enim virtus causæ in se absoluta sit, negari non potest, quin distinctius, & clarius concipiatur, quando concipitur vt coniuncta suis effectibus cum repræsentatione clara diuersorum modorum, quibus illi manare possunt à causa. Quamuis enim illi modi non sint distincti in causa, sed in ipsis effectibus, tamē cum simul cognoscuntur cum causa, & ex virtute causæ, profecto clarius, & distinctius concipitur causa. Quia ergo hæc tota repræsentatio non est necessaria in omni visione creata, ideo necessarium non est, vt ex vi cuiuscunque visionis videantur. Cur autem vnus potius, quam alius effectus per hanc, vel illam visionem repræsentetur, inferius dicemus.

Dico secundò. Probabilius est, non posse dari visionem Dei creatam, per quam videantur in Deo omnes res possibiles. Ita sentit D. Thomas in locis citatis, & communiter eius discipuli, consentiuntque Bonavent. Scot. & Richard. in 3. d. 14. & in 4. d. 49. Henric. dicto Quodlib. 7. q. 4. & 5. De hac verò assertionem hic breuiter dicam, quia illam ex professo tractauimus in 1. tom. 3. p. disp. 26. sect. 2. Et à posteriori magnum argumentum sumitur ex ibi dictis. Quia si visio tam perfecta non est concessa animæ Christi, vt omnes fatentur, magnum signum est, non esse possibilem. Vnde ratio a priori esse videtur, quia ad hoc requiritur lumen infinitum, quod non est possibile. Maximè verò solet probari ab incondienti, quia valde probabiliter sequitur, per huiusmodi visionem comprehendere diuinam essentiam. Propter quam causam nonnulli ex Modernis contrariam sententiam, & opinionem damnant, vt errori proximam, & parum tutam in fide: sed hoc nimium est: quia licet certum sit, Deum non posse comprehendere ab intellectu creato, quantumuis eleuato, vt supra dictum est, tamen quod illa visio omnium possibilem in Deo, esset comprehensio, est mera opinio fundata in illatione quadam probabilis, sed incerta, & ideo hoc non sufficit ad huiusmodi censuram, vel aliquam notam contrariæ opinionis. De qua re dicemus plura infra, cap. 29.

Dico tertio: Non est necessarium videre in Deo visio aliquam creaturam in particulari secundum propriam naturam specificam seu genericam eius. Probat, quia hoc ipso, quod non necessariò videntur omnes potest aliqua determinatè occultari, ergo & qualibet determinatè, seu sigillatim sumpta; nam quoad hoc eadem est omnium ratio, ergo & omnes simul, seu collectiue sumptæ, propter eandem causam. Dices; quamuis non sit necessarium aliquam determinatè videre, potest esse necessarium videre aliquam saltem indeterminatè, id est, hanc, vel illam. Respondetur tamen, in præsentia materia non posse hoc rationabiliter dici: nam quæ ratione quælibet creatura secundum propriam, & determinatam naturam, non habet necessariam connexionem cum visione Dei secundum communem speciem eius, eadem ratione, neque collectio omnium creaturarum secundum proprias naturas earum habet huiusmodi connexionem, quia diuina essentia, vel Omnipotentia ad totam collectionem eodem modo quoad singulos effectus comparatur.

Dico quartò probabile esse, visio diuina essentia, necessarium esse videre, quicquid est possibile, vel creabile saltem sub hoc communissimo conceptu creabilis, seu possibilis. Sic Capreol. in 4. d. 49. q. 5. artic. 3. ad argum. citat alios, idem Scotus ibi question. 3. art. 3. conclus. 3. & Moderni Thomistæ. Di-

co autem solum esse probabile, quia est res dubia. Probat, quia necessarium est viso Deo, videre illum esse omnipotentem, non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione, & præsertim visione clara, & prout in se est, nisi saltem videatur esse tantæ perfectionis, & virtutis, vt sit efficax ad omne possibile, seu ad omne id, quod non repugnat, ergo necesse est viso Deo, videre omne creabile esse possibile ex vi talis potestatis Dei, quamuis non videatur in particulari, quidnam illud sit, quod sub obiecto creabili comprehenditur. Declaratur, quia licet omnipotentia Dei sit alterius ordinis à qualibet potentia creata, & non recipiat speciem a suo obiecto, sicut inferiores potentie, nec relationem ad illud habeat, tamen in hoc habet aliquam conuenientiam, quod necesse est habere aliquid per modum obiecti, quod habeat necessariam connexionem cum illa natura: non quia ipsa ab obiecto pendeat: sed potius quia obiectum in suo esse pendet, & in sua possibilitate, quasi constituitur, seu denominatur à tali potentia: ergo sicut aliæ potentie non possunt cognosci sine obiecto saltem adæquato: ita neque Omnipotentia Dei clarè videri sine coniunctione cum obiecto possibili, seu creabili, vt sic; nam illud est tamquam obiectum adæquatum. In quo differt hæc communis ratio ab omnibus particularibus naturis creatis.

Quod verò necessarium sit, viso Deo, videre omnipotentiam, videtur clarius, quam vt indigeat probatione. Primum, quia huiusmodi perfectio est essentialis ipsi Deo, & non intelligitur comprehensa sub aliqua alia perfectione. Secundò quia viso Deo, necessarium est videre, eum habere intellectum, & voluntatem secundum propriam perfectionem, quam intelligimus correspondere in Deo his vocibus, & conceptibus nostris; ergo eadem ratione necesse est, videre Omnipotentiam eodem modo, quia non est minus intrinsecum, & essentialiale hoc attributum, quam illa. Tertio potest sic explicari, quia quando essentia alicuius rei cognoscitur v.g. ab angelo per scientiam non discursiuam, sed simplicem, ac perfectam, visa essentia videntur in illa proprietates, quæ coniunctissimæ sunt cum ipsa essentia, & præsertim si sint illi adæquate, & ab illa non distinguantur, sed visio Dei est scientia altioris ordinis, simplicissima, & sine discursu: Omnipotentia autem Dei est attributum diuinæ essentia non per modum proprietatis, sed potius per modum prædicati essentialis, ergo visa tali essentia, & quidditatiuè cognita, necesse est videre omnipotentiam eius, saltem sub hoc adæquato conceptu, quod omnia in se eminenter continet, & quod efficax est ad omnia, quæ ex se non repugnant.

Neque contra hanc assertionem vrgent argumenta in vltima opinione facta. Quia iam ostendimus, rationem differentia inter creaturæ speciales, & communem rationem entis creabilis, seu possibilis. Nam huius cognitio magis necessaria est, vt efficacia, & virtus diuinæ naturæ videri possit, quā visio particularium specierum. Illa autem necessitas non est, quia omnipotentia Dei pendeat ab ente creabili, sed potius è contrario, quia tale obiectum habet necessariam connexionem cum tali potestati, & in eo veluti explicatur eius virtus, propter quod videri non potest, nisi illo etiam aliquo modo concepto. Neque ad hoc oportet fingere in Deo aliquam habitudinem per modum relationis ad creaturam, quia re vera nulla est, sed est potentia Dei res omnino absoluta: quæ nihilominus quoad sui co-

12.  
Secunda  
conclusio.  
D. Thom.

Bonavent.  
Scotus.  
Richard.  
Henr.

13.  
Tertia  
conclusio.

Obiectio.

Responso.

14.  
Quarta  
conclusio.

Capreol.

Scotus.

15.  
Visio Deo  
necessa-  
rio vide-  
tur eius  
omnipoten-  
tia.

18.

gnitionem, seu visionem potest habere prædictam connexionem cum obiecto creabili, propter rationem explicatam. Denique iam declaratum est, quomodo, non possit videri Deus, non visa omnipotentia eius. Ad hoc autem non est necesse, vt vidēs Deum ratione distinguat omnipotentiam ab essentia, sed satis est, vt videat summam perfectionem Dei, prout in se est, & prout eminenter continet omne possibile, atque adeo vt est infinitæ virtutis, & efficaciz, quod totum vnico simplici conceptu Beatus intuetur.

17.  
Rationi  
dubitandi  
in principio  
posse  
respondere.

Solum superest, vt respondeamus ad rationem dubitandi in principio positam, cuius difficultas præcipue consistit in quadam interrogatione, in qua aliqui magnam vim faciunt. Cur (scilicet) viso Deo, hæc potius res, quam illa in ipso videantur: Ad quod primò responderi potest consequenter, provenire ex libera voluntate Dei, quia sicut videtur, quando vult, ita etiam quomodo vult: sic enim, vt supra notavi, dici solet speculum voluntarium. Cum enim intellectus ad visionem beatam cōcurrat, vt instrumentum Dei, per voluntatem liberam principalis agentis determinatur, vt potius has creaturas, quam illas videat. Quæ responsio vera quidem est loquendo de prima radice huius diuersitatis, quāvis etiam ex parte meritorum, seu status beati possit assignari aliqua ratio huius effectus, vt constabit ex infectis dicendis c. 28. Nihilominus tamen, quia Deus operatur cum causis secundis iuxta capacitatem earum, oportet assignare in ipsa visione, vel in principio proximo eius causam huius differentiz, si fortasse aliqua reperiri potest.

18.  
Alio  
modo  
respondetur  
ex D. Th.

Secundò igitur respondet D. Thom. q. 8. de verit. art. 4. ad 12. inter effectus, qui in causa continentur, quosdam esse notiores aliis, qui propterea visa causa statim videntur, vel saltem facilius, alios verò esse effectus magis reconditos, ad quos videndos in causa, necesse est virtutem causæ magis penetrare, ac perfectius cognosci. Et ex hac radice dicit provenire, vt viso Deo, hi potius, quam alij effectus videantur iuxta mensuram, & perfectionem luminis. Quæ doctrina apta est ad explicandam rationem differentiz inter primam, & ultimam conclusionem, quia illæ rationes vniuersales creaturarū, quæ sunt veluti adæquatum obiectum diuinæ omnipotentiz, statim relucet in Deo, viso Deo, & facillimè cognoscuntur, atque immediatam connexionem habent cum quocūque proprio conceptu Dei. Quæ omnia non ita reperiuntur in specialibus creaturis secundum proprias naturas, & essentias earum. At verò loquendo de comparatione ipsarum particularium creaturarum, cur hæc potius, quam illæ videantur, non videtur reddi sufficiens ratio ex illa doctrina, quia licet ad vidēdas perfectiores creaturas, cæteris paribus, necessarium videatur perfectius lumen, & visio perfectior: tamen quod attinet ad necessariam connexionem singulatum creaturarum cum essentia Dei, eadem est ratio de omnibus, vt supra dixi.

19.  
Animadu-  
ersio.

Quapropter aduertendum est rationem huius diuersitatis postulari posse, vel ex parte visionis, cur potius repræsentet has, quam illas creaturas, vel ex parte luminis, & speciei intelligibilis, seu diuinæ essentiz, quatenus habet rationem speciei, quæ sunt principia proxima visionis. Quoad priorem partem dico; non esse querendam rationem aliunde, quam ex entitate ipsius visionis, nam quia talis, & tam perfecta est in entitate sua, ideo tam perfecte repræsentat Deum, & quia repræsentat Deum cum

A tali perfectione, ideo facit in eo videri has creaturas potius, quam illas. Hæc enim representatio visionis non est voluntaria, seu ad placitum, sed est naturalis, & per modum effectus formalis ipsius visionis, ergo necesse est, vt fundetur in physica entitate, & perfectione ipsius visionis. Vt si per vnā visionem videatur Deus, & Angelus, v.g. in illo, per aliam verò videatur Deus, & Leo in illo, hoc provenit ex maiori perfectione illius visionis.

Quod si inquiras, quæ sit hæc maior perfectio. Communiter explicatur per modū maioris intentionis. At hoc nonnullas pati potest difficultates. Primò quia gradus intentionis præcisè considerati seruant inter se ordinem quemdam, & conformitatem, ita vt primus supponat secundum, & secundus tertium, & sic de aliis, in cognitione autem diuersarum creaturarum nullus est necessarius ordo, potest enim videri perfectior creatura, non visa minus perfecta, & e contrario; non potest ergo seruari proportio intentionis graduum ad hanc quasi extensionem ex parte obiecti. Deinde quia intentio solum fit per maiorem conatum potentiz, seu radicationem qualitatis in illa in ordine ad idem, & ideo non rectè intelligitur, quod per solam intentionem extendatur secundus gradus ad cognoscendas plures creaturas, quam primus, sed solum ad videndum melius easdem. Sicut amor Dei ex hoc, quod intendatur præcisè non intelligitur extendi ad proximum, vel ad aliquid aliud, sed solum circa idem perfectius versari.

C Alio ergo dici potest, hoc provenire ex perfectiori entitate specifica visionis. Sed hoc supra reiectum est; melius ergo attribuetur hæc diuersitas diuersæ entitati individuali ipsius visionis, etiam si in diuisibilis sit, quia sicut vnus intellectus perfectior est, quam alius, non ex maiori intentione, sed ex maiori perfectione individuali; sic intelligi facillè potest de visione. Atque idem consequenter dicendum est de lumine, quia principium accommodatur suo effectui. Et similiter dicendum est de specie; nam datur iuxta perfectionem luminis, seu diuinæ essentia accommodat suum concursum per modum speciei, iuxta exigentiam luminis. Atque eadem ratione licet fieri possit, vt duæ visiones repræsentent diuersos effectus, & quod in perfectione, omnibus pensatis, æquales sint. totum hoc referendum est proximè in diuersam perfectionem entitatiuā ipsius visionis, nam vna ex natura sua habet repræsentare Deum hoc modo; altera verò aliter. Est autem hæc sufficiens ratio, quia vnaquæque forma natura sua habet determinatum suum effectum formalem. Aliqui verò, cum non habeant, quid contra hanc diuersitatem individualem visionum obiciant, dicunt, illam esse commentitiam, & numquā in qualitatibus inueniri. Sed re vera non ita est, nam in qualitatibus respicientibus obiecta est frequens distinctio, vt visiones Petri & Pauli differunt in representatione obiectorum, plus quam duæ visiones numero distinctæ eiusdem personæ: & sic de aliis, in præsentī verò licet obiectum primum idem sit: tamen diuerso modo magis, vel minus claro, & perfecto concipitur, cum conjunctione ad vnum obiectum secundarium, quam ad aliud, & hoc satis est, vt visiones individualiter distinctæ, natura sua habeant illam diuersitatem in suis effectibus formalibus.

Atque hinc primò intelligitur, falsum esse, quod Scotus & alij dicunt, fieri posse, vt stante eadem visione, & in entitate inuariata manente, nunc per

20.  
Qualitū  
responsū.

21.  
Alterum  
responsū.

22.  
Corollari-  
um.



illam videatur ista creaturæ; postea alia: quia Deus est speculum voluntarium: Paret enim ex dictis hoc non esse possibile, cum representatio illa sit naturalis in genere causæ formalis, & per modum actus secundi, & ultimi. Nec Deus dicitur speculum voluntarium, quia per quamcumque visionem possit manifestare, quæ voluerit, non enim potest priuare formam suo effectui formali, manente illa in subiecto, nec etiam potest proprius effectus formalis vnius formæ fieri per aliam, natura sua habentem distinctum effectum, siue indiuidualem, siue specificum, quia seruata proportionem eadem est ratio.

Colligitur secundo, non posse illam visionem recipere variationem in ordine ad creaturas possibiles, quin recipiat in ordine ad Deum. Cuius contrarium sentiunt alij auctores, quia actus potest variari in ordine ad obiectum secundarium, licet non varietur circa primum. Haberet autem hoc locum aliquo modo si obiecta illa tantum concomitanter viderentur. At supposita superiori doctrina, id dici non potest. Ratio est, quia per illam visionem videntur creaturæ in Deo, ut in causa, & tamquam in primario obiecto, & medio cognito; ergo ut alij, & alij effectus videatur in causa, necesse est, causam ipsam aliter & aliter videri. Item diximus, actum illum, quo videtur Deus, & creatura, esse in sua entitate indiuisibilem, ergo non potest in se recipere mutationem, quin in tota sua indiuisibili entitate illam recipiat; ergo oportet, variari tamen respectu Dei, quam respectu creaturarum. Nec refert, si quis opinetur illum actum extendi ad creaturas per hoc, quod in se intensior fiat, quia necesse est etiam in ea opinione assignare aliquem gradum intensiōis, quo posito manifestetur creatura in Deo, & consequenter necessarium est, posito illo gradu, vel melius, vel aliter manifestari Deum, ergo cum necesse sit variata illa visione circa creaturas, variari aliquem gradum intensiōis eius, secundum illum oportebit variari visionem circa Deum.

Vnde obiter colligitur tertio, ceteris paribus, eò perfectius videri Deum, quod plures, vel meliores creaturæ videntur in Deo. Non quia hæc sit ratio à priori melius videndi Deum, sed potius quia à posteriori, & ab effectu colligimus eò causam perfectius videri, quod plura, & meliora in ea videntur, ceteris paribus, quia hoc est signum virtutem eius perfectius penetrari, & cognosci. Vnde consequenter fit, ad huiusmodi visionem perfectius lumen requiri, quia actus secundus correspondet primo: Nec cæleo necessarium distinguere, ut quidam faciunt, de pluribus speciebus creaturarum, vel de pluribus indiuiduis, nec de pluribus substantiis, aut accidentibus, quia quacumque ratione plura simul in Deo videantur ex possibilibus, si cetera paria sint, necesse est, visionem Dei esse meliorem, quia re vera virtus, & potentia eius perfectius cognoscitur.

## CAPVT XXVII.

An in Deo viso videri possint creaturæ secundum suam existentiam actualem.

**D**iximus de rebus possibilibus, dicendum superest de rebus aliquando futuris; & prius dicemus, quid in hoc sit necessarium, vel possibile; postea verò quid de facto contingat.

Prima ergo opinio fuit, quam refert D. Thom. q. 20. de verit. art. 4. & Durand. in 3. dist. 14. q. 2. & in 4. dist. 49. qua st. 3. Omnes Beatos videntes Deum ne-

cessario videre omnia, quæ aliquando fuerunt, vel futura sunt, unde sit, omnes videre omnia quæ Deus scit scientia visionis. Quæ opinio potuit occasionem sumere ex illo Gregorij 2. Dial. capit. 2. *Quid non vident, qui videntem omnia vident?* Item quia Scriptura Sacra ita videtur loqui de sanctis Angelis, ac si omnia sint præsentia eorum visioni. Ut est illud primæ ad Timotheum 5. *Testificor coram Deo, & electis Angelis*, & illud 1. ad Corinth. 11. *Oportet mulieres velum habere super caput suum propter Angelos.* Sed hæc valde infirma sunt. Oportet etiam ut hæc opinio supponat, viso Deo necessario videri in illo omnes creaturas possibiles, quia, nisi hoc supponatur, nulla potest reddi ratio, ob quam necessario videantur omnes creaturæ factæ. Quia illæ (absolue loquendo) non habent maiorem connexionem cum omnipotentia Dei, quam possibiles, ut per se constat; voluntas verò libera, quæ ad has potius, quam ad alias creaturas terminata est, non necessario videtur, ut ostendimus; ergo necessario supponendum est in hac sententia illud fundamentum. Cui addendum est aliud, scilicet, visa aliqua creatura in Deo sub esse possibili, necessario videri quoad existentiam actualem, si illam de facto habitata est. Et hoc à simili suaderi potest; quia Deus per scientiam suam omnino eandem, & immutatam, qua videt res possibiles, necessario videt futura, si futura sunt, ergo idem credendum est de visione beatifica. Probatur consequentia, quia illa visio beata est eminentissima participatio scientiæ diuinæ, & mensuratur æternitate, & est suo modo inuariabilis, ergo nimirum non est, quod participet illam perfectionem.

Hanc verò sententiam damnant, ut hæreticam Moderni (quod nec D. Thomas, nec Durandus fecerunt) quia videtur repugnare Scripturis, in quibus sanctis Angelis tribuitur ignorantia aliquarum rerum, vel futurarum, vel existentium, si autem in verbo omnia viderent, nihil ignorarent. Antecedens probatur primo, quia de fide est, Angelos ignorare diem iudicii, Matth. 24. *De illa die nemo scit, neque Angeli.* Secundo quia Isai. 63. *Sancti Angeli*, interrogant, *Quis est iste, qui venit de Edom?* Ignorabant ergo id, quod interrogabant. Sicque intelligit Ambros. lib. de instit. Virg. & lib. de mysteriis capit. 7. coniungens cum illis verbis illa Psalmi 23. *Quis est iste Rex gloria?* Ex quibus etiam Dionysius c. p. 7. de cælesti Hierarch. collegit inferiores Angelos sanctos doceri & illuminari à superioribus. Tertio ex illo ad Ephes. 3. *Ut innotescat principibus, & potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Ergo Angeli per Ecclesiam multa de diuinis mysteriis discunt, quæ prius ignorabant.

Hæc verò testimonia sunt probabilia argumenta, non tamen, quæ sufficiant ad certam fidem faciendam, cum res ab Ecclesia definita non sit: Nam quod ad primū attinet, non est de fide Angelos sanctos ignorare diem iudicii, sicut enim in dicto loco dicitur, *Neque Angeli*, ita etiā dicitur, *Neque Filius*, Ergo sicut hoc explicatur, quod Filius nescit ad dicendum, vel quod nescit à se, sed à Patre, vel quod nescit scientia humana, & naturalis, ita posset quis sine errore de Angelis explicare, ut latius in 3. p. q. 10. ar. 2. dixi. Testimonium autem Isaiæ, & Psalmi minus est efficax, quia multi intelligunt, non esse Angelos, qui loquuntur ibi, sed Prophetam ipsum, qui usus est illo loquendi genere, ut Christi triumphum altiori modo explicaret, & amplificaret, ut ait Tertullian. lib. 4. contra Mar. cap. 40. Deinde licet deus Angelos esse, qui interrogant, & respondent,

Gregor.

1. Tim. 5.  
1. Cor. 11.3.  
Hæretici  
esse putant  
Moderni,  
sed perpe-  
tam.Mat. 24  
Isai. 63.

Ambros.

Psa 23.  
Dionys.

Ephes. 3.

4.  
Explicatur  
sacra-  
rum litte-  
rarum re-  
stimonio  
præmissa.



non tamen necesse est, vt propter ignorantiam in-  
terrogent, sed ex admiratione, vt ait Origenes in  
Matth. & tom. 9. in Ioannē, vel ex abundanti gau-  
dio, vt significauit August. serm. 188. de tempore.  
Non est autem necesse, vt admiratio procedat ex  
ignorantia, potest enim oriri ex nouo genere expe-  
rimētalis cognitionis, vt in Christo Domino con-  
stat. Adde, materiam illius interrogationis talem  
fuisse, vt non videatur potuisse ab Angelis ignorari.  
Recte enim sciebant, quis esset Christus, & quid  
propter redemptionem hominum passus esset; nam  
propterea in nocte Natiuitatis ipsi canebant glo-  
riam Deo, & annuntiabant pacem hominibus. De-  
nique locus ille ad Ephes. 3. non ostendit ignoran-  
tiam in Angelis, tum quia potest recte intelligi de  
scientia experimentalī, seu effectus in se ipso, sicut  
intelligitur illud 1. ad Tim. 3. *Magnum est pietatis Sa-  
cramentum, quod apparuit Angelis.* Tum etiam quia  
possunt illa verba explicari, nō de bonis, sed de ma-  
lis Angelis, qui vel inuiti mysteria Christi credunt,  
per ea, quæ in Ecclesia fieri vident, vt exponit Am-  
brosius, & August. in lib. quæst. noui, & veteris tes-  
tamenti, q. 111.

5.  
Non om-  
nes Beati  
vident in  
Deo om-  
nia futura  
contin-  
gentia.

Quamuis autē hæc testimonia nō omnino con-  
uincant, nihilominus verum est, & satis certum, non  
omnes Beatos videre in Deo omnia futura contin-  
gentia, neque omnes omnium cordiū cogitationes,  
neque omnia quæ Deus de rebus omnibus facere  
disposuit. Vnde fit consequens, non necessariō vide-  
re omnes Beatos in verbo omnium rerum existen-  
tias, quia si illud esset necessarium, omnibus de facto  
conueniret. Illud ergo primum, scilicet, quod de fa-  
cto non omnia videant, suaderi potest ex communi  
modo loquēdi Sacræ Scripturæ, in qua legimus sæ-  
pē quosdam sanctos Angelos alios instruere de re-  
bus faciendis, quod supponere videtur. eos non om-  
nia scire. Vt Apoc. 7. *Angelus clamauit magna voce ad  
quatuor Angelos: Nolite nocere terra, & mari, neque arbo-  
ribus, quoadusque signemus seruos Dei.* Dan. 10. Vnus  
Angelus restitit alteri, quod omnes exponunt, quia  
vnusquisque deprecabatur pro populo suo, igno-  
rans, quid Deus facere disposuisset. Præterea nō est  
dubium, quin hæc sit sententia Dionysij, & aliorum  
Patrum, qui hinc colligunt, Angelos de nouo illu-  
minari, quod non esset necessarium, si omnia viderent  
in verbo, sicut Christi anima nullam nouam  
illuminationem, vel reuelationē recipit, quia om-  
nia videt. Vnde etiam sumitur argumentum: nam  
Theologi hoc tribuunt animæ Christi vt singulare,  
quod videat in Verbo omnia, quæ Verbum videt  
scientia visionis, non est ergo tam facile ad omnes  
alios sanctos extendendum. Denique nulla ratio af-  
ferri potest huius necessitatis, quia ostensum est, non  
necessariō videri omnia possibilia, ergo neque erit  
necessarium videre omnia futura; etiā sub esse pos-  
sibili, quia licet futura sint, ex se non habent maio-  
rem connexionem cum omnipotentia Dei, volun-  
tas autem Dei libera, non necessariō videtur. An  
verò cognita in Verbo aliqua creatura, quæ ali-  
quando futura est, necessariō cognoscatur existen-  
tia eius, dicemus statim.

6.  
2. Opinio.  
Ocham.  
Gabriel.

Secunda ergo opinio præcedenti omnino con-  
traria, negat posse videri in Verbo creaturas, vt exis-  
tētes. Quam opinionē tenent Nominales, Ocham.  
in 4. q. 13. quem sequitur Gabriel in 3. dist. 14. Item  
supplement. Gabriel. in 4. dist. 49. dicit, intuitiuam  
visionem intellectualem creaturæ in Verbo, esse  
eiusdem speciei cum intuitiuā visione in proprio  
genere, quod est dicere, illam nō esse in Verbo pro-

A priè, & formaliter, sed causaliter tantū. Durand.  
etiam licet admittat cognitionem creaturarum in  
Verbo secundum esse essentia, negat esse posse se-  
cundum esse existētia, vt patet in 4. d. 49. q. 2. Quia  
cognitio existētia creaturæ est per visionem intui-  
tiuam illius, est autem contra rationem visionis in-  
tuitiuæ, quod fiat per aliud medium cognitum, sed  
fieri debet immediatē in re visa. Idēque sentit Hēr.  
Quodlib. 7. q. 5. Potēstque fundari hoc modo hæc  
opinio. Quia creaturæ vidētur in Verbo, vt in cau-  
sa, vt dictum est, sed in Deo vt in causa non possunt  
videri creaturæ vt actu existentes, vel futuræ, sed  
tātū sub esse possibili, ergo. Probat minor, quia  
in causa duo possunt considerari, vnum virtus cau-  
sæ, alterum actualis causalitas eius. In virtute ergo  
causæ, seu in omnipotentia Dei non possunt videri  
creaturæ existentes, quia, vt sic, non habēt neces-  
sariam connexionem cum omnipotētia, nam si Deus  
nihil facere decreuisset, posset videri omnipotentia  
Dei, nulla creatura visa, & existente. At in vniuer-  
sum ex nulla causa, quantumuis cognoscatur eius  
virtus, potest colligi existētia effectus, nisi illa causa  
sit necessariō agens, & cognoscatur applicata cum  
omnibus conditionibus requisitis ad operandū. At  
verò causalitas omnipotentia Dei, non est in Deo,  
sed est actio transiens, ergo vt exercita, & in actu  
posita, non potest cognosci in Deo, sed tantū in se,  
quia in Deo semper repræsentatur solū vt possibilis.

Henric.  
Fundamē-  
tum.

C Dici verò potest, actionem illam vt exercitam,  
vel exercendam, & terminum eius, vt futurum, co-  
gnosci in voluntate Dei, & libera eius determina-  
tione, per hanc enim determinatur potētia ad ope-  
randum, & illa voluntas non est actio ad extra, sed  
potius principium eius, seu conditio necessaria ex  
parte Dei, vt actio ad extra fluat ex omnipotentia  
eius, qua conditio, seu determinatione volūtatis  
posita, necessariō fluit actio, & ideo in illa volun-  
tate recte cognosci potest existētia effectus. Sed hæc  
responsio habet in primis difficultates omnes suprā  
tactas de cognitione determinationis liberæ volū-  
tatis Dei; & præsertim, quia illius cognitio quo-  
dammodo pēdet ex cognitione effectus, vel saltem  
necessariō habet illam coniunctam, vnde non ma-  
gis videtur cognosci effectus in illa volūtate, quā  
voluntas in effectū. Deinde, quia cognitio effectus  
in voluntate, licet possit dici cognitio existētia fu-  
turæ effectus, tamen illa non est cognitio propriè  
intuitiuā, sed potius abstractiuā, quia vt sic, non ter-  
minatur ad rē, quatenus in se existit, ita vt ex directa,  
& præcisa tendentia ad eam, videatur existētia eius.

Vltimò quod difficilius est, quia non omnes res,  
quæ aliquando habent existētia, possunt illo mo-  
do cognosci in determinatione diuinæ voluntatis,  
vt actus liberi prauī, quos diuina voluntas non ab-  
solutē præfinit, & omnes effectus, qui ab illis pen-  
dent. Nam circa hos actus non habet Deus absolu-  
tam voluntatem efficiendi illos ante præscientiā il-  
lorum, sed habet voluntatem permittendi illos, &  
voluntatē concurrēdi ad illos cum volūtate crea-  
ta simul se determinante. Vnde quod talis effectus  
sit futurus, non solū pēdet ex illa voluntate, &  
concurſu Dei, sed etiam ex influxu voluntatis libe-  
ræ, quæ non determinatur ad illum præstādum per  
solam diuinam volūtatem, ergo vt effectus cogno-  
scatur futurus, necesse est aliunde cognoscere, quod  
voluntas creata simul est determinanda ad illū ef-  
fectum, hoc autem non cognoscitur in sola diuina  
voluntate, ergo ille effectus vt futurus non potest  
in Deo tamquam in causa cognosci, imò neque in

7.

8.

villa causa cognosci potest, sed in se ipso.

Explicatur etiam hæc difficultas, nam ita philosophandum est de visione Beatorum, sicut de scientia Dei, saltem secundum quamdam analogiam, & participationem, quia hæc visio est eminentissima participatio illius scientiæ, quam Deus de se habet. Sed Deus quatenus intelligitur habere scientiā intuitivam creaturarum, non intelligitur videre creaturas in se tamquam in causa, sed in se ipsis immediate intuendo veritates per se cognoscibiles: quia ante hanc scientiam visionis intelligitur Deus habere scientiam comprehensivam sui ipsius, ut esse potest causa omnium, & ut sic illa scientia non est intuitiva futurorum. Tamē quia infinitæ perfectionis est per se ipsam (nostro modo loquēdi) extēditur ad intuenda obiecta existentia in aliqua differentia temporis, supposito quod debeant existere. Ergo similiter Beatus non potest videre in verbo, ut in causa, existentias rerum, sed debet illas intueri in se ipsis quasi per quādam extensionē. Vnde ulterius necesse est, ut intercedat differentia inter hanc visionem, & scientiā Dei, quod divina scientia, quia est infinita per se ipsam omnino, & sine vlla additione intelligitur terminari ad hæc obiecta. At vera visio creaturæ, cum sit limitata, & finita, nō potest extēdi, & terminari ad hæc obiecta sine additione alicuius perfectionis: hæc autem additio nō potest fieri in eodem actu; nec per modū extensionis, ut suprà probatum est, nec per modū intensiōis, quia illa visio non potest intendi, nisi per ordinē ad Deum, quem respicit, ut primarium obiectum: hæc autem additio non fit in ordine ad Deū, sed immediate in ordine ad creaturā visā. Ergo necesse est, ut hæc intuitio creaturæ existentis fiat per novum actum distinctum à visione, qua videtur Deus, ita tamen ut ab illa visione deriuetur aliquo modo, & ideò dicatur esse in Verbo, non propriè, & formaliter, sed causaliter.

Nihilominus nō est recedendum à sententia D. Tho. & communi. Vnde dico, Beatos, & posse, & de facto videre creaturas in Verbo, nō tantum, ut possibiles, sed etiā ut existētes, vel futuras in aliqua differentia tēporis. Sic D. Tho. 1. p. q. 12. art. 8. 9. & 10. Quē sequuntur omnes eius discipuli, & alij auctores citati præced. c. (exceptis Durād. & Henr.) Sumiturque ex Aug. supposita sententia eius suprà tractata. Quando enim dicit, Angelos videre in Verbo creaturas; nō loquitur de possibilibus, sed de factis. Hoc præterea supponunt, qui docent (ut cap. seq. videbimus) videre Beatos mysteria fidei in Verbo, loquuntur enim de mysteriis factis, non enim credimus, tantum posse hæc Deum facere, sed fecisse, hoc ergo etiā videbimus, igitur videbimus existentias talium rerum. Alia etiā, quæ ex Bern. & Conc. Senen. suprà adduximus, ad hoc confirmandū valēt. Addere item possumus Laurēt. Iustin. ferm. de omnibus sanctis, qui ait, *Beatos videre clarè pericula, in quibus nos versamur.* Iulianus etiam, Toletanus tractans illa verba Matth. 18. *Angeli eorum semper vident, &c.* dicit: Cum Angeli huc veniunt ad nos custodiendos, non separari à visione Dei, *Quia si aspectum conditoris amitterēt nec iacentes erigere, nec ignorantibus vera nūciare potuissent.* Supponit ergo in Deo videre ea, quæ annunciant. Dionys. etiā sapē significat, superiores Angelos illuminare inferiores de his, quæ in Verbo vidēt. Citari solēt Nazian. ora. 11. 18. 20. & 22. Cypr. lib. de Mortal. Tertul. lib. de Monog. cap. 10. Quibus locis docent Beatos res nostras curare, & videre, sed illi facile possunt explicari de revelatione facta extra visionē Verbi. Denique de anima Christi omnes docent, vi-

A dere in Verbo omnia, quæ Deus scientia visionis. Quod negare nec pium esset, prudens, aut probabile, at verò si non videat ipsomet actu beatifico, dici non potest cū fundamēto, quod simul omnia videat, nec facile intelligi poterit, quomodo successivē omnia illa exhaustiat, cum sint infinita; oportet ergo fateri, in Verbo videre simul vno actu res infinitas.

Ratione tandem solūm probari hoc potest, quia non implicat contradictionem, nulla enim ostendi potest, ut patebit explicando aliquo modo, & respondendo factis obiectionibus. Deinde, quia per se verisimile est, Deum posse per aliquam creatam scientiam per se infusam manifestare huiusmodi res secundum existentias suas, & multi probabiliter existimant Christi animam per scientiam infusam cognovisse euidenter futura contingentia in se ipsis: ergo multò magis hoc fieri poterit per scientiam beatam, quæ est altioris ordinis, per quā perfectiori modo scientia, & æternitas Dei participatur. Præterea sic explicatur; Nam Deus in seipso creaturas cōtinet, & perfectissimo modo illas comprehendit, non solū essentia, & virtutes earum cognoscendo, sed etiā causalitates, & omnes determinationes earū, quæ vel futuræ sunt, vel futuræ essēt, si tales creaturæ fierent; aut si tali modo operari permitterētur, ergo simili modo potest Deus cōmunicare intellectui creato talē, tamque perfectam visionē creaturarū in Deo, ut per eam videātur creaturæ cum omnibus virtutibus, causalitatibus, ac determinationibus earum. Quia tota difficultas, quæ potest esse in hac scientia creata, ferè reperitur in increata, & nulla est aperta repugnantia in huiusmodi participatione.

Vnde non est necesse huiusmodi existentiam, vel futuritionem effectus creati videri propriè, & immediate in virtute, aut in voluntate divina, tãquam in causa potente operari, vel actu operante: contra hoc enim rectè procedunt difficultates positæ, quæ eodem modo videntur in scientia increata Dei; satis ergo est, quod creaturæ ipsæ simpliciter cognoscantur in Deo tamquam in causa, & quod illa scientia, propter eximiam perfectionem suam consequenter extendatur ad intuendum in creatura, quicquid in ea esse potest, vel aliquando futurum est, ut in ultima obiectione circa secundam opinionem sufficienter explicatum est.

Ut verò illi obiectioni respondeamus (aliæ enim ex dictis expeditæ sunt) quæri potest, an hæc perfectio conveniat omni visioni beatificæ, ita ut omnis creatura, quæ per quamcumque visionem beatam ut possibilis videtur, videatur etiam, ut existens, si futura est, vel ut operans, si est operatura. Vnde cōsequenter oportet exponere, ad satisfaciendū difficultati suprà positæ, per quid extēdatur visio ad huiusmodi repræsentationem, si id non habet præcisè ex hoc, quod visio est. Et in utroq; videri potest hæc necessariò esse coniuncta in visione, & ideò nullam extēsiōnem, vel additionem in visione necessariam esse. Et potest à simili declarari, nam Angelus eodem lumine, quo rem singularem cognoscit possibilem, etiam videt existentem, quando existit.

E Nihilominus probabilis videtur, non sequi necessariò unum ex alio, ita ut licet res aliqua sit aliquando habitura existentiam, possit in Verbo videri quoad essentiam, non videndo, quod futura sit. In quo cum Durando, & Henrico sentio. Et ratio est, quia sine dubio perfectior est visio, qua cognoscitur creatura in Deo intuitivè, & ut existens, quā si videatur tantum possibilis, etiam si supponamus, illam creaturam habituram esse existentiam. Maioris item

10.  
Cōclusio.  
D. Thom.

Laurent.  
Iustin.

Mat. 18.

Dionys.

Nazian.  
Cyprian.  
Tertul.

11.

12.

13.  
Quæritur.

14.  
Respons.

virtutis est cognoscere de voluntate creata, quid factura sit, quam cognoscere tantum, quid possit facere, ergo idem est de visione Dei, ergo non est necesse, vt omnis visio creata, quæ minorem perfectionem habet, habeat etiam maiorem, cum illa visio limitata sit, & possit recipere magis, & minus. Præterea de ipsamet voluntate diuina supra diximus, non esse necessarium, vt Beatus videat, quid Deus decreuerit, quamuis facillime videat, quid Deus possit velle, ergo idem est proportionaliter de voluntate creata visa in Deo. Tandem quia alias possunt inferri incommoda multa, vt quod omnes Beati videant vel vltimam circulationem solis futuram, atque ita diem iudicii, vel omnia futura contingentia earum saltem rerum, quas possibiles esse cognoscunt, quæ non sunt facile admittenda.

Vnde vltius dicendum est, visionem Dei, per quam videntur illa duo, esse distinctam ab ea, qua videtur alterum tantum, & priorem sine dubio esse magis perfectam; & consequenter esse talem, vt illa posita cum sua perfectione necessario hæc omnia videantur. Quia vt sæpe dictum est, visio naturaliter repræsentat, & per modum causæ formalis, quicquid repræsentare potest, siue primario, siue secundo, & ideo necessario habet hunc effectum, si talis visio actu existit, & intellectum informat; Cum verò petitur, quid sit hæc perfectio, quam addit talis visio supra aliam, dicendum est, non esse partialem aliquam entitatem per modum extensionis, quia non est talis compositio in illa visione, nec esse solā intensionem, quia hæc sola non causat quasi extensionem in obiecto, sed esse ipsammet indiuiduam entitatem visionis, quia scilicet vna est perfectior, altera & ideo ex se sufficiens ad manifestandum perfectius Deum, & creaturas in Deo, & consequenter ad comprehendendum melius aliquas creaturas, vel virtutes, & determinationes, aut existentias earum, vt in præcedenti capite latius dictum est.

Atque hinc colligitur responsio ad vltimam interrogationem, quæ hic fieri potest, an scilicet, visio beata, per quam videntur creaturæ existentes, simul, & à principio repræsentet omnes, etiam antequam fiant: vel solum quando fiunt, & existunt. Scot. enim, & nonnulli ex Thomistis hunc posteriolem modum amplectuntur, propter qualem difficultatem, quam attingemus cap. seq. & D. Thom. 1. p. q. 89. art. 8. dicit, Beatos videre omnes res, quando sunt præsentis. Et quidam ex his auctoribus dicunt, hoc fieri sine vlla mutatione in illa visione, per solam mutationem obiectorum. Quod videtur sentire Ferrar. 3. contra Gentes, cap. 59. Et in eadem sententia planè sunt Bonauentura in 3. d. 14. art. 2. q. 3. Scot. q. 2. §. vlt. Marf. 3. q. 10. art. 2. 3. p. illius. Alius verò dicendi modus esse posset, non esse inconueniens admittere talem mutationem in visione Dei, quæ sit circa creaturas, & non circa Deum, quia hoc non repugnat Beatitudini.

Sed contraria sententia est sine dubio vera, & D. Thomæ, qui vbique asserit in scientia beata omnia simul videri 1. p. q. 12. art. 9. & 10. & 22. q. 83. art. 4. ad 2. & 3. p. q. 10. art. 2. & in 4. d. 45. q. 3. art. 1. vbi idem sentit Capreol. q. 1. & Palud. q. 2. Vnde addit ipse D. Thom. q. 8. de verit. art. 12. respectu illius visionis perinde esse, quod res sit facta, vel futura, & ex hoc principio docuit 1. p. q. 10. art. 5. ad 1. visionem beatam mensurari æternitate participata. Quia nimirum illa visio omnino inuariabilis est. Quod etiam expresse docuit August. lib. 12. Confess. cap. 11. & 3. Et quæ valde consentaneum illi visioni, vt

beatitudo vltima est, & vltimus terminus meritorum, quæ immutabilia erunt. Item quia lumen gloriæ incorruptibile est, & supra est ostensum naturali necessitate prodire in actum sibi adæquatum, & proportionatum. Hinc ergo, vt opinor, aperte concluditur visionem illam nec in obiecto admittere successionem, quia illa successio non posset fieri sine mutatione aliqua in ipsa visione. Quia non potest fieri mutatio in effectu formali, quin fiat in forma. Præterea in visione illa non potest fieri mutatio circa creaturam, quin fiat circa Deum, cum perfectio visionis proueniat ex modo, quo creatura videtur in Deo. Imò. cum dictum sit, hanc perfectionem conuenire tali visioni ratione suæ indiuisibilis entitatis, non potest in ea intelligi talis mutatio, nisi facta mutatione in tota visione.

Vt ergo illa visio sit immutabilis, vt re vera est, oportet vt quicquid per illam videri potest in aliqua differentia temporis, à principio beatitudinis videatur. Neque hoc habet nouam difficultatem, neque inconueniens vllum, quia rationes factæ probant hoc esse possibile, quod si possibile est, etiā maximè decens, & consentaneū beatitudini est. Vbi cumque ergo D. Tho. docet vel Angelis, vel animabus beatis reuelare Deū aliquid nouum, intelligit de reuelatione extra Verbum, nam cum nō videant omnes omnia, vt sequenti cap. dicemus capaces sunt reuelationum, & illuminationū circa multa contingentia, sed illæ reuelationes extra visionē beatam fiunt. Vnde Nominales, cum negent Beatos videre hæc contingentia formaliter in Verbo, consequenter dicunt, successiue ea videre, causaliter in Verbo. Tamen quia inconueniens est de Christi anima ita sentire, & de omnibus Beatis quoad ea, quæ ad suum statum pertinent, ideo melius dicitur, hæc quæ ad statum pertinent, simul videri, alia successiue, & extra Verbum.

## C A P V T XXVIII.

*Quæ res de facto videantur à Beatis in Deo.*

Diximus posse Beatos videre in Verbo, tum res possibles, tum etiam existentes, & obiter significauimus videre aliquas, non tamē omnes. Hinc ergo oritur difficultas præsentis quæstionis, quæ nimirum regula seruanda sit ad iudicandum quid videant, & quid non videant: De qua re multa dicunt Moderni. Ego tamen breuiter expediam rem, quia est valde incerta. Ad tria verò capita possunt omnia reuocari; primum continet mysteria fidei, & res omnes supernaturales: secundum res naturales: tertium actus liberos, & contingentes creaturarum, tam præsentis, quam futuros.

Circa primum dicendum est, Beatos videre in Verbo mysteria fidei, quæ in via crediderunt. Hanc assertionem aliqui putant ita certam, vt contraria sit erronea vel, vt minimum parum rata, & parum consentanea fidei. Probant ex Paulo 1. ad Cor. 13. dicente, *Ex parte cognoscimus, cum autem venerit, quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est.* Quibus verbis significat, videre Beatos in Verbo omnia, quæ in hac vita credunt, quod esse non posset, nisi in Verbo viderent creaturas, quia multa mysteria credita, creata sunt, Confirmatur, quia si hæc mysteria non vident, nullam creaturam in Verbo vident, ergo non esset vnus beatorum alio, quod est erroneum. Patet sequela, quia non alia ratione potest vnus alio esse beatorum, nisi quia plura videt in Verbo.

15.  
Cōclusio.  
secunda.

16.

Scotus.

D. Thom.  
Quorūdā  
opinio.

Ferrar.  
Bonauent.  
Scotus.  
Marfil.

17.

Vera opi-  
nio Diui  
Thomæ.

Capreol.  
Palud.  
D. Thom.

August.

18.

D. Thom.

Nomin.

1.  
Status  
quæstio-  
nis.

2.  
conclu-  
sio.

1. Cor. 13.

Sed hæc posterior coniectura levis est, quia in æqualitas essentialis beatitudinis non est, nisi in videndo ipso Deo perfectius, vel minus perfectè, siue in illo videantur creaturæ, siue non, in iuxta vulgare dictum Augustini 5. libro Confession. capite 4. Qui licet de viatoribus loquatur, tamen cum proportionem applicari potest ad Beatos. Quomodo autem illa in æqualitas coniungatur cum visione creaturarum in Deo, statim explicabitur.

Testimonium etiam Pauli non sufficit ad faciendam certitudinem, Paulus enim ibi directe solum docet, visuros esse nos in patria Deum in propria sua natura, quam in via solum ex creaturis concipimus. Hoc enim significant illa verba *Videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem*. Hoc ergo solum habemus certum ex illis verbis. De aliis verò mysteriis fidei nihil ibi dicitur. Quia vero ibi docet euacuandam esse fidem, cum subiungit *Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est*. Inde potest probabiliter colligi, habituros nos in patria perfectam scientiam mysteriorum, quæ in via credimus. Quod autem illa scientia futura sit in Verbo formaliter, id est, per visionem beatam, non potest ex illo loco certo colligi. Nam ut in 1. tomo de Incar. questione 11. dixi, etiam de mysteriis supernaturalibus potest dari evidens noticia aliquo alio modo. Est autem probabilis coniectura, quod hæc mysteria videnda sint in Verbo, quia visio correspondet fidei, & ideo conueniens est, ut omnia, quæ in via creduntur in veritate diuina testificante, videantur in patria in ipsa veritate diuina se manifestante. Vnde Augustin. 20. de Ciuitate capite 21. *Quid videbimus nisi Deum, & omnia illa, quæ nunc non videmus credentes?* De mysterio etiam Incarnationis est valde verisimile, non posse exactè, & prout in se est videri, nisi eadem visione, qua videtur Verbum videatur humanitas illi vnita, quia illud admirabile compositum ex Verbo, & humanitate non potest, prout in se est, videri, nisi viso utroque extremo.

Secundo potest addi aliud probabile testimonium eiusdem Pauli 2. Corinth. 3. *Nos autem reuelata facie gloriæ Domini speculantes in eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem*. Quorum verborum probabilis sensus est, nos in lege gratiæ reiecto velamine veteris testamenti, expressius, ac distinctius cognoscere supernaturalia mysteria: quæ cognitio quamuis sit obscura, comparat. ne legis veteris, dicitur claritas quædam. Ab hac autem claritate fidei, dicit Paulus, nos transformari in claritatem gloriæ. Ut sicut in lege gratiæ expressius, ac distinctius cognoscuntur, quæ in veteri erant adumbrata, ita speremus in gloria aperte, & clarè esse videnda, quæ hic credimus. Ita ferè Ambr. Ansel. & D. Thom. in Paulum, & Aug. epist. 112. cap. 21. *A claritate (inquit) fidei in gloriam contemplationis æternæ*. Et lib. 15. de Trinit. c. 8. *Transformamur de forma in formam, id est, de obscura in lucidam, de gloria fidei in gloriam speciei, de gloria, qua filij Dei sumus, in gloriam, qua similes ei erimus, quando videbimus eum, sicuti est*.

Propter hæc ergo, pia hæc opinio inter grauiores scholasticos magis recepta est: Eamque significat Diuus Thomas 1. part. quæst. 1. art. 2. idè enim dicit nostram Theologiam subalternari scientiæ Beatorum, quia ipsi vident principia fidei, quæ nos credimus, & 2. 2. quæstione 1. artic. 1. & 1. 2. quæst. 4. art. 3. dicit visionem succedere fidei. Ratio denique assignari potest, quia huiusmodi visio est præmium valde consentaneum fidei. Item quia fideles meritò

cupiunt videre, quæ credunt: ergo verisimile est, hoc iustum desiderium explendum esse ipsa beatitudine essentiali, cum facili modo, & perfectiori fieri possit: Denique, quia mysteria fidei, quæ ad Diuinitatem pertinent, necessariò videntur viso Deo, quæ verò pertinent ad Christi humanitatem partim videri non possunt perfectè extra Verbum, partim sunt quasi proprietates consequentes mysterium Incarnationis, quo viso expediens est cetera videri. Neque circa hoc est noua difficultas.

Duo verò possunt interrogari, vnū an in hoc futuro sint æquales omnes Beati, cum in hac vita non fuerint omnes æquales in credendo, ut per se constat. Respondetur in intentione, seu claritate, qua videbunt hæc mysteria, certum est non esse futuros æquales, nam qui fuerit beator perfectius videbit. Tamen in extensione, seu numero mysteriorum probabiliter credi potest omnes visuros omnia mysteria in Ecclesia militante credita, saltem quoad rationes præcipuas, & específicas, seu essentielles. Quia veluti per accidens est, quod non omnes omnia actu crediderint, nam quantum erat ex parte fidei, & piæ affectionis voluntatis, parati fuerunt ad credenda omnia. Et ita applicari possunt hic ferè omnes allatæ coniecturæ.

Secundò quæri potest, an videnda sint hæc mysteria in omnibus indiuiduis eorum, vel tantum secundum rationes communes. Respondetur, quædam esse, quæ tantum in vno indiuiduo existunt, ut constat de mysteriis diuinis, & de Incarnatione, & omnibus, quæ in particulari creduntur de humanitate Christi, aut de Beata Virgine. Hæc ergo sine dubio videbuntur in particulari, & indiuiduo, quia ita creduntur, & quia hoc pertinet ad exactam eorum scientiam. Alia verò sunt mysteria, quæ in multis indiuiduis multiplicantur, ut sunt, verbi gratia, mysteriū Eucharistiæ, vel resurrectionis, & similia, & hæc non oportebit videri in omnibus indiuiduis, quia nec necesse est ad perfectam mysteriorum cognitionem, nec etiam absolute creduntur in omnibus indiuiduis, sed vel confusè, vel sub ratione communi, vel sub conditione, si adhibita sunt omnia necessaria ad mysterium perficiendum. Est autem credibile, hæc omnia videnda esse in aliquibus indiuiduis, ut visio sit magis clara, & distincta etiā prout terminatur ad tale secundariū obiectum. Indiuidua autem illa erunt, vel quæ præcipua fuerint, vel quæ magis in particulari fuerint credita, vel quæ ad vnumquemque Beatum magis pertinuerint.

Circa secundum caput dicendum est, omnes Beatos visuros in Verbo totam vniuersi machinam, compositionem, & ordinem, & omnes species rerum, ex quibus constat, vel quæ in ipso factæ fuerint in aliqua differentia temporis. Sic D. Thom. 1. part. quæst. 22. artic. 8. ad 4. & 3. contra Gent. cap. 59. & ibi Ferrar. & Soto 4. dist. 49. quæst. 3. art. 3. conclus. 6. & sumi potest ex doctrina Augustini suprà tradita: quod Angeli vident in Verbo omnia opera sex dierum. Ratio Diui Thomæ est, quia Beatus naturaliter appetit hæc omnia scire, quoniam habet eorum omnium naturalem capacitatem, sed illa beatitudo explet omnem ordinatum appetitum etiam naturalem, ergo. Hæc verò ratio videri potest infirma, quia vel est sermo de capacitate absoluta intellectus, & hoc modo non solum est capax intellectus scientiæ rerum, quæ facta sunt, sed etiam omnium rerum possibilium: ergo vel ratio probat visuros Beatos omnia possibilia, vel nihil concludit de his, quæ facta sunt. Vel

6. Duo dubia quæri possunt.

Prius dubium expeditur

7. Posterius.

Enodatur.

8. Secunda conclusio.

D. Thom.

Ferrar. Sotus.

Contra rationem obicitur.

3.

August.

4. Additur aliud testimonium. 2. Cor. 3.

Ambr. Anselm. D. Thom. August.

5. Hæc opinio est communis. D. Thom.



**Responſū.** est fermo de capacitate proxima, quæ est per lumen gloriæ, vt quidam Diuum Thomam interpretantes exponunt, & sic petitur principium, nam inquirimus, an beatus per lumen gloriæ sit proximè capax ad videnda hæc omnia in Verbo. Respondetur, neutro modo esse intelligendam Diui Thomæ rationem, vt argumentum probat. Vnde nec etiam intelligenda est de solo appetitu innato, qui fundatur in sola capacitate remota, vel est idem cum illa. Sed intelligenda est de quodam appetitu elicto rationabili, & consentaneo humanæ naturæ, supposito ordine constituto à Deo in suis operibus, Nam creaturæ, quæ nunc pertinent ad constitutionem vniuersi, sunt veluti in proxima dispositione expositæ cognitioni, & inquisitioni hominum, & ideo consentaneum rationi est, vt appetitus sciendi, qui est maximè naturalis, saltem circa huiusmodi res in beatitudine expleatur.

**9. Secundò obicitur.** Sed tunc est secunda obiectio circa alteram partem. Quia non est necesse, vt formalis, & essentialis beatitudo per se ipsam hoc conferat, sed satis est, quòd per aliquam perfectionem ab ipsa manantem id faciat, ergo ex illa ratione non potest concludi, Beatum hæc omnia scire per ipsam visionem Dei, sed ad summum, quod ratione beatitudinis detur illi aliqua scientia perfecta huiusmodi rerum. Respondetur, argumentum concludere assertionem non esse certam. Est tamen nihilominus valdè probabilis, quia cum hic appetitus possit expleri per ipsammet visionem beatam, & perfectiori modo, quàm per aliam scientiam, cumque aliundè nihil obstat, quominus ita fiat, credibile est huiusmodi perfectionem tribui Beatis. Item vt possint semper in actu habere totam illam scientiam: quod valde pertinet ad modum perfectum explendi appetitum illum.

**10. 1. dubiū. 1. Opinio.** Sed in hoc interrogari potest primò, an sit intelligendum de omnibus speciebus, an tantum de perfectis. Quidam enim existimant, non oportere, vt Beati videant in Verbo viliores rerum naturas, & species, quia hoc ad perfectionem intellectus parum referre videtur. Sed D. Thom. generaliter loquitur, nec est cur addamus illam limitationem, quia hæc tota varietas pertinet ad perfectionem vniuersi, & cuiuscumque naturæ cognitio, quantumvis imperfecta, est perfectio intellectus, & si videatur in Deo, est signum perfectioris visionis Dei, ceteris paribus. Rursus verò inquitur, an intelligendum hoc sit solum de naturalibus operibus, vel etiam de supernaturalibus. Sotus non hoc limitat ad species naturales, quia ad illas tantum extenditur naturale desiderium. Verumtamen nullo modo sunt excludendæ species supernaturales pertinentes ad ordinem vniuersi, seu ad potentiam ordinariam, nam illarum cognitio maxima perfectio est, & valdè consentanea appetitui naturali, quem omnes habemus, supposita fide. Nec puto Sotum voluisse hæc excludere, præsertim, quia hæc species pertinent ad fidei mysteria; quæ per visionem Dei sciri supponit.

**11. 3. dubiū.** Præterea inquiri potest, an videant Beati solas species futuras in aliqua differentia temporis, vel etiam aliquas ex possibilibus, quæ numquam erunt? Respondetur, ex his speciebus possibilibus, quasdam esse, quæ continentur in virtute, ac potentia earum rerum, quæ factæ sunt, & hæc cognosci poterunt à Beatis, qui comprehendunt res factas, & omnem virtutem earum. Et ita docuit de anima Christi D. Thom. 3. part. quæst. 20. art. 2. vbi id Caietanus notat, & idem credi potest de B. Virgine. De

**A** aliis autem Beatis res est incerta, quia non est necesse, vt omnes æquè comprehendant omnes res factas. Aliæ verò sunt res possibiles, quæ in solius Dei potentia continentur, & de earum visione nihil est certum, quia per se nō spectat ad statum Beatorum, vt huiusmodi res videant. Si ergo aliquis nonnullas ex his rebus videt, solum est ex abundantia perfectionis suæ beatitudinis.

Tandem inquiri potest, an videant Beati etiam indiuidua. Quidam enim dicunt non videre Beatos res singulares, quia non pertinet cognitio rei singularis ad perfectionem intellectus humani. Vt videtur docere D. Thomas in illa q. 12. art. 8. ad quartum. Sed hoc nullo modo placet, nō enim videbunt Beati cælos, vel Angelos in communi, sed hos cælos, hos homines, quia sine dubio est hæc distinctior, & perfectior cognitio, & appetitus sciendi ad has res maximè determinatur. Vnde falsū est nō pertinere ad intellectus perfectionem cognitionem singularium: nam licet non semper sit ita necessaria, aut debita nostro intellectui (quod fortasse voluit D. Thomas) tamen si habetur, non est dubium quin ceteris paribus augeat perfectionem. Nam si sit de rebus singularibus incorruptibilibus, quæ sunt per se intentæ à natura, multum cōfert hæc cognitio ad perfectionem scientiæ speculatiuæ: si verò indiuidua sint corruptibilia, quæ sunt veluti per accidens, eorum cognitio minus est necessaria ad speculationem, multum verò confert ad perfectionem prudentiæ, & prouidentia. Legatur D. Thom. 1. part. quæst. 14. art. 1. & 3. part. quæst. 16. art. 2.

**C** Alij è contrario dicunt, Beatos, qui vident species rerum consequenter videre omnia indiuidua illarum, vel possibilia omnia, vel saltem, quæ aliquando erunt, quia existimant non esse maioris perfectionis videri in Verbo hæc omnia indiuidua, quàm vnum eorum, præsertim quando inter se sunt valde similia. Sed hoc fundamentum falsum est, vt supra ostendi, & ideo necessaria esse non potest conclusio in eo fundata. Neque per se verisimilis est, quia non oportet, vt Beati videant omnia hæc indiuidua corruptibilia, præsertim multa, quæ sunt impertinentia ad statum eorum. Censeo igitur, omnes Beatos videre in singulis speciebus ea indiuidua, quæ sufficiunt ad distinctè cognoscendam naturam specificam, & varietatem aliquam proprietatū, quam habere potest. Item ea, quæ ad prudentiam, & prouidentiam statui vnus cuiusque conuenientem, necessaria, vel opportuna sunt. De ceteris nihil affirmari certò potest.

**D** Circa tertium caput, difficultas est, de factis hominum mortalium, & cogitationibus eorum, an & quomodo videantur à Beatis. In qua re nonnulli ex antiquis Patribus dubij esse videntur, vt videre licet apud Orig. lib. 2. super Ep. ad Rom. & Aug. lib. de cura pro mortuis agenda ca. 13. quod notauit D. Thomas 1. part. q. 89. art. 8. Illi verò magis videntur dubitare de naturali virtute, quàm de supernaturali cognitione. Vnde quidam dixerunt animas beatas solum cognoscere, quæ hic fiunt ex relatione Angelorum, vt Augustinus indicat cap. 15. Sed hoc non satis esset ad cognoscendas cordium cogitationes, quia neque Angeli illas cognoscunt virtute naturali, sine consensu hominis cogitantis. Imò nec alia omnia etiā externa Angeli semper cognoscūt, non quia non possunt, sed quia non semper attendunt. Si autem attendunt etiam animæ sanctæ videntur posse virtute naturali cognoscere, quæ hic fiunt, vt Hier. libro contra Vigilant. senxit, dicens: *Animas mira*

12.  
4. dubiū.

Prior opinio.  
D. Thom.

Hæc opinio reuocatur.

D. Thom.

13.  
Contraria opinio.

Fundamentum eueritur.

14.  
Dubium.

Orig.  
August.  
D. Thom.

1. Opinio.

Relicitur.

Hieron.



*celeritate posse esse ubique.* Quod si hoc intelligat de existentia ubique per realem præsentiam, & incertum est, quia non constat sanctas animas extra cælum incedere: & non refert ad intellectualem cognitionem, quia præsentia localis non est causa illius, sicut neque distantia impedit, si principia cognoscendi non desint, oportet ergo illud intelligere de celeritate per mētis attentionem, & præsentiam. Hoc autem supponit (id quod verisimile est) habere animas sanctas species inditas omnium harum rerum, sicut habent sancti Angeli, maxime post statum beatitudinis, ut Gregor. etiam supponit lib. 12. Moral. cap. 12. At in sinu Abrahamæ fortasse hoc non habebant animæ, ut sentit Augustinus supra, & colligi potest ex nonnullis testimoniis veteris testamenti, quæ ibi citat.

Gregor.  
August.

15.  
3. conclusio.

D. Thom.

Ferrar.  
Caietan.  
Soto.  
Capreol.  
Palud.  
Concil.  
Sene.

Præter hunc autem modum cognoscendi extra Verbum, credibile est, Beatos videre in Verbo ex his actibus liberis, seu contingentibus effectibus, omnia, quæ spectant ad cuiuscumque statum. Hanc regulam constituit D. Thom. locis citatis, & 3. part. q. 10. artic. 2. & 3. contra Gent. cap. 59. & eam sequuntur Ferrar. Caietan. Soto in 4. d. 49. q. 3. ar. 3. vbi Capreolus Palud. & alij. Et iuxta illam exponunt dictum Gregorij *Quid non vident*, &c. scilicet quod ad eos pertineat. Quod etiam significavit Concil. Senen. in illo verbo. *Quod eorum inter sit.* Ratio verò est eadem supra tacta, quæ eodem modo est explicanda quia Beati appetitu valde consentaneo rationi cupiunt hæc cognoscere, illa autem visio faciat omnem huiusmodi appetitum, quod si per se ipsam formaliter id facere potest, ad maiorem perfectionem pertinet, ut ita faciat.

16.  
Primæ inquisitioni satisficit.

Dan. 10.

17.  
2. interrogatio.

Opinio  
Caietani.

Caiet.

Sed quæres primo, quæ dicantur pertinere ad statum Beati. Respondetur, duplicis generis hæc esse posse. Quædam spectant ad ipsas beatitudinis operationes, id est, ad convenienter exercendas omnes actiones, quas Beati in suo statu operantur, & de his est maior verisimilitudo. Quia vident quidquid necessarium est ad operandum ibi prudentissime, & iucundissime. Neque in hoc occurrit aliqua difficultas. Solum aduerto, aliquos hinc colligere, omnes beatos videre aliorum beatorum cogitationes; sed hoc neque necessarium est, neque verisimile. Quia non est hoc consentaneum intellectualibus, ac liberis creaturis: & ideo nullus scholasticus hoc docuit. Præsertim verò improbabile est, quod inferiores beati videant omnia cogitata superiorum, vel quod omnes viderent, quidquid Christi anima agere disponit, etiam per voluntatem creatam, nam de increata iam supra dixi, non omnes videre omnia, quæ Deus facere disposuit. Vnde etiam non spectat ad statum Angeli custodis, ut videat omnia, quæ vètura sunt, vel quæ Deus disposuit circa hominem curæ suæ commissum, ut ex Dan. 10. colligitur: satis ergo est, quod unusquisque videat ea, quæ expediunt, ad suum ministeriū convenienti modo exequendum.

In alio ordine constituuntur ea, quæ Beati reliquerunt in hac vita, & erant suæ curæ commissæ, si talia sint, ut merito censeantur adhuc habere specialem curam eorum. Ut verbi gratia, quod Fundator alicuius religionis de illius progressu, & augmento curam habeat, & cupiat scire, & sic de aliis. Et de his etiam censetur unusquisque videre, quæ ad suam providentiam aliquo modo pertinent. Potest verò de his interrogari, an censeantur hoc modo pertinere ad statum Beati solum ea, quæ hic reliquit in instanti mortis suæ, an etiam, quæ postea fiunt. Nam Caietan. 3. part. quæst. 10. art. 2. priori modo expli-

cat huiusmodi statum. Vnde dicit, Beatos solum videre in Verbo formaliter ea, quæ ad eum pertinent in instanti mortis, quæ verò ex illis postea euentura sunt, tantum casualiter, seu per novas revelationes in Verbo cognoscere. Sed hoc non placet etiam aliis Thomistis, quia ratio supra facta æquè procedit de omnibus, & ideo melius dicitur, hæc omnia siue sint præsentia, siue præterita, siue futura. quæ pertinent ad aliquem Beatum, ab ipso videri in Verbo. Addit tamen Ferrar. dicto capite 59. non videri simul à principio beatitudinis, sed successivè prout res istæ fiunt. Sed hoc iam est à nobis in superioribus improbatum, quia non potest in visionem beatificam cadere mutatio, nec successio illa fieri potest sine mutatione aliqua. Quid autem hos auctores mouerit statim dicam.

Tertiò inquiri potest, an orationes, quæ in Ecclesia funduntur ad sanctos, pertineant hoc modo ad statum eorum, ut ita in Verbo eas videant. Aliqui Thomistæ negant, & aperte Caietan. nuper citatus. Nihilominus idem Caietan. 2. 2. quæst. 83. art. 4. circa solutionem ad secundum docet, Beatos videre has orationes in Verbo, & idem sentit D. Thom. ibi, & 3. part. quæst. 10. artic. 2. & in 4. dist. 45. quæst. 3. artic. 5. & inclinat Magist. cap. penult. Ferrar. 3. contra Gent. cap. 60. Soto supra, & Gabriel lect. 31. in Cano. lit. E. & fauet Concilium Senen. in decretis fidei, cap. 13. Videturque valde consentaneum consuetudini Ecclesiæ, & modo, quo ad Sanctos preces fundit: nam planè supponit eos actu videre has nostras actiones, ex vi suæ beatitudinis. Et ideo fortasse oramus potius nunc ad sanctos Beatos, quam in veteri testamento, quando iusti mortui Deum nondum videbant. Et hæc opinio magis pia videtur, & quæ eadem facilitate defendi potest, quæ dicitur, Beatos videre quascumque alias res, quia reuera merito desiderabunt Beati cognoscere eos, qui in hac vita ipsos speciali amote prosequantur, aut eos honorent, & cum eis loquantur, & hic appetitus altiori modo satiabitur per ipsam visionem, ergo si commodè fieri potest, ita fiet.

Sed obiici potest, quia ex his sequitur, ut interdum inferior Beatus plura videat in Verbo, quam alius beator, quia possunt plura pertinere ad illius statum, vel plures orationes ad illum fundi. Sed, omittis aliis solutionibus, respondetur, concedendo sequelam, scilicet, quod ex rebus his, plures videri possint aliquando ab inferiori Beato. Neque inde fit, eum simpliciter melius videre Deum, quia non erunt cætera paria. Nam alius beator, & clariùs videbit Deum, & ex aliis rebus vel plures, vel meliores agnosceat, si oportuerit. Item dici potest, licet aliquis beatus non postulet visionem aliquarum rerum, eò quod ad suum statum pertineant, tamen si ex perfectione, seu abundantia beatitudinis id sequatur, fieri posse, ut ea videat: atque ita fortasse beator videbit omnia individua, & contingentia, quæ inferior Beatus videt, licet non ex speciali ratione sui status, sed ex perfectione beatitudinis suæ.

Hinc verò sumitur ultima obiectio, quæ ferè contra omnia dicta procedit. Nam perfectio beatitudinis commenturanda est iuxta merita, fieri autem potest, ut aliquis non habeat tot merita, quæ visionem postulèt adeò perfectam, ut sufficiat ad videntia omnia quæ diximus: ut videtur, verbi gratia, verisimile in infantibus. Sed ad hoc dicendum est, supposita probabilitate eorum, quæ dixi, Deum ita disposuisse statum Beatorum, & perfectionem illius visionis, ut quolibet, etiam in infimo gradu, potens sit

N. G. placet

Ferrar.

18.  
3. Inquisitionio.  
1. Opinio  
Caietani.

D. Thom.

Magist.  
Ferrar.  
Soto.  
Gabriel.  
Cæcil.  
Senen.  
2. opinio  
vera putatur.

19.  
Obiectio.

Responsio.

20.  
2. obiectio.

Responsio.

ad videndum omnia, quæ in prima, & secunda parte huius capituli dicta sunt. Vnde licet Beatus infimum habet meritum, vel nullum proprium, accipiet visionem cum perfectione necessaria ad videndum res fidei, & naturales. Vnde fit, vt addita aliqua perfectione meritorum, possit videre aliqua contingencia, quæ ad suum statum pertinuerint. Vel certe dicere possumus, omnia, quæ in hoc cap. diximus cum limitatione esse accipienda, & quasi sub conditione: si talia fuerint merita Beati in hac vita, vt per ea meruerit prædicta omnia obtinere, & videre per suam essentialem beatitudinem. Quod si talia non fuerint, satis erit, quod per gloriam accidentalem, seu per nouas reuelationes aliqua videat.

## CAPVT XXIX.

*Cur visio Dei clara non sit eius comprehensio, & quomodo ab illa differat.*

1.  
Ratio dubitandi.

Auguſt.

2.  
Communis decisio.

Dubium.

3.  
Opinio.

Refellitur.

**D**ifficultatem hanc in hunc locum remisimus supra, cap. 5. quia non poterat comparatio hæc recte fieri nondum intellecta perfectione, & obiecta illius visionis. Est ergo ratio difficultatis, quia per visionem cognoscitur totus Deus, & quidquid in illo est formaliter, ergo illa visio est comprehensio Dei, iuxta definitionem Aug. Epist. 112. cap. 8. *Illud comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil illius lateat videntem.* Sic enim nihil Dei latet videntem Deum. Et si enim latent creaturæ, illæ non sunt Deus, neque aliquid Dei, neque in Deo sunt formaliter, prout autem sunt eminenter, omnes videntur per illam visionem, ergo absolute nihil Dei latet videntem.

Ad hanc difficultatem communis responsio est, videntes Deum, licet totum Deum videant, non tamen videre totaliter. Et ideo non comprehendere illum. Sed oportet explicare quid sit videre totaliter. Nam si sumatur ex parte obiecti, necesse est, videri totaliter, si totum videtur, quid enim esse potest ex parte obiecti, quod aliquid videatur totaliter, nisi quod omnis res, vel modus, aut ratio realis, quæ in obiecto sit, omnino videatur, nihilque occultetur: hoc autem modo videtur Deus à Beatis. Si autem sumatur ex parte actus videntis, nihil aliud significabit, nisi quod obiectum summè videatur per visionem summè claram, & perfectam ex conatu, & conditione videntis. Hoc autem modo non tantum Deus, sed etiam omnis creatura erit incomprehensibilis, nisi à solo Deo, quia à solo illo erit cognoscibilis summa claritate possibili. Atque ita Deum esse comprehensibilem non erit singulare attributum eius, nec indicabit aliquam excellentiam in illo, quatenus cognoscibilis est.

Propter hoc aliqui (quos supra retuli) dixerunt illud *totaliter* ex parte obiecti, seu Dei, accipiendum esse, ita vt necessarium sit, videntem Deum, non videre in illo omnem perfectionem formaliter in eo existentem, vel non omnem modum eius in ipsomet obiecto existentem etiam formaliter: vt illum non comprehendat. Sed hæc sententia improbabilis est, ita enim defendit, Deum non comprehendere, vt inde planè sequatur, non etiam videri. Nam Deus summè vnus, & indiuisibilis est, quare si aliquid illius non videtur, totus non videtur. Itè sicut omnia attributa sunt de essentia Dei, ita modus realis cuiuscumque attributi, qui in Deo ipso sit, est de essentia Dei, vnde si videtur attributum sine tali modo non videtur, vt est peculiare attributum Dei, & cōsequenter non videtur Deus. Denique supra ostensum est, ex his,

**A** quæ in Deo sunt formaliter, nihil posse latere Beatum, siue sit attributum, siue modus, vel gradus eius. Quæ veritas cum de potentia absoluta probabilior multò sit, de potentia ordinaria, & de facto est longè certissima.

Aliter ergo Nominales, cum doceant, per visionem Dei nihil cognosci posse, præter ea, quæ in Deo sunt formaliter, fatetur omnem claram visionem Dei esse comprehensionem eius, si sola definitio ab Augustino tradita consideretur, quia re vera nihil Deum videntem latet. Vt autem dogma fidei defendat, quod Deus est incomprehensibilis, alios quatuor modos comprehensionis multiplicant. Inter quos vnus est supra tactus, quod res videatur summa visione possibili ex parte videntis. Et hanc etiam vident non sufficere, propter argumentum à nobis factum. Addunt ergo tertium modum comprehensionis, quando totum aliquid ita videtur, vt partes eius distinctissime penetreretur. Quomodo Deus comprehendi non potest, cum partes non habeat. Sed hæc comprehensio corporalium rerum, vel compositarum propria est, tamen ad communem rationem comprehensionis valde accidentaria est. Nam res indiuisibilis, vt punctum, vel Angelus comprehendi potest, vnde cum dicitur, de ratione comprehensionis esse, vt totum id, quod comprehendi dicitur, in comprehendente claudatur, illud *totum* non dicit relationem ad partes, sed absolute sumitur pro integra, seu perfecta re.

Addunt ergo quartum comprehensionis modum, ad quem dicunt necessarium esse, vt inter cognitionem, & obiectum tanta, ac talis seruetur proportio, vt quantum obiectum cognitum excedit in perfectione alia obiecta cognoscibilia, tantum excedat cognitio comprehensiuæ eius, omnes alias cognitiones. Constat autem hoc modo solam visionem increatam Dei ita comparari ad Deum, quia Deus infinite simpliciter excedit omnia obiecta visibilia, infinitate (inquam) in genere entis, & eodem modo excedit visio increata omnes visiones alias possibiles Dei, etiam si cum intentione, vel claritate infinita intelligatur, quia in genere entis semper sunt finitæ simpliciter, & ita exceduntur à visione increata infinita simpliciter. Sed hoc etiam non satisfacit, quia illa acceptio comprehensionis pro libito cogitata est ad fugiendam difficultatem. Et quia nulla ratione, & vsu loquendi probatur, illam proportionem esse necessariam ad comprehensionem intellectualem. Præsertim, quia si illa perfectio, in qua fit proportionalis comparatio non deseruit ad manifestandum amplius *obiectum cognoscibile*, materialiter, & impertinenter se habet ad rationem comprehensionis. Vt in comprehensione corporali, à qua sumpta est metaphora videre licet. Nā inter cælos, verbi gratia, non minus dicitur nonum cælum comprehendere octauum, quam cælum empyreum comprehendere nonum, etiam si nonum cælum non tantum excedat in perfectione substantiali octauum cælum, quantum exceditur ab empyreo; & annulus argenteus non minus comprehendit digitum, quam aureus licet materialiter non sit tam perfectus.

Denique addunt alium modum, nimirum, ad comprehensionem necessarium esse cognoscere rem sub omnibus predicatis, quæ illi conuenire possunt, & hoc modo aiunt solū Deū de se cognoscere omnia prædicata, quæ illi tribui possunt, & ideo solū ipsum se comprehendere. At enim, vel intelligunt necessarium esse cognoscere omnia illa prædicata, vt distincta, vel vt sunt vni in re. Primum necessarium non est ad comprehensionem, imò repugnat com-

4.  
Opinio.

Quatuor modi incomprehensibilitatis.

5.

6.

prehensioni illius rei, in qua talia prædicata nullo modo distinguuntur. Quia oportet, ut videatur, & intimè cognoscatur, prout in se est, quanto autem melius cognoscitur, rãtò magis cognoscitur, ut vna, & consequenter sine vlla distinctione attributorum, quæ de illa prædicari possunt. Atque ita Deus se comprehendit, non cognoscens aliquam infinitatem prædicatorum, quæ de ipso cognosci possunt, sed simplicem perfectionem infinitam. Si verò id intelligatur secundo modo, sic omnes videntes Deum vident omnia, quæ de illo prædicari possunt, quia vident omnia, quæ in ipso sunt, ut diximus.

7. Est ergo valdè difficile, congruentem rationem reddere, cur Deus non comprehendatur à videntibus ipsum, si in Deo ipso nihil aliud videri potest, nisi quæ in eo sunt formaliter. Quod etiam declaratur. Nam Deus ipse, licet simul cognoscat se, & creaturas, non se comprehendit, quia cognoscit creaturas, sed quia cognoscit omnia, quæ in ipso realiter, ac formaliter sunt, quia iuxta prædictam sententiam, reliqua tantum concomitanter cognoscuntur, & ita inde nõ percipitur cognitio Dei. Ideoque nihil potest ad eius comprehensionem id pertinere. Ergo ex parte obiecti cogniti per comprehensionem, non est differentia inter visionem increatam Dei, ut ad ipsum terminatur præcisè, & visionem Beatorum, sed illa, ut sic, est comprehensio, ergo & alia.

8. Nihilominus moderni, qui cum Nominalibus negant videri creaturas in Verbo, ex hoc ipso conantur reddere rationem, ob quam visio beatifica non est comprehensio Dei, nimirum, quia de ratione comprehensionis est ita videre totum, quod est in re formaliter, & intrinsecè, ut ex vi talis visionis etiam cognoscatur, quidquid ex tali re consequi potest, vel ab ea pendere. In quo non oportet comprehensionem intellectualem æquiparare omnino corporali, à qua sumpta est metaphora: quia non oportet metaphorà esse similem in omnibus. In corporalibus ergo, ut vnum corpus comprehendatur ab alio, non oportet, ut in eo includantur omnia, quæ ab ipso pendent, quia nõ pertinent ad quantitatem eius. In obiecto autem intelligibili est necessarium ad comprehensionem illius, cognosci, quidquid ab illo oriri, vel pendere potest, quia totum hoc censetur ad illud obiectum pertinere, ut cognoscibile est. At verò per visionem beatam non potest ita cognosci Deus, ut simul per illam visionem, & ex vi illius videantur creaturæ, quæ à Deo pendere, & procedere possunt, ut hi auctores supponunt, inde ergo fit, ut illa visio non possit esse comprehensio.

9. Hæc verò responsio, licet vero principio vtatur, ut mox dicemus, tamen non video, quomodo applicare illud possit; si consequenter loquatur. Tunc enim ad comprehensionem rei necessarium est; cognosci omnia, quæ ex illa manare possunt, vel pendere, quãdo hoc confert aliquo modo ad exactam rei cognitionem, vel quando in re, vel ex re comprehensa cognosci potest id, quod ab illa fit, vel fieri potest. Sed Deus non ita comparatur ad suos effectus, ut isti auctores dicunt, ergo cognitio effectuum nihil referre potest ad comprehensionem Dei, siue eodem, siue diuerso actu videantur. Maior patet, quia si cognitio effectuum non est in causa, neque ex causa, nullo modo pertinet per se ad perfectam cognitionem causæ, ergo neque ad comprehensionem pertinere potest, nam comprehensio ultra cognitionem, addit exactam cognitionem eiusdem rei, iuxta mentem Augustini locis suprã citatis, & iuxta communem usum illarum vocum.

A Præterea declaratur in Deo ipso, consequenter loquendo in eadem opinione. Negant enim iidem auctores, Deum cognoscere creaturas in se, tãquam in causa, unde consequenter aiunt, licet Deus in se vna scientia cognoscat se, & creaturas, tamen illam scientiam esse comprehensiuam Dei, ut est omnino absoluta à creaturis: etiam possibilibus. Imò etiam aiunt, illam scientiam non esse tam necessariam, ut terminatur ad creaturas posibles, quàm ut terminatur ad Deum: inde etiam dicunt Verbum diuinum procedere ex scientia Dei, ut est de Deo, non verò, ut est scientia creaturarum: & nihilominus non negant Verbum esse ex scientia comprehensiuam Dei, & consequenter dicere debent, scientiam comprehensiuam Dei esse magis necessariam, quàm scientiam creaturarum, ergo scientia creaturarum non pertinet ad comprehensionem, ergo scientia Beatorum erit comprehensio, nam ad comprehensionem impertinens est, quod repræsentet, vel non repræsentet creaturas.

B Respondere possunt, licet scientia, quam Deus habet, non requirat actualem terminationem ad creaturas, ut sit comprehensio Dei, tamen postulare, ut sit talis scientia, quæ necessariò repræsentet creaturas, si illæ sunt posibles, vel futuræ. Et ita in illo primo signo, in quo intelligitur esse in Patre comprehensio diuinitatis suæ, & nondum attingere creaturas posibles, iam est scientia illa repræsentatiua creaturarum, si sint, & hoc tam necessariò illi conuenit sicut esse scientiam, vel comprehensionem diuinitatis. Hoc autem non ita inuenitur in visione creata Dei, & ideo non est comprehensio.

C Sed hæc responsio non satisfacit, tum quia si illa scientia Dei non est repræsentatiua creaturarum ex vi diuinitatis cognita, tamquam medij ducentis ad cognitionem creaturarum, illa perfectio talis scientiæ, scilicet, quod sit repræsentatiua aliorum obiectorum scibilibus, parum refert ad comprehensionem Dei, quia solum se habet concomitater ad cognitionem Dei, & non prouenit ex illa, sed ex entitatiua perfectione illius scientiæ, quasi materiali. Tum etiam quia nõ repugnabit facere visionem Dei creatam, quæ illam perfectionem habeat, nam dicti auctores docent, posse Deum manifestare per scientiam creatam omnes res posibles in se ipsis, per propriam cognitionem; docent etiã possibile esse vni co actu Deum, & creaturas videre, etiam si non videantur creaturæ in Deo, sed comitater; ergo etiam poterit facere Deus vnam visionem creatam, qua Deus ipse, & omnes creaturæ posibles, & futuræ videantur, ergo illa visio esset comprehensio, vel certè dicendum est, concomitantiam illam non referre ad comprehensionem, quia neque supponit, neque indicat magis perfectam cognitionem diuinitatis, quàm si sola ipsa sine creaturis videretur.

D E Superest ergo, ut ad cognitionem creaturarum in Deo, tamquam in causa recurramus, & dicamus, ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum id, quod in re cognita formaliter inest, sed etiã illa omnia ita cognoscere, ut ex vi talis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia, quæ quouis modo ab illa essentia emanant, aut emanare possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantum re totam, sed etiam totaliter, idemque est rem comprehensam scientis comprehensione finire, ut August. dixit 12. de Ciuitate. 18. & in idem redit, quod dicitur, oportere, satisque ad comprehensionem esse, ut nihil lateat videtur, utique eorum, quæ in tali obiecto, quocumque modo videri possunt. Quia ergo visio

10.

11. Effugiū.

12.

13. Redditur ratio.

August.

D. Thom.

creata hoc non habet, neque habere potest, ideo comprehensio non est. Et hæc fuit ratio D. Tho. 1. p. q. 12. art. 8. Nec est diuersa ratio, quā in art. 7. habet, dum probat Deum non posse comprehendi à Beatis, quia lumen gloriæ nō potest esse infinitum. Nam hæc est ratio quasi remota, & à causa efficiēte, altera est proxima, & à causa formali; visio enim creata ideo non est comprehensio, quia non ostēdit in Deo omnia, quæ possunt ostendi: ideo autē non omnia illa ostendit, quia finita est, & à lumine finito procedit; finito (inquā) & essentialiter, & intensiue, neutro enim modo potest esse infinitum. Hinc ergo concludit D. Tho. in illo art. 7. Deum finitē cognosci per visionem creatam, & ideo non comprehendī, quia non cognoscitur quantum cognoscibilis est.

D. Thom.

14.

Et hoc etiam est, quod in eodem art. 7. ad 3. dicit. *Deum non videri totaliter, quia modus obiecti non est modus cognoscentis*, id est, quia obiectū est cognoscibile infinitē, & visio non est infinitē cognoscitiua, vnde licet videns essentiā Dei, videat ipsam esse infinitē cognoscibilē, tamē simul videt à se non infinitē videri, & ita suā visionē non habere modū adequatū obiecto, & ideo nō cōprehendere illud. Quid autē sit obiectū illud esse infinitē cognoscibile explicat D. Thom. in art. 8. per hoc, quod in eo potest videri quidquid possibile, vel cognoscibile est: quod fieri nō potest per visionē finitā. Quo circa nunquā D. Tho. docuit, ad cōprehensionem, vt sic, necessarium esse, vt in genere entis sit tā perfecta cognitio, sicut est obiectū cōprehēdendū, nā hoc planē falsum est, neque ad rem præsēntē erat necessariū. Vnde nec ad comprehensionē Dei per se, ac formaliter D. Tho. requirit visionē in genere entis æqualē visioni increatæ Dei, quia hoc etiā per se non pertinet ad rationē cōprehensionis. Quāquam hoc cōsecutione quadam sit necessarium. Quia cum Deus sit obiectum infinitē cognoscibile obiectiue, non potest comprehendī, nisi infinitē cognoscatur. non potest autem infinitē cognosci, nisi per virtutē infinitam, quia nulla minor potest penetrare omnia infinita cognoscibilia, quæ in eo latent. Non potest autem esse vis cognoscendi infinita, nec visio sic infinita, nisi increata sit. Atque eandem rationem habet D. Tho. 3. p. q. 10. art. 2. Vbi disp. 26. sect. 2. hanc materiam, & rationem latius prosecuti sumus, & ideo in præsenti loco hæc sufficiunt.

## CAPVT XXX.

*Sine Deo omnino inuisibilis homini in vita mortali, ita vt pro hoc statu visio clara Dei illi communicari non possit.*

1.

**H**æc sola quæstio superest ad plenam declarationem huius attributi, & non proponitur de cōprehensione, quia cum illa in omni statu sit homini impossibilis simpliciter, etiā in ordine ad potentiā absolutā, multo magis in statu vitæ mortalis. De visione autem est peculiaris difficultas, quia interdū dicitur Deus inuisibilis in hac vita, Ioan. 1. *Deū nemo vidit vnquā*, & idē. 1. Ioan. 4. Addit verò Paul. 1. Tim. 6. *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest.* Nā Exo. 3. ait Deus Moyse. *Non videbit me homo, & viuēt.* In contrarium verò est, quia interdum dicitur mortales homines in Scriptura videre Deum, & faciem Dei, vt Aug. Ep. 112. à c. 4. latē disputat.

Ioan. 1.  
1. Ioan. 4.  
1. Tim. 6.  
Exod. 33.

2.

1. Cōclusio.

Breuius tamen dicendū in primis est, nō esse absolute impossibile hominem in corpore mortali eleuari secundum mentē ad videndum clarē Deum. Hæc assertio certissima est in Theologia. Probatur

A enim apertē, quia Christi anima coniuncta corpori mortali habuit visionem illam permanētem, ac perpetuam à primo instanti creationis suæ, vt latē probatum est in 1. tom. 3. p. disp. 25. sect. 1. Ergo posset Deus idem cōcedere cuilibet homini mortali, etiam si humanitas eius non esset Verbo hypostaticē vnita. Nam illa vnio nec physicē concurrat ad visionē, nec dat capacitatem physicā illius, nec formaliter aufert impedimenta illius, sed solum adducit secum quamdam congruentiā, & quasi debitum connaturalitatis, vt ratione illius eleuanda fuerit anima sic Deo vnita substantialiter, ad summā vnionem accidentalem. Ratio verò à priori est, quia in hoc nulla est implicatio cōtradictionis, quia licet anima vnita corpori mortali non possit naturaliter intelligere, nisi per species à phantasmatibus acceptas, & cum dependentia ab illis: tamen à Deo eleuari potest ad intelligēdum per species per se infusas, & sine concursu phantasie, ergo eadem ratione potest eleuari ad visionem Dei.

B Dico secūdo de cōmuni lege, & potētia nō conceditur hominibus mortalibus clara visio Diuinæ essentiæ. Hæc assertio est D. Tho. 1. p. q. 12. art. 11. & 12. q. 5. art. 3. 2. 2. q. 180. ar. 5. Estque de fide, illā enim probat testimonia Scripturæ in principio adducta, quæ in hoc sensu Patres interpretantur, quos paulo inferius referemus Et quos supra retulimus, c. 5. cōtra Anomæos. Nā illi hæretici non solum damnati sunt, quia dicebant Deum posse comprehendī, sed etiam, quia dicebant in hac vita cōparari clarā Dei cognitionē. Sicut etiā Begardi, & Beghinæ non solum dānati sunt, quia dicebāt videri Deum naturaliter, sed etiam, quia in hac vita putabant comparari lege cōmuni illam visionē, vt patet ex Clem. *Ad nostram* de Hæret. Ratio verò à priori est, dispositio diuinæ prouidentie nobis reuelata: & ipsa experientia fatis nota. Huius verò diuinæ ordinationis duplex est ratio. Vna moralis, altera physica.

C Prior est, quia tēpus huius vitæ est tempus merendi, & pugnandi, post hanc autē vitam est status præmij, quod maximē in visione Dei cōfertur. Vnde Paul. aiebat 2. Cor. 5. *Dū sumus in corpore peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus & non per speciem*, & 1. Cor. 13. *Cum venerit quod perfectum est*, &c. & infra. *Videmus nunc per speculum in enigmate tūc autem facie ad faciem*, & 1. Ioan. 5. *Cum apparuerit, similes ei erimus.* Quasi dicat nō esse hoc in hac vita expectandū, sed in futura. Posterior ratio est, quia status animæ in corpore mortali est ineptissimus ad perfectionem illius visionis. Quia in hoc statu nihil potest intelligere anima nostra nisi modo materiali, id est, ad modum rerū corporalium, à quibus cognitionem accipit. Deus autē videri nō potest nisi modo purissimo, & maximē spirituali. Et hac ratione maximē vtitur D. Tho. 1. p. q. 12. art. 11. & 3. contra Gent. c. 47. & q. 12. de Verit. ar. 9. Et ex illa cōcludit, impossibile esse videre Deum in corpore mortali, quod aliqui intelligunt, id est, cognitione accepta per corpus mortale, seu ministerio sensuum. Atque ita aiunt hoc esse impossibile simpliciter. Sed hoc licet verum sit, nō est ad rem, quia supponimus visionem esse suprā naturalē modū cognoscendi hominis, & absolute quæritur an sit possibilis in hoc statu. Itē aliās non oporteret, Christū, vel alios excipere, quos D. Tho. excipit. Sensus ergo est id esse impossibile de lege ordinaria fundata in illa conditione homini naturali.

Dubitari verò potest circa hanc rationem, an illa visio cōmunicata diuinitus animæ hominis in cor-

3.  
2. Cōclusio.  
D. Tho.

4.  
Duplex assignatur ratio. Prior.  
2. Cor. 5.  
1. Cor. 13.  
1. Ioan. 5  
Posterior ratio.

D. Tho.

5.  
Dubium.



pore mortali, ex natura, & vi sua extrahat eā ab hac vita mortali aliquo modo; dico *natura sua*, quia interueniēte diuina potestate, & actione certum est, nō semper habere illū effectū. Sicut in Christo Domino fuit visio Beata toto tēpore vitæ mortalis, sine abstractione animæ à substantia, (vt sic dicā) vel officio illius vitæ. Idē etiam dixi *aliquo modo*, quia duobus modis intelligi potest, visionē illam habere vim abstrahēdi animā à corpore mortali. Primō separando illā omnino etiā quoad substantiā informatiōē talis corporis. Secundō abstrahendo illam ab omni operatione præsertim sensuum, & raptum, seu ecstasim faciendo, ita vt omnino per visionem impediatur, ne aliquid pro tunc sentire, vel percipere possit.

De priori abstractione certum esse iudico, ex vi visionis nō fieri talē separationē animæ à corpore, etiā si speciali Dei protectione nō impediatur visio, ne talē effectū efficiat. Hoc satis probat exemplum Christi Domini. Nec enim putandū est, peculiare, ac cōtinuum miraculū fuisse, quod visio illa animā Christi à corpore nō separauerit. Idē cōfirmat, quod talis visio sine speciali miraculo erit in Beatis post resurrectionē, neque oportebit, Deum speciali quadam actione supernaturali aliquid efficere, vt possit illa visio esse in anima informatē corpus. Quod verō illud corpus sit immortale ad hoc parū refert, vt statim dicam. Ratio ergo à priori est, quia visio illa nec formaliter, neque effectiue repugnat phy sic cum informatione substantiali animæ in corpus, vt videtur per se tutum.

Dices non repugnare cū informatione per se, repugnare tamē cū corporis mortalitate. Respondeo in primis, informatiōē animæ quoad substantialem vnionē eiusdem rationis esse in corpore mortali, & immortali. Deinde, dotes gloriæ, quibus corpus efficitur immortale, & quodāmodo spirituale, aptiūque ad seruiendū spiritui nō manare phy sic, & effectiue à visione beata, sed solum per quamdā congruentē Dei ordinationē suo modo connaturalem illi statui: & quoad hoc fuisse miraculū in Christo habere illā visionē sine gloria corporis. Tamen supposito illo miraculo, (quod Deus suspēdit gloriam corporis, nō obstante visione) dicimus, non esse peculiare miraculū, quod anima illa conseruetur corpori vnita, cum eadē visione. Quia formaliter non magis repugnat illa visio cū vnione ad tale corpus, quā vnio hypostatica. Sunt enim res diuersi ordinis, & in diuersis subiectis proximis, vnde non habent formalem repugnantiam inter se. Neque vnio illa per se est effectiua per actionem aliquam transeuntem, vt possit effectiue tollere vnionem, vel alterare corpus, aut priuare illud dispositionibus necessariis ad vnionem cum anima, quibus permanentibus non dissoluitur vnio.

De alio puncto est nōnulla maior difficultas, nā Aug. & D. Tho. interdum significant, visionē illam vi sua connaturali ita raptare animā, vt omnino abstrahat illā, & impediat ab omni sensu operatione. Sic ait Aug. 12. de Gen. ad lit. c. 27. *Neminē videntem Deum vivere vita ista, quā mortaliter viuunt istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue ita auersus, & alienatus à carnalibus sensibus, vt merito nesciat, sicut Apostolus ait, an in corpore, vel extra corpus sit, cum in illum rapitur, & subuehitur visionem.* Atque hanc sententiam secutus est D. Tho. 2. 2. q. 175. ar. 4. & rationem reddit, quia per visionē tota intētio animæ, & intellectus ad Deum auocatur, & ideo nō potest si-

mul attendere ad operationes sensuum, vnde concludit, esse impossibile stante illa visione vi sensibus.

Sed in primis certum est, non esse impossibile de potentia absoluta, vt in Christo Domino patet. Quod exēplum persuadere videtur etiam sine speciali miraculo id fieri posse. Nā in Christo nullum aliud interuenisse videtur, præter suspensionē gloriæ corporis non obstante visione. Illo autēposito, naturali modo potuit Christus attendere, & vi sensibus. Respondet autem ibi D. Tho. ad 2. *Dispensatio factum esse, vt simul esset uiator, & comprehensor, & ideo non esse de illo similem rationem.* At enim illa dispensatio solum hoc facit, quod esset gloria animæ, sine gloria corporis, vsus verō sensuum postea naturalis fuit, ergo idem esset in quolibet homine, si daretur ei visio sola, & suæ naturæ in reliquis relinqueretur.

Præterea si ratio suprā adducta efficax esset, etiā in corporibus resurgentiū impediretur naturalis vis actiua sensuum. Nam quod ibi ait D. Tho. ad 1. *In illis corporibus futurā redundantia à gloria animæ,* verum est quoad dotes gloriæ, ramen quoad naturā vim sentiendi eandē retinebūt, & secundū eā connaturaliter operari poterūt, nō obstante visione, ergo valde probabile videtur ex vi visionis illius non fieri talē abstractionē à sensibus. Estq; vrgens ratio, quod visio illa beatifica nō impedit naturales operationes animæ, etiam ipsius intellectus, vt in Angelis constat, & in anima Christi, & in aliis Beatis, ergo neque impedit operationes sensuum, etiam in corpore mortali, si in eo infundatur illa visio. Quia eadem est ratio de illis operationibus, & in corpore mortali non est speciale impedimentum, quoad sensuum actiones.

Ratio autē à priori est, quia illa visio non fit per naturā virtutē animæ, sed per lumē gloriæ, cōcurrente anima per virtutē obediētiāle, & ideo naturalis virtus eius semper manet expedita, vt nō obstante visione suas naturales actiones exercere possit. Sed de hac re, & de Ecstasi in vniuersum dicturi sumus latius to. 1. de Relig. li. 3. qui est de orat. mentali, c. 11.

Aliud hic superest graue dubium. An in hac lege, quā diximus esse ordinariā, vt visio Dei non cōmunicetur homini mortali, sic aliquando dispensatum. Nā quod Deus dispensare possit dubiū nō est. Duobus autē modis potest intelligi talis dispensatio. Primō, vt aliquis homo (præter Christū) toto tempore vitæ mortalis, vel pro aliqua magna parte eius, habuerit illam visionē permanēter, & immutabiliter. Et in hoc sensu certū est, non esse factam dispensationem, neque oppositū affirmari posse sine magna temeritate, & errore. Quia est cōtra regulā Scripturæ, & sine vllō fundamento, vel in Scriptura, vel in Patribus, aut traditione Ecclesiæ, vel probabili ratione. Denique etiam de B. Virgine, in 2. to. ostēdimus, nō habuisse hoc priuilegium in hac vita, quis ergo audeat alicui puro homini illud attribuerē?

Alio ergo modo intelligitur illa dispensatio de aliqua visione Dei per breue tēpus, quasi in trāsitu, & hoc modo creditū est, factas esse aliquas dispensationes. Prima est de Moy. quā affirmauit Aug. 12. de Gen. ad lit. ca. 27. & 28. & ep. 112. c. 12. & secutus est D. Tho. suprā, & ante illos videtur fuisse sententia hæc Basil. hom. 1. Exam. Amb. li. 1. Exam. cap. 2. Quos postea multi secuti sunt, ideoque illa sententia grauis est, & probabilis. Vt verū tamen dicā, nō video in Scriptura sufficiens illius fundamentū. Nam duo testimonia afferuntur. Primū Exod. 33. vbi Moyses ipse à Domino petiit. *Ostende mihi faciē tuā, & iterū, ostēde mihi gloriam tuā.* In quibus verbis dubiū est

9.  
Cōclusio

10.  
D. Thom.

11.  
Ratio à  
priori.

12.  
Dubium  
expenditur.

13.

August.

D. Thom.  
Basilus.  
Ambros.

Exo. 33.

Dupliciter visio animæ à corpore abstrahere potest.

6.  
Priori abstractione est cōclusio.

7.  
Obiectio. Responsum.

8.  
De alia abstractione est dubium.  
August.

D. Thom.



quid Moyſes petierit. Ego autē probabiliffimum credo, petiſſe videre ipſam naturam, & ſubſtātiā Dei, nam hoc eſt, quod maximē appetere poterat, quia viſiones alias in figura, vel gloria corporali ſatis magnas, ſatisq; familiares habebat. At hoc ipſum illi denegauit Deus dicens: *Non poteris videre faciem meam*, vnde etiam Aug. & qui eius ſententiam ſequuntur, non magnā vim in hoc loco conſtituunt.

14. Aliud testimoniū eſt, Num. 12. vbi ſic dicit Dominus. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum. At nō ſic ſeruus meus Moyſes, qui in omni domo mea fideliffimus, ore enim ad os loquar ei, & palam, & non per anigmata, & figurā Deū videt.* Sed hæc verba licet magis fauēt, non cogunt, nam ad ſummi ſignificat quādam maiore familiaritatem Dei cum Moyſe, quā cū aliis Prophetis, & maiore excellentiā reuelationū, & apparitionum Dei, vel in viſione intellectuāli, vel in ſplendore aliquo, & claritate ſenſibili. Et hic ſenſus videtur veriſimilis. Tū quia non eſt credibile Moyſem vidiffē tā frequenter, & familiariter diuinā eſſentiā, Deus autem ibi loquitur de ordinario modo, quo ſolebat loqui cum Moyſe. Tum etiam quia ferē eadem verba habentur Exo. 33. cū dicitur. *Loquebatur autem Dominus ad Moyſem facie ad faciem, ſicut ſolet loqui amicus ad amicum ſuū.* Et nihilominus ibidē, paulō infra negat illi Deus viſionē faciei ſuæ. Imō in fine illius capitis videtur negari illi talis viſio pro futuro tempore, indefinitē, ac ſimpliciter. Tū denique, quia ſi nec in monte Sina, neque in tabernaculo Exo. 32. Moyſes vidit diuinā eſſentiam, certē non apparet ex Scriptura, vbi illam videre potuerit.

15. Atque ita de Moyſe ſentiunt Euariftus Papa epi. 1. Dionyſ. de Cœleſt. Hier. c. 4. & epi 1. ad Caiū. Iren. lib. 4. c. 37. Nazianz. orat. 34. Greg. 18. Moral. ca. 28. Orig. 1. Per. c. 4. & ho. 1. in Iſaiā, & alij innumeri. Ex quo à fortiori conſtat, ante Chriſti Domini aduentum nullum hominem vidiffē Deum clarē, etiā ad momentū. Eſtque optima coniectura etiam contra Moyſem, quia non expediebat hominē aliquē ante Chriſti animam videre Deum, etiā breui tempore, quod indicauit Ioan. c. 1. *Deum nemo vidit vquam, vnigenitus Filius qui eſt in ſinu Patris ipſe enarrauit*, vnde quoties in veteri teſtamento dicūt Abraham, Iacob, vel alij vidiffē Deum facie ad faciem, certum eſt, eſſe ſermonem de viſione imaginaria, vel ſenſibili, vt latē Aug. epiſt. 112. & D. Thom. 21. q. 174.

16. Secunda diſpenſatio eſt de Paulo, quā etiā affirmant Aug. & D. Tho. ſuprà, & Anſel. 2. Cor. 12. & alij moderni. Illam verō negant Dionyſ. dict. c. 4 de Cœleſt. Hier. & Nazian. dict. orat. 34. Tertull. contra Prax. c. 14. & generaliter Hier. dialo. 3. contra Pelag. in fin. & in c. 6. Iſaiā, Iſid. lib. 1. de ſum. bono, cap. 7. Athanaſ. q. 12. ad Antioc. Et mihi quidem etiam videtur ex Sacra Scriptura non colligi.

17. Solū enim afferuntur verba 2. Cor. 12. ibi dicitur. *Raptus eſt in Paradīſum, & vſque ad tertium Cælum & audiuiſſe arcana verba*, & ſimilia. quæ non cogūt. Primō quia non ſunt verba propria, ſed metaphori- ca, variis expoſita interpretationibus de Paradīſo, de tercio cælo, & de verbo audiendi. Nam hoc verbum licet interdū ſumatur pro clara viſione, tamen proprietas vocis non cogit. Item, quia totus ille raptus, prout ibi narratur ſatis propriē intelligitur, ſi Paulus eleuatus eſt, ad intueūdā ipſam Chriſti humanitatē, & gloriā, & conſortium Beatorū, ibique intellexit arcana fidei myſteria. Imō veriſimile eſt, raptū illum non fuiſſe ſine cooperatione phantaſma- tum, inde enim orta eſt alienatio à ſenſibus, & quod

A poſtea nescierit, an in corpore, vel extra corpus tunc fuerit.

Tertia diſpenſatio ab aliquibus creditur facta cum ſancto Benedicte, propter quādā verba Gregor. 2. dialog. ca. 5. Verum illa non admittit D. Tho. 2. 2. q. 180. art. 5. ad 3. & Quodlib. 1. att. 1. Vbi Greg. interpretatur. Nam reuera ſolū refert quādam inſignem reuelationem factam ſancto Benedicte. Quare non ſunt tam facilē huiusmodi diſpenſationes aſſerendæ, aut extendendæ. De Beatiffima autem Virgine piē credi poteſt, & quidem ſi alicui hoc priuilegium conceſſum eſt, illi maximē datum eſt, vt in 2. tom. 3. p. dixi, & licet cum aliis contentis in regula non fuerit diſpenſatum: ipſa non ſolet ita ſub his generalibus regulis comprehendī, quin ratione ſuæ dignitatis ſecum afferat ſufficientem rationem diſpenſationis, vel exemptionis, & ideo piē, ac probabiliter credi poteſt, gratiam hanc ſingularē interdum accepiſſe.

## CAPVT XXXI.

*An Deus ineffabilis ſit, ſeu innominabilis.*

EX cognitione oritur ſermo, & nominum im- poſitio, & ideo ex prioribus attributis, quæ ad cognitionem Dei pertinent, oriri cēſetur hoc, quod ſumptum eſt ex ordine ad ſermonem de Deo. Cuius attributi occasione tractant ſuſe Theologi de nominibus Dei, præſertim D. Thom. 1. p. q. 13. & latius Alenſ. 1. partic. 2. q. 48. vſque ad 70. Ille verō ibi congerit omnia, quæ de variis modis loquendis de Deo, vt vno, & vt Trino, tractari ſolent, & nō ſolū de eſſentialibus, ſed etiam de notionalibus diſſerit. Nos verō ea, quæ ad Trinitatem pertinent, in ſuum locum reſeruamus, ſicut & Diuus Thomas facit. Ex his verō, quæ de nominibus Dei, & locutionibus, quæ ex illis formari poſſunt, Diuus Thomas tractat in illa quæſtion. 13. multa ſunt à nobis tractata in lib. 1. tractando de attributis Diuinis in generali, quia vix erat poſſibile rem ſine vocibus explicare, vtrumque verō ſimul, & breuius, & clari- us expedire potuimus. Vnde, ſi quis rectē conſideret, quæ in art. 2. 3. 4. 7. & 12. illius q. 13. D. Tho. tractat, ea declarata inueniet in dicto lib. 1. c. 9. & ſequentibus. Quæ verō ſpectant ad analogiam nominum communium Deo, & creaturis, de qua Diuus Thomas agit in artic. 5. & 6. eiſdem quæſtionis, in diſp. 28. Metaphyſ. ſatis à nobis diſputata ſunt, nam eadem eſt ratio de nomine *Eus*, & de cæteris Deo, & creaturis communibus. Reliqua verō, quæ pro explicando hoc attributo, videri poſſunt neceſſaria, & vtilia ad intelligenda, quæ in Scriptura, vel Patribus reperiuntur de nominibus Dei, in hoc, & ſeq. capite breuiter comprehendī poſſunt.

E Atque in primis dicendum eſt Deū verē, ac propriē dici, & eſſe ineffabilem. Quamuis enim hoc attributum ſub his terminis in Scriptura non reperiatur, illud nihilominus ſub illamet voce tradidit Concil. Lateranenſe in cap. *Firmius* de ſumma Trinitate, ſumiturque ex doctrina Patrum dicentium non poſſe Deum à nobis nominari, nec ſermone explicari. Sic enim Dionyſ. c. 1. de Diui. nomin. dixit. *Dei neque nomen eſſe, neque ſermonem.* Et Aug. 7. de Trinitate c. 4. *Verius* (inquit) *cogitatur de Deo aliquid, quā dicitur.* Quod etiam retulit Proſp. in lib. ſent. Auguſt. ſen. 61. Vnde Platonis, & Triſmegiſti dictum celebratur à Patribus. *Deum intelligere difficile eſſe, loqui autem impoſſibile.* Vt commemorat Cyrillus

18.

D. Thom.

1.

D. Tho.  
Alenſis.

D. Tho.

2.  
Aſſertio  
prima.Concil.  
Lateran.Dionyſ.  
Auguſt.Proſper.  
Plato.  
Triſmeg.

Cyrillus.

Nazian.

lib. 1. contra Iulian. & Nazian: orat. 2. de Theolog. Qui addit, vtrumque esse impossibile. Ratio verò horum Patrum est, quia nos effari non possumus, nisi quæ cognoscimus, at Deus qualis sit, cognoscere non possumus, est ergo nobis ineffabilis. Quam rationem his verbis attingit Aug. in Psal. 85. *Quæres, quid sit Deus, quod oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis ascendit. Quid quæris, ut ascendat in linguam, quod in cor hominis non ascendit? Quali dicat, non posse linguam nominare, quem sicut est, non cognoscit.*

3.  
In quo sit  
difficul-  
tas.

Difficultas autem est, quomodo hoc attributum intelligendum sit, quia simpliciter dicere non possumus, Deum esse ineffabilem, cum de nulla re frequentius loquamur, nec innominabilem, cum tot nominibus illum appellemus. Vnde acutè, ut solet, August. lib. 1. de Doctr. Christi. c. 6. non videtur nobis permittere Deum dicere ineffabilem, ne in ipsa met voce contradictoria dicere videamur. Cum itaque de Deo aliqua dixisset, interrogat. *Diximus ne aliquid dignum Deo? Si dixi non est hoc, quod dicere volui. Vnde hoc scio, nisi quia Deus ineffabilis est, quod autem a me dictum est si ineffabile esset, dictum non esset, & subiungit. At per hoc nec ineffabilis quidè est dicendus Deus, quia hoc cum dicitur, aliquid dicitur & sit, nescio quæ pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod, vel ineffabile dici potest. Quam verborum pugnam, ait statim Aug. silentio potius pacandum esse, quam vocè.* Nihilominus tamen conandum est nobis cum Theologis explicare, quomodo Deus ineffabilis dicatur. Ratio enim Augustini euidenter conuincit, Deum non in eo sensu dici ineffabilem, ut nullum possit habere nomen, quo mediante de illo loqui possimus, id enim constare esse falsum ex vsu, non tantum Scripturæ, & fidelium, sed omnium etiam Philosophorum, & hominum. Videndum ergo est, quomodo ineffabilis dicatur, quomodo de illo loqui possimus, eique nomina imponere, & quæ sint hæc nomina, & quomodo nobis, aut aliis illum indicent, & significant.

August.

Supponendum autem in primis est Deum dici ineffabilem humana voce, ac sermone, & verbis, seu nominibus vocalibus: nam in ordine ad conceptus, seu verba mentalia dicitur Deus, vel incomprehensibilis, vel inuisibilis, ut vidimus. Vnde nihil in hoc loco tractamus, de modo, quo Angeli, de Deo loqui possunt, quia illi (ut credimus) non loquuntur per signa significantia ad placitum, quæ nostris conceptibus, seu vocibus proportionalia sint, sed suos conceptus manifestando, unde eadem est ratio de eorum locutione, & de conceptione, seu cognitione. nam locutio solum addit voluntatem obiiendi alteri conceptum proprium, ut ab eo videatur. Et ob eandem causam non agimus de videtibus Deum, ut sic, quia si ipsi inter se loqui possunt de Deo, ut à se viso (quod ego satis dubito propter ea, quæ in sequentibus insinuo) non loquuntur more humano, sed angelico, vel potius diuino, suos conceptus in se ipsis manifestando. Nunc ergo tantum sermo est de vocibus humanis, quæ totam vim suam habent in significatione, nam ratione illius locutionis deseruiunt, quatenus voces sunt signa conceptuum, ut Aristoteles dixit. Hæc autem significatio vocum, & nominum non est naturalis, sed per impositionem humanam, vel diuinam, seu cuiuscunque habentis auctoritatem ad tribuendam illam, ut constat.

4.  
Deus dicitur ineffabilis sermone humano.

Arist. lib. 1.  
de Interpret.

Ex his intelligi potest, omne nomen, seu verbum humanum ex cognitione oriri, & ad cognitionem referre. Nam cum significet ex impositione, suppo-

A

nit in imponente cognitionem eius rei, ad quam significandam imponendum est nomen, quia impossibile est loqui de re incognita, & longe impossibilius est, ut quis imponat nomen rei, quam nullo modo cognoscit. Et ideo dicitur Gen. 2. adduxit Deus animalia ad Adam, *Ut videret, quid vocaret ea*, quia nisi ea præcognouisset, non potuisset eis nomina imponere. Ordinatur autem nomen ad generandam cognitionem rei significatæ per illud in mente audientis, nam omnia sensibilia signa ad hunc finem ordinantur. Quia de ratione signi sensibilis est, ut præter speciem, quam ingerit sensibus aliquid aliud faciat in cognitionem venire, ut August. in lib. 2. de Doctr. Christi. in principio tradidit, & Scholasticis, & Dialecticis vulgare est.

Gen. 1.

August.

B

Et inde consequenter habent voces humanæ, ut sint instrumenta, quibus homines possunt inter se conceptus suos, & sensa manifestare, quomodo dixit Aristot. lib. 1. de Interpret. *Sunt autem eas, quæ sunt in voce earum quæ sunt in animo passionum nota.* Quamuis enim nomina directè imponantur ad significandas res conceptas, ut per se notum videtur, & idè directè etiam moueant ad cognoscendas res, quas proximè significant, (quæ interdum esse possunt res externæ, ut homo, leo, interdum cognitiones ipsæ, si ad ipsas significandas voces impostæ sint, ut est hæc ipsa vox *cognitio*, aut verbum *cogito*, aut nomen *intellectio*, & similia) nihilominus nomina non significant res, nisi ut obiecta conceptibus loquentium, & obiiendo illas mentibus audientium, & ita deseruiunt ad manifestandos, & exprimendos proprios conceptus. Nam quia non possumus alteri manifestare nostros conceptus in se ipsis, utimur verbis ad illos manifestandos.

6.

Aristot.

C

Ex quibus intelligere licet, id, quod ad dicenda valdè necessarium est, nomina rerum, non posse in nobis virtute sua generare intuitiuam rei significatæ, sed tantum abstractivam cognitionem. Probat, quia nomen vi sua non confert nobis propriam speciem illius rei, cuius est nomen, sed tantum sui ipsius, & mediante illa specie, facit nos venire in alterius cognitionem, ergo non potest generare intuitiuam cognitionem rei significatæ, quæ esse debet per propriam speciem eius. Item illa repræsentatio vocis, per se, & natura sua est independens ab actuali existentia rei significatæ, quod adeo verum est, ut licet ipsa vox significet rem existere, nihilominus ipsa vox non ostendit rem vera ita esse, quia potest retinere illam significationem, etiā si vera non sit, at intuitiuam cognitio esse debet de re existente, ut existens est, ergo non potest nomen ducere in cognitionem intuitiuam rei. Denique nomen non significat menti nisi mediante auditu, auditus autem non confert intuitiuam cognitionem nisi ipsius soni sensibilis, atque ita in præsentem confert intuitiuam cognitionem ipsius nominis, non tamen rei significatæ per nomen.

7.

D

Quo circa etiam si is, qui loquitur, vel qui nomen ad significandum imponit, habeat intuitiuam cognitionem illius rei, quam nomen significat, vel significare debet, nihilominus nomen ex vi suæ impositionis non potest repræsentare intuitiuè rem quam significat. Quia semper facit illam cognoscere, non in se ipsa, sed in signo extraneo. Vnde visio imponentis tale signum, vel per illud loquentis est quasi per accidens, quia nomen non significat loquenti, vel imponenti, ut tales sunt, sed audientibus, ut sic, & hic est veluti intrinsecus, & connaturalis finis talium signorum.

8.

9.

Ex quo tandem concludo, talium signorum, nominum, seu verborum significationem mensurandam esse ex cognitione, quam generare possunt in mente audientium, nam si illa cognitio fuerit perfecta, vel imperfecta, tale etiam erit nomen: si cognitio fuerit quidditatiua, vel essentialis, etiam nomen dici poterit essentialis, & sic de aliis. Ratio est, quia tota ratio signi consistit in habitudine ad significatum, vt sic. Item, quia hæ voces non significant res, prout in se sunt, sed prout obiciuntur mentibus humanis, & ided dicuntur significare conceptus obiectiuos, & exprimere formales. Neque refert, quod interdum imponi possint ab habente altiore cognitionem, vt à Deo ipso, quia semper debet signum accommodari illi, pro quo instituitur, quia ad illum tamquam ad finem ordinatur, illūque respicit per modum termini, ad quem tendit, à quo solēt huiusmodi res speciem sumere. Quod ita etiam declaratur, nam vox humana non potest ad finē cognitionis deferri, nisi prius homines concipiant, & sciant, significationem eius, ergo non potest vox aliqua perfectius significare hominibus rem aliquam, quam homines ipsi possint rem illam concipere: ergo inde mensuranda est perfectio talis signi, non ex cognitione imponentis, licet aliqui excellentior sit.

10.  
Assertio  
secunda.

D. Thom.

Dionys.  
Cyrillus,  
Nazian.  
August.  
Damasc.  
Gregor.

Iustin.  
Origen.

Ephes. 1.

Prov. 30.  
Gen. 32.

11.  
Nonnulli  
positā as-  
sertionē  
variē coar-  
ctant.

D. Thom.

Bonaui.  
Alens.

12.  
Scotus.

His positis dico secundo. Nullū est nomen Dei, quod ipsum quidditatiuē significet, seu repræsentet, & hac ratione meritō ineffabilis dicitur, & in eodem sensu dici potest innominabilis, licet hæc vox adeo vīitata non sit. Ita docet D. Thom. q. 13. art. 1. & cum eo ceteri Theologi statim citandi. Idemque sentiunt Dionys. Cyrillus. Nazianz. & Aug. in principio citati Damasc. lib. 1. c. 4. sic ait: *In Deo impossibile est, quidnam essentia sua, ac natura ipse sit dicere.* Gregor. 27. Mora. c. 26. *Si homo de Deo loqui coeperit, illico quam sit nihil ostenditur, quia magnitudinis illius immensitate deuoratur: quia furi ineffabile cupiens ipsa sua ignorantie angustia deglutitur.* Idem sumitur ex Iust. Apolog. 2. pro Chrīst. & Orig. lib. 6. contra Celsū post medium, & aliis infra citandis. Fauet etiam Scriptura, in qua significatur. *Deum esse super omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro.* Ita enim explicat Paul. ad Ephes. 1. dignitatem, quam Christus habet ex eo, quod est Filius Dei naturalis, supponit ergo illam esse excellentiam propriam Dei. Vnde est illa interrogatio. Prouerb. 30. *Quod est nomen eius, aut quod nomen Filij eius, si nosti?* Et Genes. 32. *Cur queris nomen meum?* Ratio denique facilis est ex dictis, quia nobis impossibile est in hac vita Deum cognoscere quidditatiuē, ergo nec habere nomen, quod ipsum quidditatiuē repræsentet.

At verō Theologi conclusionem hanc limitant variis modis. Quidam dicunt, quod licet viatores non possint imponere nomen, Deum quidditatiuē significans, tamen Deus ipse, imō & Beati possunt illud imponere, quia ipsi Deū quidditatiuē cognoscunt. Tale autem nomen à Deo, vel Beatis impositum de se quidditatiuē significaret Deum, licet nobis fortasse non significaret pro statu huius vitæ. Hoc videtur supponere D. Thom. in illo art. 1. clariū 1. contra Gent. ca. 30. & sequentibus. Significat etiam in 1. d. 22. q. 1. art. 1. vbi citantur Bonauent. & alij. Et Alens. 1. par. q. 48. art. 1. sed non satis clarē loquuntur de Beatis, & de viatoribus apertē negant. At verō illud de Beatis videtur admittere Caieta. q. 13. art. 1. saltem de possibili, licet de facto neget datum esse hominibus tale nomen, quia esset inutile.

Alij verō vt Scotus in 1. d. 22. quem sequuntur

A Gabriel, & Ocham, ibi, & nonnulli moderni expositores D. Thom. dicunt. Etiam viatores posse Deo nomen imponere, quod de se quidditatiuē Deum repræsentet, quia licet non repræsentet ipsis hominibus viatoribus, Beatis, & Angelis poterit repræsentare. Vtiturque Scotus quodam mirabili fundamento, quod potest quis imponere nomē ad significandum clariū, & distinctiū rem, quā ipse imponens nomen illā cognouerit. Nam hæc vox *substantia* significat substantiam pro vt in se est, ex hominum impositione, quamuis homines in hac vita non cognoscant substantiam prout in se est, sed per species accidentium. Item argumentantur alij, quia interdum qui nomen imponit, solum habet cognitionem abstractinā rei, & illi semper significat obscurē, & confusē, aliis verō, qui rem illam viderunt distinctiū significat, quia audito illo nomine, statim concipiunt rem illam, prout illam viderūt. Nomina autem significant non his, quia illa imposuerunt, sed audientibus, ergo possunt distinctiū significare illi, qui eis vtitur, quā fuerit assecutus is, qui ea imposuit, & clariū, quā ipse cognouerit rem significatam per tale nomen.

Vt autem ab hac posteriori sententia incipiam, incredibile profectō est, nomen habere perfectiorem, & magis expressam significationē, quā fuerit cognitio illius, à quo impositum fuit ad significandum. A quo enim habere illam potest: non enim ab imponente, quia nemo dat, quod non habet, nec effectus virtutem causæ potest excedere. Item, si ille nullo modo rem talem cognosceret, non posset illi nomen imponere, ergo cum illam imperfectē cognoscit, non potest imponere nomen, quod illam perfectius significet, quā ab ipso cognoscatur. Deinde inductione satis constat, (maximē in præsentī materia) omnia nomina, quibus Deum significamus, significare iuxta modum concipiendi nostrum, vt constat ex dictis suprà lib. 1. c. 9. & vlt. & ex hic dicēdis ampliū constabit. Præterea commune axioma est, facilius esse rem concipere, quā verbis explicare, vt suprà ex Trismegist. Platone, Nazianzeno, Cyrillo, & Augustino retuli, estque experientia notum. Et ratio suffragatur, quia nobiliori modo operatur mens per seipsam, & faciliiori modo, quā per corpus. Vnde licet interdum contingat, aliquem plus significare verbis, quā ipse intelligat, vt Scotus obicit, illud est casu, sicut sonus prolatus à pluitaco, plus significat, quā ipse assequatur, quia non habet significationem ab illo, sed materialiter ab illo profertur, nam significationem habet ab impositione, numquam tamen significationis vocis potest excedere suam impositionē, nec mentem eius, qui illam imposuit. Quod maximē verum habet in vocibus simplicibus, nam per compositionem simplicium multa possumus nos fingere, quæ primus impositor non concepit, & componendo voces simplices, vnus explicat meliū mentē suā, quā alius, quia hoc non pendet ex impositione, sed ex meliori compositione simplicium terminorum, quæ pendet ex facultate videntis. Sic ergo illa significatio vocis, quæ ex sola impositione est, numquam potest excedere conceptionem imponentis.

Nec exemplum de nomine *substantia* cōtrarium ostendit, quia sicut imponimus substantiæ proprium nomen, ita illam concipimus proprio conceptu aliquo modo. Quod si conceptus hic imperfectus est, & confusus, vel connotatiuus, illum etiam significandi modum vox ipsa inuoluit. Argumentum autem aliorum parum efficax est, nā licet demus, eum,

Gabr.  
O. h. m.

13.  
Nomē habere non potest expressiōrē significationē cognitionē illius, à quo nomen tali rei impositum est.

Trismeg.  
Plato.  
Nazian.  
Cyrillus.  
August.

14.

qui rem videt, audito nomine eius distinctius illam concipere, quam is, qui nomen imposuit ex sola abstractiua cognitione; non inde sequitur nomen ipsum distinctius significare, quia clarior illa cognitio in tali persona non prouenit ex significatione vocis, sed ex speciebus, quas de re ipsa conseruauit. Cum autem agimus de significatione nominis, considerandus est effectus, quem per se, & quasi vi sua causat tale nomen in mente audientis, iuxta definitionem illam, *Signum est quod prae se speciem quam sensibus ingerit aliquid aliud sic in cognitionem venire*. Id ergo, quod signum ipsum facit, ad eius significationem pertinet. Quod autem aliunde prouenit quasi per accidens est dispositione audientis: non facit ut nomen melius significet. Alias non haberet nomen determinatam perfectionem significationis, sed pro varietate audientium, qui non ex nomine, sed aliunde habent maiorem, vel minorem rei cognitionem, haberet unum, & idem nomen ex vi eiusdem impositionis multiplicem significandi modum, quod finis est, quia ex his, quae sunt extrinseca, & per accidens, non potest propria vocis significatio variari, aut mensurari. Vnde licet verum sit, nomen habere significationem suam in ordine ad audientem, ut supra dixi, & in ordine ad eundem, esse considerandam perfectionem significationis, id tamen intelligendum est, de significatione per se, & ex vi talis nominis, non de his, quae sunt per accidens, & ex alio modo cognoscendi proueniunt.

Vnde colligo impossibile esse, ut nomina, quae nobis imperfecte Deum repraesentant, Beatis significant Deum clare, & prout est in se. Quia, licet Beati alias videant Deum in se ipso, cumque quidditatiue cognoscant, illa cognitio nullo modo ex his nominibus excitatur, aut generari unquam potuisset, unde impertinens est, & per accidens ad horum terminorum significationem. Nomen enim non dicitur significare, nisi quatenus facit in cognitionem venire, ut ex definitione signi ab Augustino tradita constat, ergo licet Beati audientes nomina Dei, quibus nos utimur, videant Deum, si illa nomina non faciunt illos in illam cognitionem venire, non possunt dici significare ipsis ratione talis cognitionis, ergo non possunt repraesentare illis clare Deum, vel quidditatiue, quia non repraesentatur illis hoc modo, nisi mediante visione, quae visio fieri non potest ex perceptione talium nominum.

Respondent aliqui, quod licet Beatus antea videat Deum, nihilominus audito nomine Dei, quo nos utimur, intelligit Beatus nostros sermones esse conformes visioni quam ipse habet de Deo, & hoc dicunt esse satis, ut illa nomina Beatis, clare, & quidditatiue Deum significant. Sed hoc non satisfacit, quia significatum vocis non est attendendum, nisi ex conceptu, & cognitione, quam vi sua formare facit, nomen autem Dei perceptum a Beato non facit illum cognoscere Deum intuitiue, sed abstractiue tantum illum concipere, & ibi sistit eius cognitio, quantum est ex vi nominis. Alia vero ulterior cognitio quasi comparatiua, qua Beatus percipit sermones nostros esse conformes suae visioni, non est ex vi significationis nostrorum nominum, sed ex visione, quam ipse aliunde habebat. Quod praeterea declaro, nam cum dicitur Beatus videre illam conformitatem nostrorum sermonum, cum sua visione, vel vidit illam per ipsammet visionem beatam, & sic illa cognitio non causatur ex nominibus nostris, ut per se constat, & consequenter non pertinet ad illorum significationem, ut dictum est, vel habetur illa co-

gnitio per alium actum extra visionem, & sic neque ille actus esse poterit cognitio quidditatiua Dei, quia haec per solam visionem habetur, nec etiam est ex vi significationis nominis, sed ex quodam quasi discursu, quem intelligitur facere Beatus comparando id, quod audit, ad id, quod videt, qui magis est ex virtute eius, quam ex vi nominis, cuius significatio sistit in eo conceptu, quem formare facit immediate, ex vi auditionis suae.

Exemplo d. claratur, nam homo, quatenus est ad imaginem Dei, non magis repraesentat Beato quidditatiue Deum, quam nobis, licet Beatus videndo clare Deum, & hominem, clarius etiam possit cognoscere conuenientiam hominis cum Deo. Item, celi, licet enarrant gloriam Dei, & sint quaedam signa naturalia diuini esse, non possunt ostendere quidditatiue ipsum esse Dei, etiam Beato videnti Deum, quia, licet Beatus alias videat Deum, nunquam potest videre ex vi illius medij. Et licet habita simul cognitione per tale medium, & visione, possit illam comparare, & conformitatem aliquam inter id, quod videt, & quod per illum effectum significatur, clare cognoscere, id tamen satis esse non potest, ut effectus ille dicatur significare Beato Deum quidditatiue, ergo multo minus id dici potest de nostris nominibus significantibus Deum ex sola impositione, & imperfecto modo.

Vnde vterius colligo contra priorem sententiam, non solum nos non posse tale nomen imponere, verum etiam nec Beatos ipsos, imò nec Deum posse nomen sibi imponere, quod ipsis Beatis Deum quidditatiue significet, aut prout in se est. Haec sententia placet multis modernis Theologis. Et probatur ex fundamento posito, sistendo semper in definitione signi. Quia nomen in tantum significat, in quantum facit deuenire in cognitionem rei, quam significare dicitur, ergo non potest aliquod nomen significare rem aliquam, quam non potest facere cognoscere, ergo non potest illam significare illo modo, quo non potest illam facere cognoscere. At nunquam potest nomen aliquod impositum ad significandum Deum, facere audientem cognoscere Deum quidditatiue, seu prout in se est, quantumuis illud nomen sit a Beato, vel a Deo impositum, ergo nec potest significare Deum prout in se est quidditatiue. Minor probatur, quia nomen ex vi significationis suae nunquam generat visionem intuitiui, ut supra ostensum est, & extra illam visionem non cognoscitur Deus quidditatiue, & prout in se est, ut supponimus.

Sed aiunt, unusquisque potest imponere nomen ad significandum tam perfecte rem, quantum a se cognoscitur, sed Deus, & Beati cognoscunt Deum quidditatiue, ergo possunt imponere nomen eodem modo significans Deum. Respondeo falsam esse maiorem, licet enim verum sit, non posse aliquem imponere nomen ut perfectius significet rem, quam a se cognoscitur, non tamen est contrario, semper potest tam perfecte significare rem per nomen illi impositum, quam a se cognoscitur. Tum quia generatim loquendo facilius est, rem mente concipere, quam verbis exprimere, ut supra dicebam ex Patribus, & maxime verum est, quando perceptio mentis sit per superiorem intellectum, explicatur autem inferioribus mentibus, ac minus perfectis. Tum etiam quia significatio nominis, licet pendeat ab imponente, ut a causa, non tamen commensuratur illi, sed audienti. Vnde non potest esse perfectior, quam possit esse cognitio ex vi illius genita in audiente an-

Definitio  
signi15.  
Corollarium...16.  
Aliquot  
responso.

Dilatatur.

17.

18.

19.  
Quorunda  
obiectio.



dientis. Fieri autem nullo modo potest, vt per aliquius nominis significationem perueniatur in cognitionem quidditatiuā Dei, vel exprimatur, quomodo Deus sit in se, ergo repugnat nomen Deo imponi eo modo significans illum.

20. *August.*  
*Henric.*  
Vnde recte dixit August. libro 15. de Trinitate, capite 11. *Quando verbum mentis per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum non dici sicut est, sed sicut potest videri, audiriue per corpus.* Sic etiam dixit Henric. in sum. atq. 73. q. 9. Non posse Deum sibi imponere nomen, quod se comprehensiuē significet, quia licet Deus ipse se comprehendat, numquam potest facere, vt qui audit nomē eius, in ipsius cognitionem comprehensiuam deueniat, & ad significationem vocis, hoc est, necessarium, nec imponentis cognitio sufficit. Idem autem profectō est de cognitione quidditatiuā, licet de illa aliter Henricus loquatur, non tamen consequenter meo iudicio. Quia licet in hoc differant quod cognitio comprehensiuā Dei numquam potest communicari creaturæ, quidditatiuā autem potest, nihilominus in hoc conueniunt, quod neutra comparari potest per auditionem nominis Dei, & hoc est, quod ad nominis significationē per se, ac formaliter necessarium est.

21. *Aliorum obiectio.*  
*Diffolutur.*  
Sed obiiciunt alij, quia vox non significat naturaliter, sicut species intelligibilis, vel conceptus, sed ex impositione, vel conuentione, qua conuentum est, vt audito tali nomine, statim intelligatur talem rem esse in mente proferentis, ergo nihil obstat potest, quominus possint Beati nomen Deo imponere, quo audito alij videntes Deum intelligant quidditatiuē Deum, ergo tale nomen significabit quidditatiuē Deum. Respondeo in primis, aliud esse, quod nomen significet Deum, aliud quod significet videri à loquente, sunt enim hæc duo valde diuersa, vt per se constat. Vnde posito priori nomine, possemus nos viatores vt illo sine falsitate, non tamen posito posteriori. Si ergo loquamur de priori impositione. licet non repugnet, eum qui audit tale nomen videre Deum, & per visionem eum quidditatiuē cognoscere, repugnat nihilominus quod illud nomē faciat ipsum, vel alium, cognoscere Deū illo modo, & hoc est significare. Itē repugnat, quod audito illo nomine Beatus videat, vel cognoscat ex vi nominis, eum, qui loquitur, videre Deū. quia hoc non significatur per nomen, vt supponitur. Sed ad summum significatur, eum, qui loquitur, habere aliquem cōceptum, vel apprehensionem rei significatæ per nomen, quæ significatio magis est naturalis per modum effectus significantis causam suam, quam ex impositione, quamquam illa significatio naturalis non haberet locum, nisi prior significatio, & loquutio supponeretur. Si verò loquamur de posteriori nomine, licet per illud significaretur, loquētem videre Deum, non tamen ex vi nominis illius cognosceretur quidditatiuē tota visio Dei, nedū ipse Deus. Sicut nunc multis verbis, vel orationibus nos significamus Beatos videre Deum, non tamen possumus quidditatiuē visionem illā explicare. Sic ergo, licet locutio esset inter ipsos Beatos per signa ad placitum, numquam per illam quidditatiuē Deum dicerent, non solum vno nomine, verum nec multis sermonibus, quia per talia signa non potest generari quidditatiuē cognitio Dei. Vnde respondendo in forma, dicitur, nihil quidem obstat, vt loquentes, & vrentes nominibus Dei à se impositis, vel à Deo, alia via cognoscat quidditatiuē Deum, tamen quod talem cognitionem quidditatiuam per talia nomina comparant, aut expriment esse impossibile, & hoc est ne-

cessarium ad nominum significationem.

22. *Affertio.*  
*Exod. 15. Ind. 9.*  
*Dionys. Clemens Alexand. Cyrillus.*  
Tertiò principaliter dicendum est, posse Deo imponi nomina, quæ illum significant, & hac ratione non esse Deum innominabilem, aut ineffabilem omnino. Hæc assertio per se euidens est, & certa ex Scriptura, in qua multa nomina Dei leguntur, de quibus paulò inferius Exod. 15. *Omnipotens nomen eius.* Iud. 9. *Domini nomen est tibi.* Et similia sunt multa, quæ suprà lib. 1. tractata sunt. Recte enim addunt Patres, quia vnum nomen non potest Deum satis exprimere, idē variis nominibus nominari, Dionysius 1. capite de Diuin. nom. Clemēs Alexand. libro 5. Stromat. à medio & Cyrillus Hierosol. Catech. 6. *Deus* (inquit) *multorum nominum est, & substantia eiusdem.* Ratio verò clara est, quia Deus nō est omnino ignotus hominibus in hac vita, sed cognosci ab eis potest, ergo, & nominari poterit aliquo modo.

23. *Postremæ affectionis pars probatur.*  
Hinc etiam manifesta est vltima pars conclusionis, quam probat sufficienter ratio quardam in principio facta, cum testimonio Augustini. Nam si Deus diceretur ineffabilis, quia omnis sermo de illo, & nomen eius esset nobis impossibile, pugna, & contradictio in ipsis verbis inuolueretur, nō potest ergo in eo sensu esse ineffabilis. Duobus ergo modis ineffabilis dici potest. Primò, quia nullum nomen imponi potest, quod Diuinam substantiam, prout in se est, significet, sicut declaratum est. Et hoc sensu dicitur innominabilis, nomine, vtique adæquato, vel quidditatiuē eum exprimente, seu significante, vt explicatum est. Et in hoc sensu explicant frequentius hoc attributum Patres superius citati, & Dionysius de Diuinis nom. cap. 1. Iust. orat. Parænet. ad gent. & Apolog. 1. & 2. Pro Christ. vbi in hoc sensu dicit, *Nullum esse nomen Deo impositum.* Greg. Nyss. hom. 8. in Eccl. Arnob. lib. 3. contra Gent. Ioan. Cyparissiori decade 4. suprà citata, vbi alia ex Patribus refert.

24. *Leo Papa Nazian. August. Ambros.*  
Secundo modo dici potest ineffabilis Deus non solum quia vno nomine satis exprimi non potest, sed etiam quia vel longo, & prolixo sermone numquam satis eius excellentia, & natura explicari potest. Est ergo ineffabilis, quia licet in infinitum sermo de illo proferatur, numquam totum, quod in illo est, poterit effari. Ad hunc modum dixit Leo Papa serm. 10. de Passione Domini. *Diuina considerat omnis materiam ex eo quod est ineffabilis fundi tribuere facultatem, quia non potest deficere, quod discatur, dum nō potest esse satis, quod dicitur.* Quo sensu, dum Deus ineffabilis dicitur quodā modo summe effabilis appellatur, quia non potest vnquā satis effari. Quod etiam indicasse videtur, Nazian. ora. 49. dicēs, *Hoc est Deus, quod cum dicitur, non potest dici, cum estimatur, nō potest estimari, cum definitur, ipsa definitione crescit, id est, omnem definitionē excedit, quæ verba vlturpauit etiam Aug. serm. 190. de Tempore, & inueniuntur in Ambrosio lib. de fide contra Arian. capite 6.*

## C A P V T X X X I I.

### De varijs nominibus Dei.

1. *conclusio.*  
Quamuis Deus ineffabilis sit, & quadam ratione innominabilis, nihilominus (vt diximus) aliquibus nominibus potest à nobis significari, vt aliquialiter de illo loqui possimus. Hac ergo occasione tractāt hic Theologi de nominibus Dei, quæ nos breuiter expedire poterimus, quia res facilis est, & de illa multa in superioribus tacta sunt. Supponimu-



autē sermonē esse de nominibus quæ Deo, ut unus est, tribuantur, nā de nominibus ad mysteriū Trinitatis pertinentibus in proprio tractatu differemus.

Primò ergo dicendum est, posse Deum habere aliquod nomen proprium. Ita docuit D. Thomas dicta quæst. 13. art. 1. ad 3. estque certum, & explicatur faciliè, distinguendo illam vocem *proprium*, habet enim duos sensus & in utroque vera est assertio. Primò ita sumi solet, ut proprium metaphorico opponitur, & hoc modo probatum est suprà lib. 1. cap. 9. perfectiones illas, quæ in suo formali conceptu imperfectionem non includunt, verè, ac propriè esse in Deo. Nomina ergo illa, quæ tales perfectiones formaliter significant, propriè dicuntur de Deo. Idemque est clarum in nominibus negatiuis, per quæ aliquas imperfectiones à Deo excludimus, ut in 1. lib. cap. 6. & sequentibus diximus, ubi etiam explicuimus, quomodo hæc nomina in re, seu forma significata non inuoluant imperfectionem, & ideo propria sunt, quamuis in modo significandi habere videantur imperfectionem, vel quia ex rebus imperfectis sumpta sunt, vel quia sunt accommodata nostro imperfecto modo concipiendi.

Secundo modo dicitur nomen proprium, ut distinguitur contra commune, & sic dicitur proprium nomen Dei, quod illi soli verè, & propriè tribui potest. Ut de hoc nomine *Deus*, & similibus infra dicemus. Solum est observandum, quod suprà, lib. 1. cap. 3. notavi. Nomina Deo imposita accommodata esse conceptibus nostris: nos autem prius concipimus quasdam rationes communes Deo, & creaturis, quàm ad proprium aliquem Dei conceptum perueniamus, ut, concipimus causam, bonitatem, sapientiam, & similia, tunc verò addimus aliquid, quo conceptum illum generalem Deo proprium faciamus, ut primam causam, à qua omnia pendent, ipsa ex nullo, summè sapientem, infinitè bonum. Et ita ad significandum Deum proprio nomine utimur, vel similibus vocibus complexis, aut incomplexis æquivalentibus ex impositione. Et ita potest habere *Deus* proprium nomen; licet numquam significet id, quod est proprium Dei, prout est in ipso, sed subintelligendo negationem aliquam, vel comparisonem cum excessu ad omnia alia, qui etiam est conceptus satis confusus, & aliquo modo negationem includens, ut suprà dixi.

Secundò dicendum est, posse Deum habere nomen substantiale, id est, substantiam eius significans. Hanc assertionem ferè sub eisdem terminis docuit D. Thomas 1. part. quæst. 13. art. 2. Vbi distinguit in Deo tria genera nominum, quædam sunt negatiua, alia, quæ dicunt respectum ad creaturas, alia absoluta. De primis nominibus ait D. Thomas non dici de Deo substantialiter. Quod intelligitur quantum ad formale significatum, nam quoad materiale sine dubio significant rem quamdam, quæ subesse intelligitur illi negationi, quæ non est nisi substantia Dei. Tamen, quia modus significationis, & prædicationis iuxta formale significatum attenditur, ideo dicuntur talia nomina non prædicari substantialiter de Deo, quia negatio non est de substantia Dei. Dices, ergo prædicantur accidentaliter. Respondeo primò: non prædicari accidentaliter secundum rem, sed ad summum secundum nomen, quia negatio nihil reale est. Deinde etiam illo modo non prædicari accidentaliter, id est, contingenter quia necessariò prædicantur. Nam esse incorruptibilem, immensum, infinitum, & similia necessariò Deo conueniunt. Possunt ergo dici prædicari

ad modum proprii necessariò consequentis essentiam Dei, non secundum rem, sed secundum rationem, cum fundamento in re. Quod quidem in Dialectico rigore verum est, & non habet in re inconueniens, tamen si non attendamus modum significandi, sed id, quod per illam negationem indicare intendimus, illud sine dubio est ipsa substantia, & essentia Dei, & hoc modo sæpè Patres vocant hæc omnia attributa substantialia, ut lib. 1. vidimus. Quo etiam modo dicere solemus irrationale, verbi gratia, esse differentiam subalternam, & substantialem animalis.

De secundis nominibus, scilicet, dicentibus relationem ad creaturas indistinctè loquitur D. Thomas. Tamen sine dubio intendit loqui de nominibus significantibus relationem ad creaturam, fundatam in actionibus liberis Dei ad extra. Nam omnipotentia etiam dicit suo modo respectum ad creaturas, nihilominus de Deo substantialiter dicitur, ut idem D. Thomas sentit 1. part. quæst. 25. Et idem dicendum est de scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, ut dicemus. Hæc ergo attributa, quæ videntur dicere relationem necessariam ad creaturas, sub absolutis comprehenduntur, quia non significant relatiua secundum esse, quamuis secundum dici videantur relatiua, seu transcendentalem relationem importantia. Hæc ergo nomina inter absoluta computamus. Imò etiam nomina, quæ significant actus liberos Dei æternos: cum respectu aliquo ad creaturas, inter absoluta potius, quàm inter relatiua comprehenduntur, quia principaliter significant actus existentes in Deo, qui reales, & absoluti sunt, licet à nobis significantur ad modum relatiuorum.

Nomina ergo relatiua propriè dicuntur à Diuo Thoma, quæ relationem aliquam ex tempore in Deo important, correspondentem relationi temporali creaturæ ad Deum, ut sunt nomina creatoris, Domini, & similia. Hæc enim ita significant, ac si relationem prædicamentalem indicarent. De his ergo nominibus etiam docet D. Thomas non dici de Deo substantialiter. Quod duplici ratione verum est. Primò, quia non dicunt Dei substantiam, quod intelligendum est sicut de negatiuis nominibus, quantum ad formalissimum significatum, quia dicunt relationem rationis, quæ in Deo non est, & consequenter non dicunt substantiam Dei. Nihilominus verum est, ratione materialis, quod nostro modo intelligendi subternitur illi relationi, per has voces significari substantiam Dei. Secundum etiam verum est, non dici substantialiter, quia quoad formam prædicationis dicuntur de Deo accidentaliter, non solum ad modum proprii, sicut negatiua prædicata, sed ad modum quinti prædicabilis, quia contingenter prædicantur, & ita dicuntur de Deo, ut possint de illo non affirmari.

Et hinc fit, ut talia nomina possint de Deo ex tempore prædicari, in quo ab aliis omnibus distinguuntur, ut notauit D. Thomas dicta quæst. 13. artic. 7. & reliqui Theologi in 1. dist. 36. vbi Bonavent. Richard. & alij, Alensis 1. part. quæst. 35. per totam. Estque res per se satis facilis, quia hæc nomina in sua significatione inuoluunt denominationem extrinsecā a creatura existente, ut suprà notauimus capite 2. tractando de immensitate Dei. Vnde fundamentum (ut sic dicam) illius denominationis est res temporalis, & ideo mirum non est, quod talia nomina possint dici de Deo ex tempore, quia dicuntur sine mutatione Dei. Denominatio enim extrinsecā

5.  
Nomina  
secundi  
generis.  
D. Thom.

6.  
D. Thom.

7.  
D. Thom.  
Bonavent.  
Richard.  
Alensis.

non ponit in Deo mutationem. In qua re explicanda interdum dubium fuit Augustin. vt videri potest lib. 12. de Ciuit. cap. 15. Tamen in lib. 5. de Trinitate, cap. 5. & 16. modo dicto illam expedit. Hac verò occasione tractant hic Theologi, An relationes temporales Dei ad creaturas sint reales, vel rationis, sed ea res sufficienter à nobis disputata est in Metaphysica, disput. 47. sect. 15. à num. 15. vsque ad finem.

De nominibus tertij generis, nimirum absolutis, & affirmatiuis maximè procedit conclusio posita, nam hæc nomina præcipuè substantialia sunt, vt D. Thomas dicto artic. 2. docet, & ceteri Theologi in 1. dist. 2. Marfil. quæst. 25. Alensis 1. part. quæst. 48. M. 4. artic. 3. §. 2. Probatúrque facillè, quia hæc nomina significant perfectionem aliquam absolutam in Deo realiter existentem, sed quidquid in Deo est huiusmodi, est substantia eius: ergo significant diuinam substantiam. Sed obiici potest Damascen. libro 1. capite 4. dicens: *Quicumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt, ostendunt, ita siue bonum, siue iustum, siue sapientem, siue quodcumque tandem aliud dicere libeat, non Dei naturam, sed quæ naturæ Dei insunt, exponunt.* Sentit ergo hæc nomina non significare substantiam Dei. Respondetur, hoc dictum esse à Damasceno propter duo. Primum, quia nullum nomen significat, vel declarat Dei substantiam, prout in se est, sed secundum aliquam rationem communem confusè conceptam, & applicatam Deo, per quamdam excellentiam cōceptam etiam confusè, vel per quamdam comparisonem ad alia. Secundò propter modum significandi, maximè aliquorum nominum, quæ per modum qualitatis perfectionem aliquam formalem indicant, vt Sapiens, Iustus, & similia nihilominus tamen quoad rem significatam omnia significant substantiam Dei.

Sed in hac tri membri diuisione nominum Dei, peculiarem difficultatem habent nomina illa, quæ significant actus liberos Dei cum relatione ad creaturas, vt *Præscientia*, seu *Scientia visionis exemplar*, prout tantum est de rebus faciendis, *Prædestinatio*, *Electio*, *Providence*, an hæc dicantur de Deo substantialiter. Quod enim ita dicantur probari potest, quia etiam illi actus in Deo non sunt aliud, quam substantia Dei, nam etiam vt liberi, non addunt Deo aliquid reale, quod extra substantiam eius sit. In contrarium verò est, quia hæc nomina non dicuntur de Deo necessitate absoluta, sed potiùs contingenter, seu liberè, licet cum immutabilitate postquam semel dicuntur, quæ autem substantialiter dicuntur, debent necessariò conuenire. Respondeo breuiter ex doctrina D. Thomæ dicta q. 13. artic. 7. vbi videtur explicare, quod de nominibus Dei significantibus relationem ad creaturam generaliter dixerat in 2. art. eiusdem quæstionis.

Respondeo hæc nomina directè significare substantiam Dei, cōnotare tamen relationem aliquam rationis ad creaturas, & ratione prioris significati dici de Deo substantialiter, ratione tamen cōnotati non dici de Deo ex necessitate simpliciter, sed aliquomodo contingenter. Quia illa relatio potuisset non esse; absolute loquendo ratione sui termini, qui contingens est. Declaratur, quia hæc nomina significant in Deo directè, & per se aliquem actum immanentem Dei, vel conceptum mentis, vel voluntatis propositum, qui actus est ipsa substantia Dei; non tamen significant illam omninò absolute, sed vt habentem pro obiecto actuali aliquam creaturam se-

secundum aliquid, quod non necessariò conuenit creaturæ. Quia dicit habitudinem ad existentiam in aliqua differentia temporis, quæ existentia absolute necessaria non est. Et ex hoc capite significatur ipsa met substantia Dei per illa nomina, non vt necessarium ens absolute, & simpliciter, sed connotando talem relationem, quæ resultare potestposito termino. Ergo talia nomina quoad modum significandi non dicuntur substantialiter, licet substantiam Dei indident.

Et eodem modo loquitur D. Thomas in illa solutione ad primum, de his vocibus, *Creator*, *Saluator*, & similibus quia videtur supponere actionem significatam per has voces esse ipsummet actum immanentem in Deo. Sed adhuc hoc supposito intercedit differentia, quia hæc connotant relationem ad rem temporaliter existentem in se, & ideo dicuntur de Deo non solum contingenter, sed etiam ex tempore. Alia verò connotant relationem ad rem tantum, vt futuram, vel præsentem in æternitate, & ideo licet dicantur contingenter, ab æterno, & immutabiliter dicuntur. Vnde in vniuersum affirmare possumus nomina, quæ dicuntur de Deo ex tempore, non significare directè substantiam Dei, siue formaliter significant relationem, vt D. Thomas centet, de hoc nomine *Dominus*, siue significant actionem, seu originem, quæ est ratio fundandi relationem, vt D. Thom. vult, de hoc nomine *Creator*, quia & relatio non est in Deo, & actio illa temporalis etiam est extra Deum, quia transiens est, & extrinsecè denominat Deum creatorem. At verò nomina significantia actus Dei immanentes, ex æternitate de Deo dicuntur, propter rationem dictam. Nō desunt tamen, qui putet, has voces *videre*, vel *inuenire creaturas*, ex tempore Deo cōuenire, licet significant actum immanentem, quia cōnotat relationem ad terminum existentem actu in propria differentia temporis. Et fortasse non repugnaret aliquod nomen ita imponi, tamen nullum inuenio ita significans, nam de illis verius est ab æterno cōuenire Deo, & solum dicere habitudinem ad terminum existentem secundum præsentiam obiectiuam in æternitate.

Ex quibus possumus variis modis distinguere nomina significantia substantiam Dei. Nam prius diuidi possunt, in ea, quæ omninò necessariò Deo conueniunt, & quæ contingenter, seu liberè. Quorum membrorum differentia iam satis explicata est. Et iuxta illam dicere possumus, priora, & significare substantiam, & substantialiter, ac essentialiter prædicari, posteriora verò, licet substantiam significant, nec tamen prædicari essentialiter, nec omninò substantialiter, quia connotant respectum, qui est extra substantiam Dei, ratione cuius non sunt prædicata essentialia. Vnde quo ad modum, & figuram prædicationis, videntur imitari accidentia inseparabilia, quæ postquam semel insunt, separari amplius non possunt.

Rursus inter prædicata necessaria significantia substantiæ Dei, quædam sunt omninò absoluta, quæ in suo conceptu neque includunt, nec connotant relationem ad creaturas etiam vt possibiles, qualia sunt hoc nomen *Deus*, *Qui est*, *Summa substantia*, *Scientia*, & *amor Dei de se ipso*, *Beatitudo Dei*, & similia. Et hæc censentur maximè substantialia, & essentialia, sunt verò quædam alia, quæ licet necessariò Deo conueniant, connotant relationem ad creaturas, vt possibiles, vt *Omnipotenti*, *Scientia simpliciter intelligentia*, *idea*, prout dicunt rationes rerum factibilium, & de his quidam dicunt, licet significant Dei sub-

8.  
Nomina  
tertij ge-  
neris.  
D. Thom.  
Marfil.  
Alensis.

Damascen  
ni locus  
obiicitur.

explica-  
tur.

9.  
Inter hæc  
nomina  
genera  
præcipuè  
difficulta-  
tem ha-  
bent, quæ  
actus Dei  
liberos si-  
gnificant.

D. Thom.

10.

11.  
D. Thom.

D. Thom.

12.  
Nomina  
substantia  
Dei signi-  
ficantia, va-  
rie diuidu-  
tur.

13.

stantiam, non tamen prædicari de Deo substantia-  
liter, id est, essentialiter, quia non sunt tam necessa-  
ria, quantum est essentia Dei. Sed contrarium cen-  
seo verum: nam hæc etiam essentialiter Deo conue-  
niunt, ut supra generaliter dictum est de attributis,  
& in particulari de Scientia, & Omnipotentia, ut  
infra lib. 3. dicitur, & iterum in libro 9. de Trinitate.  
Quia quidquid intelligi potest necessarium ad il-  
lum respectum ex parte fundamenti est essentialiter  
Deo, & ex parte termini habet tantam necessitatem,  
quanta desiderari potest, ut ibidem ostendimus.

14. Tandem hæc ipsa prædicata substantia, & neces-  
saria possumus distinguere, quia quædam significa-  
re videntur, quid est Deus, alia qualis sit Deus: licet  
omnia essentialia sint. Sicut enim Dialectici distin-  
guunt prædicata essentialia, quia quædam dicuntur  
in quid, alia in quale quid, ita in nominibus signifi-  
catis substantiam Dei, licet omnia essentiam Dei  
significent, & essentialiter dicantur, iuxta ea, quæ  
tractauimus in fine primi libri, nihilominus quæ-  
dam videntur de illo dici in quid, ut *Deus*, & similia.  
Alia verò in quale quid, ut *Sapiens*, *Iustus*, & fortasse  
de his posterioribus locutus est Damascenus, quan-  
do dixit non naturam, sed aliquid circa naturam, si-  
gnificare. De his ergo nominibus, quæ qualis sit  
Deus indicant, nihil occurrit dicendum, præter ea,  
quæ de Attributis, & eorum numero dicta sunt su-  
periori libro, & quæ libro sequenti de affirmatiuis at-  
tributis in particulari dicemus, nam quædam alia  
quæstiones, quæ de his nominibus hic solent dispu-  
tari, alibi à nobis tractata sunt. Ut an sint synonyma  
supra lib. 1. An sint viuoca, vel analogia, prout sunt  
cõmunia Deo, & creaturis in disp. 28. Metaph. sect. 2.  
De nominibus autem quæ indicant, quid sit Deus,  
& eius substantiam pauca adnotanda supersunt.

15. Tertia co-  
clusio.  
Dionys.  
Cyrillus.  
Hieron.  
Dico ergo tertio. Duo sunt præcipua nomina,  
quæ maximè significant, quid est Deus, significando  
substantiam eius. Hæc assertio patebit proponendo  
hæc Dei nomina, & illa breuiter explicando. Sup-  
ponendo in primis cum Dionysio cap. 2. de Diuin.  
nomin. hæc nomina maximè esse à nobis sumenda  
ex Scripturis. Nam omnes (inquit) Deo digna denomi-  
nationes, non per partes, sed in tota integra ac perfecta, &  
plena Deitute à Scripturis sanctis celebrantur. Sumuntur  
autem ex Scriptura plura nomina Dei, ut statim ex  
Hieronymo referemus. Propter quod dixit de Deo  
Cyrillus Ierosol. Catech. 6. *Autorum nomen est, &  
substantia eiusdem.* Primum ergo nomen est, hoc  
ipsum *Deus*. Vnde Hieron. epist. 13. recensens, &  
breuiter explicans decem Dei nomina, quæ in Scri-  
pturis habentur, hoc ponit primo loco, dicitque in  
Hebræo illi respondere nomen *El*, Græcè *Θεός*:  
ita enim priorem vocem Septuaginta interpretan-  
tur, cui Latine respondere vocè *Deus*, manifestum est.

16. Athan.  
Obiectio.  
De hoc ergo nomine certum est significare sub-  
stantiam Dei, seu quid ille sit, prout in hac vita con-  
cipi potest. Vnde Athanas. in epist. de decret. Nice-  
næ Synod. post mediū. *Cum audimus (inquit) vocabulū  
Deus, nihil aliud, nisi ipsū incomprehensibilem Dei sub-  
stantiam significari intelligimus.* Dices, nomen *Deus* ab  
operatione, vel cognitione Dei sumptum esse, iuxta  
Damasceni doctrinam lib. 1. cap. 12. ubi tres etymo-  
logias illius nominis refert. Vna, ut dictum sit à ver-  
bo *θεωω*, quod est, currere, aliam à verbo *αἰθεωω*, quod  
est, vrere, vel a verbo *προσθεωω*, quod est, prospicere, quia  
prouidentia sua omnia prospicit, omnia percurrat, ac  
moueat & omnem iniquitatem vrat, & absumat, &  
Theophyl. Antiochen. libro primo ad Autolyceum  
addit quartam dicens, *Deus nominatur a verbo τηνωω*.

A *τηνωω*, ab eo quod omnia in sua securitate collocant. Et  
deinde adiungit primam etymologiam Dama-  
sceni.

Respondemus ex D. Thom. dicto art. 8. aliud esse,  
vnde nomen sumptum est, aliud ad quod significan-  
dum impositum est, ut est vulgare exemplum de  
nomine *lapis*, quod à lædendo pedem dictum est,  
non tamen id formaliter significat. Sic ergo nomen  
Deus ab operatione sumptum est, tamen quia sub  
illa operatione, cognitione, vel prouidentia, quam-  
dam summam substantiam intelligimus, eam nomi-  
ne Dei significamus. Cuius signum est, quia igno-  
rantes etymologiam, significatum concipimus: &  
licet etymologiæ sint plures, significatum est vnum.  
Denique sicut nomen *Angelus*, licet ex actione sum-  
ptum sit, substantiam significat, ita est nomē *Deus*,  
est enim idē significandi, & concipiendi modus. Estque  
nomen *Deus*, maximè substantiuū, nec de formali,  
vel de connato significat aliquid præter substan-  
tiam Dei, licet nos ex imperfectione nostra nō con-  
ciamus eius substantiam sine conceptu aliquo mo-  
do connotatiuo, quod ferè in omnibus nominibus  
substantiarum nobis contingit, magis verò in spiri-  
tualibus, & maximè in Deo.

Quia verò hoc nomen *Deus*, attribuitur inter-  
dum creaturis inquiri solet, qua ratione id fieri pos-  
sit, si nomen *Deus* substantiam Dei significat, quæ  
vna tantum est? Ut hoc explicet, aduerto ex D. Thom.  
dict. quæst. 13. art. 9. & 10. nomen *Deus*, licet habeat  
modum termini communis quoad sonum, seu vo-  
cem, & modum concipiendi nostrum, re tamen ve-  
ra esse terminum singularem, quia significat natu-  
ram omnino singularem, incommunicabilem mul-  
tis Diis, seu naturis. Vnde fit, si hoc nomē, quatenus  
per illud significatur vera Dei natura, alteri quàm  
vero Deo in propria significatione tribuatur, falsò  
ei tribui, quia dicitur de re, quam non significat.  
Nec per talem prædicationem mutatur significatio  
vocis, sed malè applicatur, ut si vox homo tribuatur  
lapidi, non propterea lapidem significat, nec muta-  
tur eius significatio, sed malè applicatur. Si verò  
nomen *Dei* non sumatur, ut significat veram natu-  
ram Dei, id est, quæ est ex se infinita, & summè per-  
fecta, sic iam illud nomen non est proprium Dei, de  
quò tractamus, & quod dicimus esse proprium, &  
singulare vnus veri Dei.

Vnde vltimè dicendum est, nomen *Deus* sum-  
ptum latiori, & translata significatione, dici solere  
de iis, qui non sunt verus Deus. Patet ex vsu Scriptu-  
ræ, nam interdum vocat Deos, idola gentium, iuxta  
illud, *Omnes Di gentium Dæmonia*, & illud Paul. 1. Cor.  
8. *Et si sunt, qui vocantur Di sive in Cælo sive in terra:  
nobis tamen vnus est Deus.* Illi ergo dicti sunt Di, vel  
alia significatione, vel falsa existimatione, & appli-  
catione nominis *Deus*. Addit verò Diuus Thomas,  
hoc nomen sumptum in hac duplici significatione  
non esse æquiuocum, sed analogum. Duplicem au-  
tem analogiam in eo esse significat, vnam, qua dici-  
tur de aliquibus, qui excellentias Dei per peculia-  
rem modum participat. Et hæc analogia est clara, &  
frequens, ac multiplex in Scriptura, lic enim sancti,  
& fideles vocantur Di, Psal. 81. *Ego dixi di estis* ex-  
ponente Christo Ioan. 10. *Illos dixi Deos, ad quos ser-  
mo Dei factus est.* Itē sacerdotes, & indices Exod. 22.  
*Dijs non detrahes.* & cap. 7. *Constitui te Deum Pharaonis.*  
& Psal. 81. *Deus stetit in synagoga eorum.* De qua  
analogia videri possunt Greg. lib. 5. in 1. Reg. c. 4. &  
Basil. ep. 141. Altera verò analogia est, qua *Deus* dici-  
tur de vero Deo, vel opinato. Sicut enim homo di-

17.

18.  
Quomo-  
do nomē  
Deus crea-  
turis tri-  
buatur.  
D. Thom.

19.  
Quarta  
cõclusio.

1. Cor. 2.

D. Thom

Psal. 81.

Iom. 1.  
Exod. 22.Psal. 81.  
Gregor.  
Basilius.

citur analogicè de viuo, & picto, ita *Deus* dicitur de Deo vero, vel ficto per falsam opinionem, & errorem.

Dices, ergo sicut verè appellamus Deos homines secundum dictam analogiam, ita etiam falsos Deos verè dicemus Deos, quia subintelligitur semper dicta analogia, hoc autè falsum est, quia Gentiles vocantes sua idola, *deos*, errant, ergo nō tribuūt secundum analogiam, sed in propria, & vniuoca significatione veri Dei, & in hoc consistit eorum error. In hoc etiam nos illis contradicimus, vnde necesse est, vt vniuocè vtamur illo termino, alias non fiet contradictio, ergo nomen *Deus*, de vero, & falso non dicitur analogicè, sed vniuocè, vt cum errore dicitur de falso Deo.

Respondeo, duplicem esse vsum illius vocis *Deus* attribuendo illam falsis Diis cum verà fide. Vnus est affirmatiuus, & in illo vfu sumitur cum analogia, quam D. Thomas posuit, & sic Scriptura vocat *deos* idola gentium, scilicet, opinatos, seu fictos errore gentium. Alter vsum est negatiuus, quo negamus simpliciter idolum esse Deum, & tunc sumitur *Deus* in significatione propriissima, quæ non est vniuoca, sed singularis, nam ad negandum nomē aliquod de alio, non oportet, vt nomen, quod negatur de alio, significet eandem rem cum illo, imò contrarium necessarium est, vt cum Petrus negamus esse Paulum. Infideles autem, qui contrarium affirmant, re vera vtuntur nomine *Deus* in eadem significatione, vt argumentum factum probat, nō tamen inde fit, nomē *Deus* esse etiam illo modo vniuocum in re ipsa, sed putari vniuocū ab infideli, & ab ipso ita accipi, ac si esset vniuocum, quod satis est ad verā contradictionem. Vt si nunc queramus, an relatio Dei ad creaturas sit vera relatio, intelligendo per veram relationem realem relationē, qui affirmauerint, consequenter opinabitur, relationem vniuocè dici de relatione creatis, & illuminatis, non tamen inde fit, illud nomen esse vniuocum reuera ad illam relationem, imò hoc ipsum negat, qui negat illam relationem esse realem, tamen vt conueniat cum alio in disputatione, vitur illa voce, in eadem significatione. Numquam ergo nomen *Deus* communem conceptum ad verum, & falsum Deum habet, neque ad plures Deos, & consequenter, neque vniuocum est, nec commune in suo proprio significato, licet per errorem possit multis applicari, vt dictum est.

Secundum nomen & maxime proprium Dei est illud, *qui est*, de quo D. Thomas tractat in dict. q. 13. art. 1. & in primis supponit illud esse vnum ex nominibus Dei, quod non omnes admittunt. Aliqui enim putarunt illud non fuisse nomen Dei, sed orationem quamdam, qua *Deus* significauit, se futurum esse præsentem in fauorem sui populi, vt videre licet in Beda, Hugone, & Brugenſe, & aliis Exod. 3. Sed communis sententia Patrum est, ibi Deum declarasse illud tamquam proprium nomen suum. Ita Hieron. supra, vbi sexto loco hoc nomen ponit, idem habet Damas. lib. 4. c. 12. Imò docet hoc esse primum, & maxime proprium nomen Dei: *quia, vniuersum id, quod est, tamquam immensum quoddam, & infinitum essentia pelagus complexu suo continet.*

Vnde Patres ex illo nomine varias Dei proprietates colligunt, vt Ambrosius epist. 63. *Hoc est (ait) verum nomen Dei semper esse.* Alij ibi intelligunt significari Dei immutabilitatem, & æternitatem, vt August. lib. 8. 3. q. 10. & Psal. 101. & Hilar. 1. de Trinit. in principio, Bernard. lib. 5. de Consid. Item Deum esse habere esse, & non ab alio, & idè esse summum esse, vt August. 2. de Ciuitate, capite secundo, & opti-

mè Bernardus dicto libro 5. c. 6. Vbi in hoc nomine contineri putat omnem perfectionem essendi. Quod est frequens in Patribus, de quo nonnulla dixi supra lib. 1. c. 1. Et sanè ex ipso contextu Exodi videtur satis clarum illud esse traditum à Deo, vt proprium nomen suum. Nam interrogante Moyſe. *Si dixerim mihi, quod est nomen eius? Dixit Deus ad Moyſem, Ego sum qui sum, sic dices ad eos. Qui est, misit me ad vos.* Vbi prius videtur Deus dixisse rationem nominis, quam nomen, atque ita priora verba, *Ego sum qui sum*, non continent nominis impositionem, sed orationem explicantem essentia Dei, posteriora verò continet nominis impositionem, per quam Deus Moyſi satisfecit.

His nominibus addi solet nomen *יהוה* quod Tetragrammaton, id est, quatuor literarum. Hoc enim nomen esse distinctum à præcedenti supponit D. Thom. dicto art. 1. ad 1. vbi cōparat hæc tria nomina *Deus*, *Qui est*, & *יהוה* & dicit. *Qui est*, esse maxime proprium, quantum ad id, vnde iumptum est, scilicet, esse, & quantum ad modum significandi abstractissimum. Nomen autem *Deus* esse magis proprium quoad rem significatam, quia significat propriam Dei naturam. Tertium verò adhuc esse maxime proprium, quia significat Dei naturam, vt incommunicabilem multis Diis. Hieronymus etiam in dicta epist. hæc nomina ponit vt distincta, & hoc Tetragrammaton nono loco ponit. Et videtur consentaneum verbis Exodi, nam post citata verba subditur. *Dixitque verum Deus ad Moyſem. Hæc dices filiis Israel, Dominus Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Iacob misit me ad vos, hoc nomen mihi est in æternum.* Vbi ponitur nomen *יהוה*. Vnde videtur Deus, non vnum tantum nomen, sed duplex voluisse tradere Moyſi, vnum, quo maiestatem suam significaret, aliud, quo indicaret benignitatem, & benevolentiam erga suum populum.

Alij verò existimant, hoc nomen non esse distinctum à præcedenti, quia iuxta propriam inscriptionem Hebraicam eisdem verbis constat, & ab eodem verbo deriuatur, quod esse significat. Quam sententiam cenſeo valde probabilem, præsertim quia doctissimi in Hebræa lingua illam sequuntur, vt Theodor. in Exod. q. 15. Lipoman. & Eugub. Exod. 3. Pagninus, & Mercerus in Thesaur. Genebrard. lib. 1. de Trinitate, Bellarm. lib. 1. de Christo, cap. 7. Galat. lib. 2. de arcan. Cath. v. cap. 10. Qui de illo nomine multa mysteria scribunt, & latè hanc sententiam confirmant.

Alia verò nomina Dei, quæ supra refert Hieronymus, vel ad hæc reducuntur, vel significant relationem ad creaturas, vt *Dominus*, vel simpliciter per antonomasiam dictum, vel cū addito, *Dominus exercituum*. Vel dicuntur per comparisonem ad creaturas per excellentiam quamdam, vt *Altissimus*, *Excelsus*, *Fortis*, & similia. Dionys. etiam capite 3. de Diuin. nomin. nomen *Bonus*, tamquam proprium Dei ponit, iuxta illud Luc. 18. *Nemo bonus, nisi solus Deus*, eique primas partes attribuit, nam (vt meminit etiā Damascenus supra) *Præmium Dei nomen esse censet Bonum*. Hoc verò D. Thomas limitat ad nomina, quæ significant Deum sub ratione causæ, quod etiam notauit Clémentius in Damasc. Vel certè intelligendum est de nominibus, quæ adiectiue dicuntur de Deo, vt cū dicimus, *Deus est sapiens, iustus, bonus*, nam inter hæc meritiò præfertur, *Bonus*, non verò respectu eorum nominum, quæ substantiue Deum, eiusque naturam significant.

*Finis Libri Secundi.*

24.  
D. Thom.

Hieron.

25.

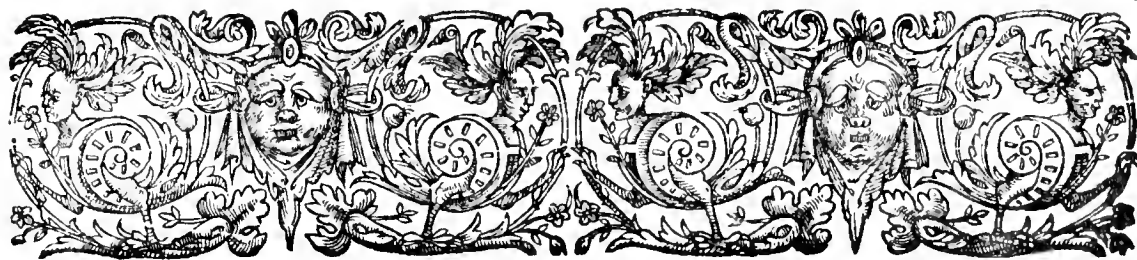
Theodor.  
Pagnin.  
Mercer.  
Genebr.  
Bellarm.  
Galatin.

26.  
Hieron.

Dionys.

D. Thom.





# INDEX CAPITVM LIBRI TERTII, DE ATTRIBVTIS DEI POSITIVIS.

- C**ap. 1. De Scientia Dei de se ipso.  
 Cap. 2. De Scientia Dei rerum possibilium.  
 Cap. 3. De Scientia Dei rerum futurarum.  
 Cap. 4. An Scientia Dei sit practica.  
 Cap. 5. de Diuinis ideis.  
 Cap. 6. De voluntate Diuina.  
 Cap. 7. De Actibus voluntatis Diuinae.  
 Cap. 8. De voluntate antecedente, & consequente.  
 Cap. 9. De Omnipotentia Dei.  
 Cap. 10. De Providentia Dei.

## LIBER TERTIVS, DE PROPRIETATIBVS, QVÆ POSITI- VAM PERFECTIONEM DEO ATTRIBVNT.



**A**tria præcipua capita reuocari videntur hæc affirmatiua, seu positiua attributa, videlicet, ad Scientiam, Voluntatem, & Potentiam. Quorum sufficiëntia sumi potest ex conditione naturæ intellectualis creatæ, per cuius analogiam, vel comparisonem res diuinas explicamus ablatis imperfectionibus. & addita in omnibus summa excellentia, & perfectione. In rebus ergo intellectualibus duas facultates intelligimus, quæ proprios actus internæ vitæ eliciant, scilicet, intellectum, & voluntatem, quibus additur aliqua potentia, operatiua extra ipsammet substantiam intellectualem. Et præter has nullâ aliam inuenimus, quæ in suo conceptu formali dicat perfectionem sine imperfectione. Nam licet Angelus habeat potentiam ad se mouendum, illa imperfectionem inuoluit, & licet anima rationalis in corpore alias facultates habeat, nulla earum dicit perfectionem simpliciter. Tres autem superiores in sua ratione formali abstrahi possunt ab omni imperfectione, vel quoad potentias ipsas, vel quoad actus earum. Et ideo tantum illa tria Deo propriè attribuuntur, & significantur per illa tria, Scientia, Voluntas, & Potentia, & ad hæc reducuntur omnia, vt ex discursu huius libri constabit. In quo de his attributis breuiter dicemus, quia in aliis nostris operibus multa de illis diximus, quæ suis locis designabimus.

### CAPVT I.

#### *De Scientia, quam Deus de se habet.*

**D**E hoc attributo, quatenus ratione naturali cognosci potest disserui in Metaphy. Disp. 30. sæpè citata sect. 15. Et in primis supposui, sermonem esse de scientia, vt dicitur claram, & euidentem rei cognitionem intellectualem, & immaterialem, abstrahendo à ratione accidentis, qualitatis, habitus, & cuiuscumque potentialitatis. Quo sensu euidentissimū est naturali lumine in Deo esse scientiam. Quod etiam nostra fides confirmat Esther 14. *Domine, qui habes omnem scientiam.* Eccles. 24. *Cognouit Dominus omnem scientiam.* Job 21. *Numquid Deum docebit quispiam scientiam.* Denique ipsamet Scriptura, vt diuina esse possit, supponit in Deo scientiam, aliàs quomodo contineret verba Dei, cum nemo loqui possit, nisi qui cognitionem rationis, & intellectus habet, quam nunc scientiam appellamus? Ratio à priori est, quia Deus est in perfectissimo, & supremo gradu, qui à nobis cogitari potest, nam licet sit etiam ultra omnem ordinem rerum creatarum, tamen quatenus cum illis potest habere aliquā formalem cōuenientiam, licet ex analogia, dicitur esse in supremo gradu, sed hic gradus est intellectualis, ergo. Atque ita supra lib. 1. c. 3. simili discursu concludimus, Deum essentialiter esse intellectualem. Addi verò potest ex dictis eodem lib. 1. cap. 43. & sequentibus, Deum ita esse essentialiter intellectualem, vt per ef-

I.  
In Deo esse scientiam.  
Esth. 14.  
Eccles. 24.  
Job 21.



sentiam habeat omnem actualitatem intelligendi quia in omni perfecta ratione entis, & praesertim in illo gradu, est perfectissimus actus. Ex quo principio intuli in citato loco Metaphysicæ, non esse in Deo scientiam per modum actus primi, sed per se, & connaturaliter esse in actu secundo, vel potius esse ipsum actum secundum, non elicitum verè ab actu primo, sed per essentiam, ac per se subsistentem. Quæ omnia, & satis clara sunt, & in dicto loco sufficienter tractata.

2. His verò addendum est, hæc omnia maximè convenire divinæ scientiæ, quatenus est de ipsomet Deo, eiusque natura, ac de omnibus, quæ intra ipsum verè, ac realiter sunt. Quamvis enim scientia, quam Deus de se habet, non distinguatur in re ab ipso: nihilominus quatenus scientia est, intelligitur à nobis versari circa aliquod obiectum, quia omnis scientia necessariò esse debet de aliqua re seibili. Præterea ergo obiectum divinæ scientiæ est Deus ipse, quia se per se ipsum intelligit, & sibi est communissimus, cum summa actualitate, & immaterialitate, idèoque nihil intelligere potest prius, quàm se, se autem aliquo modo prius saltem ratione cognoscit, quam cætera, ut infra dicemus. Item nullum est obiectum ita intelligibile, sicut Deus nec tam intimum suæ intellectiōi, cui est omninò necessariò coniunctum. Maximè ergo Deus habet scientiam sui ipsius. Scit ergo Deus per illam scientiam, quidquid in ipso est. Item scit illud perfectissimo modo, & propterea meritò dicitur, se comprehendere, ut notavit D. Thomas dicta q. 14. art. 3. & suprà tetigimus lib. 2. cap. 5. & 29. Tractando de incomprehensibilitate, & ex dictis in sequentibus capitulis amplius declarabitur.

D.Thom.

3. Scientiam convenire Deo cum summa excellentia.

1. Tim. 6.  
Ioan. 1.  
Dionys.

Tandem concludendum est, huic scientiæ, quatenus est de Deo ipso, convenire cum summa excellentia perfectiones omnes, quæ in scientia desiderari possant. Nam in primis est de nobilissimo obiecto. Secundò est adæquata illi, & comprehensiva eius. Tertiò est perfectissima, non solum, quia substantialis & actualissima est, sed etiam, quia habet omnes perfectiones, & proprietates scientiæ, ut scientia est in perfectissimo gradu. Sunt autem huiusmodi proprietates, in primis veritas, quam constat in scientia primæ veritatis de se ipsa summam esse. Deinde est claritas, & evidentia, à qua non separatur, nam hæc est perfectio simpliciter, & idè non potest deesse Deo, qui lucem habitat inaccessibilem, imò qui solus est, lux vera, quæ illuminat omnem hominem, ut dicitur Ioan. 1. & latè prosequitur Dionys. de Divin. nomin. Præterea est illa scientia summè necessaria & invariabilis, ut terminatur ad Deum, sic enim illam nunc consideramus, infra verò ostendemus respectu omnium obiectorum habere has perfectiones. Quia in intellectu perfectio magna est, semper in actu esse, maximè verò hoc est necessarium in scientia Dei, ut est de ipsomet Deo, quia Deus est obiectum summè intelligibile, & ipsum intelligere Dei etiam est ex se necessarium, & invariabile, cum sit esse per essentiam, ergo illud intelligere, quatenus est scientia talis obiecti, est summè necessarium, ac invariabile. Et idè per illud procedere potest Verbum infinitum, & immutabile, quod sit verus Deus, ut infra videbimus.

4. Denique est illa scientia simplicissima sine compositione, sine discursu, aut alia simili imperfectiōe. Quia nec infinita capacitas divinæ mentis, capacitas est similitudinis imperfectionum, nec obiecti simplicitas illā admittit, cum cognoscitur, prout est in

A se, & modo perfectissimo. Neque obstat, quod scientia summam veritatem habeat in ordine ad tale obiectum, ut diximus. Idque sit non solum apprehensiva, sed etiam indicativa, ut vera ratio scientiæ postulat. Nam hæc omnia possunt esse in simplicissima cognitione, & intuitiōe, ac comprehensione rei simplicis prout in se est. Nā per illam simplicissimè indicatur, remota esse, sicut est, ut dixit D. Thomas 1. p. q. 16. art. 5. ad 1. Et in disp. 8. Metaphys. sect. 3. in fine tetigimus.

D.Thom.

Circa totam hanc doctrinam non inuenio difficultatem alicuius momenti, solum de actibus liberis Dei, dubitari potest, quomodò per hanc scientiam cognoscantur. De qua re aliquid tetigimus in 2. lib. occasione scientiæ beatorum, & aliquid addemas, c. 3. nam illa difficultas coniuncta est cū scientia, quam Deus habet de creaturis futuris. Inquiri etiam hic potest, an hæc scientia, quam Deus de se habet, possit dici scientia, quia, vel propter quid. Dico tamen breuiter, neutram dici posse propriè. Non quidem dici potest scientia quia, quia hæc est imperfecta & per medium extrinsecum. Cognoscit quidem Deus dependentiam suorum effectuum à se, ut infra dicemus, vnde etiam scit se posse ab aliis cognosci per effectus suos, ipse autem non se cognoscit per effectus, quia illa cognitio imperfecta est. Non est etiam scientia illa propter quid, quia hæc est scientia per causam, & Deus non habet causam. Est igitur altior scientia, quæ potest dici per seipsam, & ita dicit D. Tho. q. 14. art. 2. & 3. Deum intelligere & comprehendere se per se ipsum. Vnde negativè potest dici esse propter quid, quia est per ipsam quidditatem rei, quæ aliam causam non habet, sed per sese talis est. Reliqua de hac scientia sufficienter tractata sunt in citato loco Metaphysicæ. Nonnulla verò, quæ sunt propria huius scientiæ, ut in ea, & per eam potest esse productio Verbi, dicentur in tractatu de Trinitate.

5. Dubium.

D.Thom.

## CAPUT II.

De scientia, quam Deus habet de creaturis, ut possibilibus.

D

I N hoc puncto non est difficultas, quin Deus hæc omnia cognoscat, nam evidentibus rationibus illud probatur, ut in dicta disp. 30. Metaphys. sect. 15. ostendi. num. 22. & sequentibus. Et in Scripturis est notissima. Dicitur enim ad Heb. 4. Non est ulla creatura inuisibilis in conspectu eius, & ad Coloss. 2. In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ. Et Rom. 4. de Deo dicitur, Vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. Vbi vocandi verbum, aut significat cognitionem, aut supponit, quia non posset Deus, vocare quæ non sunt. id est, inbere, seu facere, ut sint, nisi ea præcognosceret. Vnde etiam certissimum est, habere Deum scientiam de omnibus rebus, quæ fieri possunt secundum proprias rationes earum, propriasque differentias, quibus inter se distinguuntur: alioqui non posset illas producere. Quia nisi cognosceret eas secundum esse proprium possibile, sed solum secundum esse, quod habent in Deo, hoc non esset creaturas cognoscere, sed se tantum, ut latius in citato loco Metaphysicæ prosecuti sumus. Et dicemus etiam in capite sequenti, ubi omnes alias proprietates illius scientiæ attingemus, de quibus eadem est ratio in creaturis possibilibus, vel aliquando futuris.

Solum de modo, quo Deus scit has creaturas

1. Habere D. i. scientiam de omnibus rebus. Hebr. 4. Coloss. 2. Rom. 4.

2.

possibiles,

Functura  
difficulta  
tis.

possibiles, est aliqua controuersia inter Theologos. Nam licet omnes conueniant in hoc, quod Deus non accipit hanc scientiam à creaturis, nec indiget extraneo principio, specie, aut actu, ut illas cognoscat, sed omnia cognoscit per suam substantiam, & essentiam, quæ sufficiens est ad omnia intelligibiliter representanda: nihilominus in modo explicandi hanc scientiam, non satis inter se conueniunt, variis enim modis intelligi potest Deus cognoscere creaturas possibiles in sua essentia, vel per illam. Primò cognoscendo illas in se tamquam in causa, ita ut ipsamet essentia sit veluti medium cognitum, per quod creaturæ quoad suas essentias, & existencias possibiles cognoscuntur. Secundò, cognoscendo illas immediatè ex vi suæ essentiæ, habentis nostro modo intelligendi vim speciei intelligibilis impressæ, & expressæ ad representandas illas, non mediante essentia, sed immediatè. Tertiò, quasi per reflexionem nostro modo intelligendi, quia, nimirum, in scientia Dei prius secundum rationem intelligitur esse quasi verbum, seu conceptus expressus creaturarum, & deinde Deus intruendo se ipsum, ut talis conceptus, & notitia est, in se tamquam in imagine expressa, creaturas representatas intuetur. De his ergo modis quid sentiendum sit breuiter dicam, quia de hac re in 1. tomo 3. part. & precedenti lib. cap. 26. multa dixi, & in fine lib. 9. de Trinitate tractando de processione Verbi Diuini aliqua necessariò attingenda sunt.

3.  
Sententia  
D. Thom.

Capreol.  
Caietan.  
Ferrar.  
Alenfis.  
Henric.  
Aegid.  
Durand.  
Argent.

Dionys.

D. Thomas ubicumque de hac scientia Dei agit, primo tantum modo illam explicat, ut videre licet in 1. p. q. 14. art. 5. & 6. & idem supponit q. 12. art. 7. & 8. Idem habet 1. contra Gent. c. 48. 49. & sequentibus. Quem ita intelligit, & sequuntur Capreol. in 1. dist. 32. q. 1. art. 1. concl. 1. & 2. Caieta. & Ferrar. in D. Tho. supra. Et moderni Thomistæ communiter. Idemque Alenf. 1. p. quæst. 23. num. 2. artic. 1. Henricus, Quodlib. 9. quæst. 2. Aegid. in 1. distinct. 35. q. 3. & ibi Durandus, & Argentin. quæst. 1. Mihi quæ videtur verissima hæc sententia, quatenus affirmat, Deum hoc modo cognoscere creaturas in se, non tractando modo de exclusionem aliorum modorum. Et sine dubio est clara sententia Dionysij, cap. 7. de Diuin. nom. docet enim apertè Deum cognoscendo se, ut supremam causam omnium, *unico complexu causa*, id est, comprehensione eius, cognoscere omnia. Multaque verba habet, quæ omitto, quia in citato loco libro 2. illa retuli. Et nulla possunt esse tam clara, maximè in Dionysio, quæ non possit subterfugere, qui contradicere voluerit. Sed faciliè constabit contextum consideranti, non satisfacere, & sufficiens signum est, & Diuum Thomam, & alios expositores, & Theologos ita Dionysium intellexisse. Hanc etiam sententiam à fortiori supponunt Augustinus, Bernardus, & omnes, qui docent Beatos videre creaturas in Verbo, ut in causa, & obiecto cognito, ut præcedenti libro docuimus: & omnia, quæ ibi in confirmationem illius veritatis adduximus, hæc confirmant, nam ex illa hæc à fortiori sequitur, licet à posteriori.

4.  
Ratio.

Ratio autem à priori huius assertionis est, quia Deum hoc modo cognoscere creaturas in se ipso, non inuoluit repugnantiam, neque ostendi potest impossibile, & alioqui est perfectissimus modus omnium, qui cogitari possunt, ergo ille attribuentis est Deo. Consequentia euidentis est ex dictis supra de perfectione Dei. Maior ostenditur, respondendo ad rationes contrariæ sententiæ. Minor declaratur: Primò ex parte creaturarum, quia quod res

A aliqua inferior per altius, & nobilius medium cognoscitur, eò perfectius cognoscitur, quia nobilitas cognitionis ex medij excellentia maximè sumi solet, sed diuina essentia est medium excellentissimum, quod cogitari potest, ut per se constat, ergo dicetur melius esse cognoscere rem directè, & in se absque medio, quam per medium quantumuis excellens. Respondetur. Hæc cognitio per medium non tollit, quin tandem obiectum illud secundarium in se etiam, & directè, & secundum illum respectum immediatè cognoscatur, & ita hæc cognitio habet totam perfectionem alterius, & addit aliam, quæ est, habere talem cognitionem, ut coniunctam tali medio, quod non potest non addere magnam perfectionem. Quod ulterius hoc modo declaratur. Quia creatura essentialiter est participatio diuini esse, & ab illo essentialiter pendet, ergo, si cognoscitur in ipsa causa, & ex vi illius nobilissimo modo cognoscitur, quia habet cognitionem maximè à priori, quæ eius essentia comprehenditur.

Secundò idem probatur ex parte ipsius Dei, nam in primis à posteriori loquendo, hoc est signum maximè comprehensionis causæ, ergo si possibilis est, indicat comprehensionem summam, quæ cogitari potest. Deinde à priori videtur hoc necessarium ad perfectam comprehensionem, quia nisi cognoscatur Deus exactè, & perfectè sub ratione causæ primæ, sufficientis quantum est ex se ad omnia, non comprehenditur, ut per se notum videtur, non potest autem cognosci perfectè sub illa ratione nisi cognoscendo omnes emanationes rerum possibilem, quæ ab illo esse possunt. Dicunt aliqui, ad comprehensionem satis esse, quod Deus in se cognoscatur per talem scientiam, quæ sufficiat simul representare omnes creaturas possibiles, quæuis non representet illas ex vi causæ, nec mediâ diuina essentia, sed immediatè, & directè. Sed hoc impugnatum in superioribus est, quia vel hæc scientia creaturarum ut sic, solum se habet concomitanter ad scientiam Dei de se ipso, vel est ex illis, eo modo, quo vnum attributum potest esse ex alio. Si hoc secundum dicatur, faciliè admittentur responsum, quia ex illo sequitur id, quod intendimus, scilicet, scientiam, quam Deus habet de se ipso, esse rationem cognoscendi creaturas, quia illa scientia non terminatur ad Deum, & creaturas tantum concomitanter, sed cum ordine alienius causalitatis secundum rationem, ita, ut verè dicamus, terminari ad creaturas, quia terminatur ad essentiam Dei: siue intelligantur ut scientiæ distinctæ secundum rationem, siue ut vna, & eadem secundum inadaquatam conceptionem habitudinis eius, quod parum refert.

Si autem dicatur se habere primo modo, scilicet, concomitanter tantum, sic cognitio creaturarum nihil conferre potest ad comprehensionem Dei, quia ex eo, quod illa scientia extendatur ad creaturas, non perfectius cognoscitur Deus, quam si creaturæ non cognosceretur. Fingamus enim scientiam in Deo præcisè terminatam ad essentiam Dei, cum suis relationibus ad intra: quæ non posset extra Deum aliquid representare, & quod in reliquis conditionibus, & perfectionibus entitatis luminis, claritatis, & cæteris sit tam exacta, sicut scientia, quam Deus modò habet, & interrogo, an illa esset comprehensio Dei, vel non? Si esset, ergo concomitantia, quam nunc habet in cognitione creaturarum, nihil refert ad comprehensionem Dei: si non

5.  
2. Ratio.

6.

esset, ergo vel nunc etiam non est comprehensio Dei scientia, quam de se præcisè habere intelligitur, præscindendo à creaturis: vel oportet nunc intelligere perfectius cognosci Deum per scientiam, quæ ad creaturas extendi potest, quam tunc cognosceretur. Quia non potest una scientia esse comprehensio Dei, & non altera, nisi Deum ipsum perfectius attingat. Ergo signum est, hanc representationem creaturarum, quæ nunc fit per illam scientiam, habere connexionem per se, & subordinationem cum scientia de Deo ipso, ut sic, & non tantum cocomitantia.

7. Effugiū. Video posse aliquem subterfugere dicendo, illam concomitantiam esse signum scientiæ perfectioris, quam esset sine illa. Et præterea argumentum factum procedere ex hypothese impossibili, quod non solet esse efficax. Sed re vera hoc non satisfacit, quia illa concomitantia per se non indicat, nisi ad summum maiorem perfectionem quasi extensivam in ordine ad diversa obiecta, non verò maiorem perfectionem quasi in ordine ad unum, & idem obiectum, quod necessarium est ad comprehensionem, ut supra de visione beatorum diximus. Sicut divina illa perfectio, quæ in re est intellectus divinus, non posset quidem in re esse tanta, quanta nunc est, nisi posset simul esse volūtas, & alia attributa, & nihilominus quod intellectus divinus sit comprehensivus divinitatis, & principium, quo producit Verbum infinitum simpliciter, non habet ex concomitantia aliorum attributorum, sed præcisè ex perfectissimo modo attingendi Deum ipsum per suum proprium actum. Ita ergo si scientiæ Dei de se, & de creaturis solum se habent concomitanter, scientia de creaturis nihil conferet ad hoc, ut scientia de Deo sit comprehensiva illius, nec ne. Atque ita hic possunt applicari omnia, quæ lib. 2. cap. 29. diximus, cur visio beatorum non sit comprehensio.

8. Ratio. Tertiò confirmare hoc possumus ex comparatione illorum extremorum inter se, quia ad perfectam cognitionem Dei, & creaturarum non satis est illa extrema directè, & simpliciter cognoscere, sed etiam illa inter se comparare cognoscendo habitudinem unius ad aliud, vel secundum excessum, vel secundum dependentiam, & emanationem possibilem, vel secundum quamcumque aliam rationem cogitabilem verè, & cum fundamento. Ergo hoc modo cognoscuntur à Deo. Non cognoscuntur autem hoc modo per solam cocomitantiam absolutæ cognitionis utriusque extremi, absolutè sumpti, & sine habitudine ad aliud, ut videtur per se clarum. Nec verò cognoscit Deus hæc omnia quasi per compositionem, etiam secundum rationem, vel quasi per tertiam cognitionem comparatiivam ratione distinctam, nam hoc ipsum indicat minorem perfectionem in priori cognitione simplici, & directæ. Nec denique cognoscit hæc Deus solum in creatura. videndo in illa dependentiam, quam habet à Deo, & inæqualitatem, ac omnem aliam cõparationem, quia tota hæc cognitio respectu Dei est quasi à posteriori, nec per illam, ut sic, cognoscitur à priori possibilis influxus Dei in creaturas, nec modus, quo unaquæque à Deo emanare potest, ergo perfectissimus modus cognoscendi omnia est, per simplicem comprehensionem causæ, & in illa omnia penetrando.

9. Conclusio. Hanc ergo communem sententiam verissimam iudico; non desunt tamē, qui putent hunc modum cognoscendi esse impossibilē, ramen respondendo ad rationes illorum, constabit non ita esse. Una est, quia Deus est res omnino absoluta. Alia, quia non continet in se creaturas formaliter, & secundum ean-

A dem omnino rationem. Sed hæc duæ rationes solutæ sunt tractando de visione Beata. Tertia ergo ratio est, quia si Deus cognosceret creaturas in se maxime ratione omnipotentiae, sed hoc dici non potest, ergo. Maior supponitur, ut clara ex sententia D. Thom. Minor probatur, quia Deus non ideo omnia scit, quia est omnipotens: sed è cõverso, ideo est omnipotens, quia cognoscit omnia: nam per scientiam suam operatur, & ideo per scientiam constituitur omnipotens. Confirmatur, quia illa duo ita concomitanter se habent, ut argumentando per locum intrinsecum, etiam si Deus fingeretur non esse omnipotens, non propterea desineret omnia scire, ergo non ideo omnia scit, quia est omnipotens, ergo aliunde omnia cognoscit, quam per suam essentiam cognitam, ut omnipotentem.

B Hæc verò ratio non videtur magni momenti. Primò, quia negamus Deum constitui formaliter loquendo Omnipotentem per scientiam. Quia, ut infra dicemus, scientia non est quasi principium per se, & physicum effectiōis rerum, sed est tantum directiva actionis. Duo ergo in actione considerantur, unum est substantia actionis seu effectus, & sic est à virtute physicè effectiva, quæ est omnipotentia, Aliud est modus actionis, quod, scilicet, sit modo intellectualli, & artificioso, & sic est à scientia. Quando autem dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia, ut omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, & ut comparatur ad effectus secundum essentias, seu entitates eorum.

C Vnde secundò dicimus verum esse illam causalem, quia Deus est omnipotens ideo scit omnia possible, falsam verò alteram, quia scit omnia, potest efficere omnia in sensu prædicto. Utrumque constat ex dictis, & magis constabit legenti ea, quæ de potentia Dei effectiva ad extra dixi in Disp. 30. Metaph. sect. ult. concl. 4. Quæ in fine huius libri breviter perstringam. Quocirca illa propositio hypothetica, Si Deus non esset omnipotens, omnia nihilominus sciret, gratis, & sine probatione sumitur, unde eadem facilitate negatur, quia tunc Deus non haberet medium cognoscendi, quod nunc habet. Itē, quia tunc creaturæ non essent possibile, repugnat enim effectum esse possibilem, si causa non esset possibilis. Item quia essentia divina non contineret eminenter omnia. Vnde etiam si daremus, nunc Deum cognoscere omnia per suam essentiam immediatè, tamquam per speciem intelligibilem eminentem, etiam hic modus sciendi omnia tunc esset impossibilis Deo, quia essentia eius non haberet rationem speciei intelligibilis quā nunc habet. Vnde in omni sententia argumentum illud procedit, & necessario solvendum est. Nam cum tota omnipotentia Dei in essentia eius, ut talis tamque perfecta est, radiceatur nostro modo loquendi, vel potius reuera in illa formaliter consistat, negari non potest, quin ratio omnipotentiae saltem radicalis, & essentialis, nostro concipiendi modo, supponatur ad omnem scientiam creaturarum, vel ut medium cognitum, sicut nos volumus, vel ut possit esse species intelligibilis ad cognoscendum omnia. Et ita potest argumentum contra oppositam sententiā retorqueri.

E Alia obiectio fieri potest contra nostram sententiam, quia sequitur cognoscere Deum creaturas quodam virtuali discursu, ex uno aliud inferendo. Nam ex omnipotentia sua, possibilitatem creaturarum, & essentiam earum cognoscit. Hanc obiectiōnem, propono, non quia difficilis sit, sed ut eius occasione, magis explicem dictam sententiā, eamque

confirmem.

confirmé. Duobus ergo modis intelligi potest consequens illud de virtuali discursu. Vno, quod ratio discursus sit, in Deo propriè, ac formaliter, licet in re non sint actus distincti, sed tantum virtualiter, & sic falsum est consequens, & illatio nullius momenti. Quia formalis discursus esse non potest sine vera causalitate vnius actus cognoscendi ex alio, & vera prioritate saltem naturæ, quæ in Deo non sunt, nec ex prædicta sententia hæc imperfectiones sequuntur, ut per se notum est, & statim declarabitur. Secundò ergo intelligi potest de discursu virtuali, id est, de simplici cognitione, quæ virtute continet discursum, per emanationem vnius cognitionis ex alia, secundum nostrum modum concipiendi, & sic sine absurdo ullo, vel inconuenienti admitti potest antecedens, & sequela, licet necessaria non sit, neque fortasse ita fiat.

Nam hæc ipsamet cognitio creaturarum potest dupliciter intelligi. Dico primò, quia Deus ex cognitione sui ita transit ad cognitionem creaturarum, ut à nobis possint ibi concipi tamquam duo actus ratione distincti, quorum vnus est ratio alterius, ideo virtualis discursus dicitur, quod non est maius inconueniens, quam quod vnum attributum sit ratio alterius. Et iuxta hunc modum videtur procedere obiectio facta, & prima responsio data. Alio modo intelligi potest Deus vnico, & simplicissimo actu, intueri se, & in se creaturas, ita ut quando actus ille, quo se intelligit cõcipitur à nobis transire ad creaturas, non intelligitur esse quasi nouus actus etiam ratione distinctus, sed idem conceptus secundum vtrumque terminum, quem habet. primariū, & secundariū. Et hic est optimus, & verus modus concipiendi in Deo scientiam, quam habet de creaturis in se, quia *vnico complexu simplicissimo*, (ut Dionysius dixit) *videndo suam essentiam videt omnes alias essentias participabiles ab illa*, & videndo suam necessitatē essendi, videt possibilitatem aliorum entium. Hic ergo modus sciētiæ est simplicissimus, & perfectissimus, carens omni vmbra discursus etiam secundum rationem, ut in visione beatifica intelligendum etiam est. Solet verò obici, quia non est tam necessaria possibilitas creaturarum, quam est necessaria scientia, quam Deus de se habet. Sed de hoc dicam ex professo lib. 9. de Trinitate pertinet enim ad illum locum &, in summa, vel potest negari assumptum, vel responderi satis esse, quod sit tanta necessitas, ut possit habere necessariam connexionem cum diuina existentia, sicut reuera habet.

Venio ad secundum modum, quo cogitari potest scientia creaturarum possibilem in Deo, scilicet, quod diuina essentia intelligatur esse de se eminens species intelligibilis, non solum sui, sed etiam creaturarum, nam sui esse potest principium se cognoscendi, quatenus est idem secum realiter, & formaliter, & est obiectum summe intelligibile in actu. Creaturarum verò potest esse virtualis species intelligibilis, quatenus eas omnes virtute, & eminenter continet. Sic ergo intellectus diuinus constitutus in actu primo intelligendi (nostro concipiendi modo) sicut ex rei illius principiis prodit directè in cognitionem sui, ita etiam (iuxta hanc sententiam, quam explicamus) prodit directè in cognitionem creaturarum immediatè terminando suam scientiam quoad hanc partem (ut sic dicā) ad essentias, & existentias posibles creaturarum. Et sic per hanc scientiam dicitur cognoscere creaturas in se, quia per se ipsum habet omnia principia necessaria ad cognoscendum illas, & quia est ipsummet intelli-

gere illarum, non quia in se, ut in causa illas cognoscat, & consequenter (iuxta hanc opinionem) adæquatam obiectum talis scientiæ Dei sunt Deus, & creaturæ posibles. Et licet Deus sit prius cognitione, & actualitate, & fortasse etiam necessitate, tamen non est propriè obiectum primarium, ita ut sit alteri obiecto partiali ratio cognoscendi, sed sub ea ratione quasi ad æqualitatem, seu concomitantè se habeat. Ita videtur hanc scientiam explicare Scotus in 1. distinct. 3. 5. quæst. 1. §. ad ista, & sequuntur Ocham, Gabriel, & Aureolus.

Rationes, quæ ab his auctoribus pro hac sententia afferuntur, solum eò tendunt, ut probent Deum non ita cognoscere creaturas in se, quin Dei cognitio verè terminetur ad illas secundum proprias, & formales, ac singulares rationes earum: quod in omni opinione certum est, & controuersia quoad hoc inter hos auctores, & Thomistas est de nomine. Ex illis ergo rationibus non potest probari ille modus cognoscendi creaturas, prout explicatus est, quia etiam priori modo cognoscuntur creaturæ secundum proprias rationes suas. Duobus ergo modis potest hæc sententia intelligi, primò in affirmando hunc modum, ut prior excludatur, & sic non inuenio nouam probationem alicuius momenti. Secundò adiungendo hunc scientiæ modum priori, quia non est necessarium, ut hoc posito excludatur alius iam explicatus. Quia vna, & eadem res potest duobus modis cognosci, sicut beati vident creaturas in Verbo, & habent scientiam earum in proprio genere. Ita ergo potest intelligi Deus habere quasi duplicem scientiam creaturarum ratione distinctam, vnā in se, & per se tanquam per medium cognitum, aliā immediatè de illis per suam essentiam, tanquam per rationem cognoscendi, conceptā à nobis siue per modum speciei, siue per modum ipsiusmet actus intelligendi. Vnde vlteriùs si hoc non repugnat, nec ponit imperfectionem in Deo, non est cur ei denegetur, quia videtur pertinere ad maiorem perfectionem quasi extensiuam.

Hæc ententia sic exposita non caret probabilitate, nec habet inconueniens, propter quod oportet multum cum auctoribus eius contendere. Nihilominus tamen D. Thomas vbique, non solum docet priorem modum cognoscendi esse verum, sed etiam excludit hunc secundum, & maximè in primo contra Gentes cap. 48. ubi ex professo probat, non posse dari in Deo hanc duplicem cognitionem creaturarum, sed primam tantum. Et licet rationes non sint euidenter, sunt satis verisimiles, ut ibi videri potest. Vnde Caietanus, & alij supra citati in prima sententia, in hoc sensu illam defendunt, & mihi etiam magis probatur. Primò, quia non oportet multiplicare scientias etiam secundum rationem sine necessitate, hic verò nulla est necessitas. Imò potest habere incommodum. Quia illa duplex sciētia non sequitur ex perfectione Dei, nec ponit in illo perfectionem simpliciter. Probat prior pars, quia ex eo quod Deus comprehendat se, & quidquid in ipso est, & per ipsum cognosci potest, non sequitur in ipso talis modus scientiæ. Posterior verò pars patet, quia modus representandi, & concurrendi speciei intelligibilis non pertinet ad perfectionem simpliciter, & ideo non oportet illā tribuere essentiæ diuinæ respectu creaturarum. Scientia etiam, quæ habet creaturas pro immediato, & directo obiecto suo, ad quod immediatè tendat, non pertinet ad perfectionem simpliciter. Imò videtur à summa perfectione deficere,

Scotus.  
Ocham.  
Gabriel.  
Aureol.  
13.

14.

Obiectio.

Resolutio.

12.  
Alius modus ducendi.



tum, quia talis scientia per se spectata non potest esse omni ex parte perfecta, & comprehensua talium rerum secundum omnem respectum, & capacitatem earum, tam naturalem, quam obedientialem. Tum etiam, quia talis scientia, solet dicere transcendentelem habitudinem ad obiectum suum, & ab illo speciem, vel rationem aliquo modo sumere.

14. Dicitur verò potest, perfectionem diuinæ scientiæ in hoc consistere, quod diuina essentia eo ipso quod primario repræsentat se, inde habet posse repræsentare, & formaliter facere cognoscere creaturas, non tantum in Deo cognito, sed directè in se ipsis: Neque illi scientiæ per hunc posteriorem respectum intelligitur addi perfectio aliqua realis, quia scientia illa intelligitur esse scientia creaturarum possibilem, & non esset in Deo nisi creaturæ essent possibiles, nulla autem perfectio realis deesset Deo, etiam si creaturæ possibiles non essent. Solum ergo repræsentat eas ex absolutissima perfectione, quam habet in eo, quod se ipsam intellectualiter repræsentat. Vnde non posset sic repræsentare creaturas nisi prius secundum rationem intelligeretur repræsentare se ipsam; & nihilominus secundum hanc considerationem non repræsentat illas media diuina essentia, vt medio cognito, sed immediatè in seipsis. Et ita cessant obiectiones, quia talis modus repræsentandi, licet sit directè talis obiecti creati respectu illius scientiæ, vt est sub illo respectu, non verò respectu illius secundum suam realem perfectionem, nec commensuratur illi, sed est altioris ordinis. Declararique hoc potest, quia ita philosophamur de scientia visionis comparatà ad scientiam simplicis intelligentiæ, vt infra videbimus.

15. Hæc verò responsio, & consideratio, in primis non suadet hunc modum sciendi creaturas Deo sufficere, (vt quidam intendunt) quia illo solo modo non satis explicatur, quomodo illa scientia sit omnino comprehensua Dei, & creaturarum secundum omnes respectus, qui inter illa extrema intelligi possunt, neque etiam est per supremum medium, & causam, per quam esse potest. Et quod mihi difficilius est, & maximè mouet, augeat sine necessitate obscurissimam quamdam Theologiæ difficultatem circa diuinam scientiam, & voluntatem quomodo scilicet, terminetur ad obiecta creata contingenter seu liberè, sine vlla reali modificatione, seu perfectione addita ipsi Deo secundum nostrum modum intelligendi. Hæc verò sententia addit idem reperiri in scientia necessaria creaturarum, etiam si nec illam habeat Deus sciendo se ipsum, nec tanta necessitate, quanta se cognoscit. Quod sanè mente capi non potest. Vnde cum neque fides illud doceat, nec pertineat ad perfectionem scientiæ diuinæ, vt ostendimus, non putamus esse credendum.

16. Et declaratur exemplo adducto de scientia visionis, illa enim supponit in Deo scientiam earundem rerum, vt possibilem, & ideo mirum non est, quod possit easdem repræsentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem ratione distinctam. Quia in re actu existente re vera nihil reale est, quod non prius fuerit possibile. At verò scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, solum supponit scientiam repræsentantem essentiam diuinam secundum suum esse increatum, vt supponit, & consequenter, & ex vi huius repræsentationis non habet connexionem necessariam, aut per se cum repræsentatione creaturarum, nec est quasi imago intentionalis earum.

A Quomodo ergo intelligi potest, quod intelligatur extendi ad repræsentandas illas, & vt sit idea, vel exemplar intellectuale earum, sine vlla reali perfectione, ratione distincta à priori. Et præterea si hæc repræsentatio creaturarum nullo modo oritur ex repræsentatione prioris obiecti, nec est per se connexa cum illa, quantum est ex parte obiectorum, gratis, & sine ratione dicitur esse ita dependens à priori, quod non posset illa scientia intelligi repræsentans creaturas, nisi prius repræsentet Deum. Hæc autem difficultas cessat in nostra sententia, quam ponimus connexionem per se ex parte obiectorum, & ideo non intelligimus repræsentationem creaturarum in illa scientia per modum extensionis, & quasi additionis etiam secundum rationem, sed intelligimus vnica, & indiuisibilem repræsentationem Dei, ita connexam cum repræsentatione creaturarum possibilem, vt non possit esse sine illa, ac subinde æquali necessitate, & quasi habitudine tendentem ad vtrumque obiectum per modum vnius, licet cum subordinatione primarij, & secundarij obiecti. Posito hoc modo sciendi creaturas, impertinens est adiungere alium per concomitantiam, etiam si rationes factæ in illo procedant, quia re vera modus ille ex suo genere non est omnino perfectus, & comprehensius: nec ad perfectionem diuinæ essentiae spectat, vt illo modo se habeat tamquam species intelligibilis respectu creaturarum.

C Circa tertium modum cognoscendi creaturas in ideis diuinis, seu in ipsamet scientia. In primis si quis rectè aduertat non potest illa esse veluti prima, & directæ scientia, quam Deus habet de creaturis, sed ad summum quasi reflexa hic autè inquirimus, quomodo intelligendum sit, formare Deum (vt sic loquar) primam notitiam, seu conceptum, & quasi verbum creaturarum (extendendo nomen verbi ad intellectionem essentialem, ad rem explicandam.) Deinde, quod Deus habendo in se verbum creaturarum, simul videat se habere tale verbum, & illud repræsentari creaturas facillimum est: tamen supponendum necessariò est Deum prodire prius secundum rationem, in actualem scientiam, & cognitionem creaturarum, eas in se directè concipiendo, & repræsentando. Et hæc est propria scientia, de qua D. Th. & Theologi tractant, quia illa posita, altera quasi reflexa est etiam in se Deo, respectu omnium, quæ cognoscit, ratione suæ eminentissimæ perfectionis, ex qua habet, vt dum scit aliquid, tam perfecte, & expresse sciat suam scientiam, & repræsentationem eius, sicut obiectum cognitum: & ita Deus cognoscendo creaturas, scit se cognoscere illas, sicut cognoscendo se, scit etiam se habere scientiam sui. Hic ergo modus reflexionis non constituit peculiarem modum cognoscendi creaturas in se: præsertim quia repræsentatio verbi non est obiectiua, vt supra de visione beatifica dixi. Est ergo hæc solum quædam reflexio intimè inclusa in priori scientia propter perfectum modum cognoscendi Dei.

E Supererat hoc loco dicendū quomodo creaturæ possibiles terminet cognitionem Dei, vel quod esse habere intelligantur, vt illam scientiā terminare possint. Sed hæc quæstio Metaphysicæ est, quam attingi disp. 30. Metaphysicæ. sect. 15. n. 27. & late tractant disp. 31. sect. 2. Ideò breuiter dicitur, nullū esse reale verum, & actuale poni in creaturis sic cognitum, sed tantum esse possibile, quod ab æterno non est actus nisi in potentia Dei: etiam autè in tempore in se ipso, per actionem eiusdem potentiae Dei. Et hoc est satis,

17. Alius modus cognoscendi creaturas.

18.



ut per ipsam scientiam ita cognoscat, ut in se obiectiue terminet cognitionem Dei, & hoc modo declarat hanc scientiam D. Thomas dicta questione 14. art. 9. ubi vocat illam scientiam non entium, de qua appellatione aliquid c. seq. addemus.

### CAPVT III.

#### De scientia, quā Deus habet de creaturis aliquando futuris, seu existentibus.

**I**N hoc capite breuissimè comprehendam cetera omnia, quæ de hac scientia Dei tractari solent, quia vel facilia sunt, vel in aliis locis sunt à nobis sufficienter pro capite nostro tractata, quæ loca hic designabo, quia eadem hic repetere non videretur necessarium. Primò ergo certum est de fide, Deum cognoscere distinctè, clarè, & in particulari creaturas omnes, & actiones earum, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt in quolibet tempore, vel duratione. Veritas hæc passim inuenitur in Scriptura Gen. I. *Vidit Deus cuncta, quæ fecit* 2. Paralip. 6. *Oculi Domini contemplantur uniuersam terram*, Hebr. 4. *Omnia nuda & aperta sunt oculis eius*. Et quia maximè videntur abdita hominum cogitationes, frequenter dicitur, has etiam nosse Deum. Prouerb. 24. dicitur, *Inspector cordis, &c.* & cap. 16. *Omnes via hominis patent oculis eius*. 1. Ioan. 3. *Maiores est Deus corde nostro, & nouit omnia*. Ierem. 17. *Prauium est cor hominis, & in scrutabile, quis cognoscat illud? Ego Dominus*. Et quod hæc scientia sit distinctissima, & in particulari patet ex illo Psal. 32. *Qui singula sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*. Et Matth. 6. & 10. ubi Christus commendat Dei prouidentiam circa res minutissimas.

Vnde ratio à posteriori sumitur ex rerum effectione, & gubernatione, ac prouidentia, non enim posset Deus omnia efficere, & omnibus in particulari prouidere, nisi ea cognosceret. Ratio autem à priori sumitur ex infinitate Dei in omni genere, item quia omnia etiam indiuidua, & minutissima quæque in se continent, & ideo omnia etiam intueri potest. Quas rationes, & alias, latius tractauimus in disp. 30. Metaphysicæ sect. 15. num. 28. & sequentibus. Et à num. 20. errorem philosophorum circa hoc refutauimus, & ab illo longè abesse Aristotelem ostendimus.

Ibi verò breuiter, & per occasionem quendam Hieronymi locuta tractam, quem hic locutentius exponere necessarium iudico. Quia licet à prioribus Theologis satis tractatus sit, & expositus, non obstantibus expositionibus à veteribus datis, non defunt noui Theologi, qui affirmare audeant, Hieronymum ibi errasse, licet errorem ab. bi. correxerit. Igitur Abacuch primo sic ait Hieronymus. *Absurdum est aut hoc deducere diuinam maiestatem, ut sciat, per momenta singula, quot nascantur culices, quot moriantur, &c.* Si autem contextus, & occasio verborum illorum attendatur, certissimè, ut opinor, constare poterit sensum Hieronymi alienum esse ab omni errore. Nam in primis ibi non agit de Dei scientia, quasi speculatiua tantum, sed de prouidentia, de qua etiam tractabat Propheta. Quod ipse satis declarat sequentibus verbis. *Non finis tam finis adulatores Dei, ut dum potentiam eius etiam ad ima distrabimus, in nosmetipsos inuiciosi finis, eandem rationabilium, & irrationabilium prouidentiam off. dicentes*. Agit ergò de prouidentia, & solum intendit, non ita curare Deum vilia, & irrationalia, secundum se spectata, sicut curat huma-

na. Quomodo etiam dixit Paulus: *Nunquid de bobus cura est Deo*. 1. Corinth. 9. Atque ita exposuit D. Thom. 1. part. 9. 22. artic. 2. ad 5. Et ad eundem modum dixit ibidem D. Thomas prima parte questione 28. articulo septimo, numerum prædestinatorum esse certum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum causæ principalis prædefinitionis, non sic autem omnino esse de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum. Eodem ergò sensu, ait Hieronymus non prænosse Deum numerum culicum, vel quot per momenta singula nascantur, vel moriantur, utique per modum cuiusdam peculiaris intentionis, ac prædestinationis, sed solum quasi per modum cuiusdam permissio- nis, sinendo causas secundas cursu suo, peragere.

Et hoc modo ait paulò superius idem Hieron. *Sicut igitur in hominibus etiam per singulos currit Dei prouidentia, sic in ceteris animalibus generalem quidem dispositionem, & ordinem, cursumque rerum intelligere possumus: Verbi gratia, quomodo nascatur piscium multitudo, & uiuat in aquis, quomodo reptilia, & quadrupedia oriantur in terra, & quibus alantur cibus*. In quibus verbis non negat Deum cognoscere hæc omnia in particulari, sed potius id supponit, dum ait, Deum de piscibus, & reptilibus, & de eorum cibus, ac multitudine habere prouidentiam, quæ omnia sine distincta cognitione, & in particulari intelligi non possunt. Cùm ergò subdit. *Ceterum absurdum, &c.* satis declarat, hoc solum dici ad significandum non esse intelligendam prouidentiam cum æqualitate, comparatione facta ad homines, nec cum illa singulari cura præordinatiua, & præfinitiuam quam habet Deus erga homines, vel proter homines. Atq; ita intellexerunt Hieronymus, Hugo de Sancto Vict. in sum. sent. tract. 1. c. 1. Mag. in 1. d. 36. art. 4. Imò ipse Hieron. seipsum tacite ita exponit Matt. 10. cùm ex verbis Christi, & veritatem vniuersalis, & distinctissimæ scientiæ Dei erga omnes res, & singularitatem prouidentia particularis erga homines colligit.

Secundo dicendum est, Deum non tantum scire res ipsas, sed etiam priuationes, & negationes earum. Hoc docuit D. Thomas dicta quest. 14. artic. 9 & 10. Vbi hoc modo Deum cognoscere non entia, & mala, docet. Sed aduerterendum est, negationem variis modis dici posse. Primò, de omnibus entibus, quæ licet possibilia sint, nunquam erunt. Et de horum cognitione, ut possibilia sunt, iam satis diximus. Addere verò hic possumus, cognoscere Deum de his entibus aliquid per modum affirmationis, ut quod possibilia sint, & quam essentiam, vel proprietates postulent, vel habere debeant, si fiant: liquid verò per modum negationis, ut quod illa nec actu sunt, nec reale esse in se habent, & quod nunquam futura sint. Quoad priora prædicata cognoscuntur hæc, ut etiam saltem possibilia. Quomodo præscindit illa cognitio ab aliis negationibus, unde haberi potest etiam de his entibus, quæ aliquando futura sunt, sic enim dicitur esse in Deo scientia simplicis intelligentiæ de omnibus rebus possibilibus, siue future sint, siue non: igitur quo ad posteriora prædicata cognoscuntur hæc obiecta propriè, & formaliter, ut non entia.

Secundò dici possunt non entia omnia, quæ actu non existunt, etiam si aliquando futura sint, & hoc modo fuere non entia, in æternitate omnia, quæ sunt extra Deum, & nunc sunt entia omnia

1 Cor 9.

D. Thom

4.

Hugo.  
Magist.  
Hieron.

2. Assertio.

D. Thom.

6.  
Non entia  
dicuntur  
oia, quæ  
non exi-  
stunt.

I.  
Deum cog-  
noscere  
clare, & di-  
stincte crea-  
turas om-  
nes, quæ  
sunt, vel  
fuerunt, vel  
erunt.

Gen. I.  
2. Paral. 6.  
Heb. 4.

Prou. 29.  
1. Ioan. 3.  
Ierem. 17.

Psal. 32.  
Mat. 6.

2.

3.  
Explicatur  
D. Hier.

Hieron.

E

præterita, & futura sunt autem entia pro illis temporibus, in quibus habent actualem existentiam: ita enim loquimur de entibus, actualibus, ac veris. Unde, quia Deus hæc omnia cognoscit, pro ut habent esse in suis temporibus, ideo dicitur hæc omnia cognoscere, ut entia per scientiam visionis. Tamen de his etiam ipsis cognoscit pro alijs differentijs temporum, vel pro ipsa æternitate negationem existentia, quam in se ipsis habent, & sub hac ratione etiam cognoscit illa, ut non entia. Imò si rectè attendatur, etiam ut sic, cognoscuntur per scientiam visionis, quia illamet negatio non cognoscitur, ut possibilis tantum, sed ut actualis modo suo, & in ordine ad talem, vel talem differentiam temporis. Cuius signum est, quia scientia talis negationis supponit voluntatem Dei, quatenus ab illa pender, quod res sit, vel non sit in ali differentia temporis.

Tertio dici possunt non entia, quæ nec sunt, nec esse possunt, quomodo Dialectici Chimeram vocant negationem. Et de huiusmodi negatione dubitari potest, an cognoscat illam Deus, quia est ens fictum, Deus autem nihil fingit, sed cognoscit unumquodque, sicut est. Tamen D. Thomas dicto art. 9. ex eodem principio colligit Deum etiam hæc cognoscere, quia *Cognoscit omnia* (inquit) *quæ sunt in potentia Dei, vel creatura, sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi.* Quomodo supra lib. 1. in fine, & in Metaphysica disputat. yltima diximus, licet Deus non fabricetur ens rationis, nec distinctionem rationis, tamen cognoscere illa, pro ut à nobis cogitari possunt. Ratio verò est, quia hoc necessario sequitur ex infinita comprehensione, quam Deus habet rerum omnium, & potentialium.

Sed circa modum, quo Deus hæc cognoscit, est viterius advertendum, duobus modis posse negationem aliquam à nobis cognosci. Vno modo concipiendo illam ad modum cuiusdam simplicis entis, alio modo iudicio quodam compositivo, seu potius diuisivo, quo indicamus, hoc non esse illud, vel non esse possibile, seu quod idem est, hoc esse eos imaginarium & impossibile. Deus ergo per se, & directè non cognoscit negationem, vel priuationem primo modo, sicut nec per se fingit alia entia rationis, quia non cognoscit res per analogiam, vel proportionem ad alias, sed unumquodque, sicut est. Nihilominus tamen cognoscit illa obiecta quatenus ab intellectu humano concipi, vel excogitari possunt, quia per hoc cognoscit illas negationes, pro ut esse possunt, saltem obiectivè, in mente hominis. At verò posteriori modo videt Deus has negationes per se, & ex vi suæ cognitionis seclusa omni compositione, & diuisione, simpliciter intuendo id, quod nos per diuisionem indicamus. Nam simpliciter cognoscendo hominè, & equum iudicat vnum non esse alium, & videndo hominè, & visum, videt in homine carere verbi gratia non esse coniunctum, & ita videt illud esse cæcum, non affirmando propriè, sed potius negando, id est, videndo vnum non esse in alio, & sic de cæteris. Quæ omnia in diuino intellectu facillima sunt, quia vnicuique quasi specie, & vnicuique simplicissimo actus de omnibus iudicat, & ideo omnia, quæ nos componendo, & discurrendo cognoscimus, ipse simplicissimo actu intuetur, ut satis D. Tho. declarat dicta q. 14. art. 14.

Ex quibus etiam declaratum manet, quomodo

A Deus cognoscat mala, nam quod illa cognoscat, necessarium est. Quia mala pœna ipse facit, iuxta illud. *Si est malum in ciuitate, quod non fecerit Dominus.* Amos 3. Quidquid autem à Deo sit, ab ipso cognosci necesse est, ut satis diximus, cum Dionys. cap. 7. de diuin. nom. Unde dicitur Proverbiis 15. *Infernus, & perditio coram Deo.* Sub malis autem pœna comprehendimus etiam mala, quæ dicuntur peccata natura, de quibus dicitur Sap. 8. *Monstra seu antiqua insani.* Mala autem culpa licet non fiant à Deo, tamen & permittit illa, & puni, vel remittit; unde necesse est, ut illa videat, & ideo dicitur Iobi 11. *Fidens iniquitatem eorum, nonne consideras?* & David Psalm. 50. *Malum coram te feci.* Intercedit verò differentia inter mala pœna, & culpa, quod priora sentit Deus, non tantum cognoscendo, sed etiam approbando, & ideo dicitur eas scire, non tantum scientia simplicis notitia, sed etiam scientia approbationis. Mala autem culpa tantum priori scientia nouit, & ideo interdum in Scriptura dicitur ea nescire, non quia illa ignoret, sed quia non approbat. Quo modo dicitur Abac. 1. *Mandi sunt oculi tui, ne videant malum.* Supple approbando. Nallum ergo malum fit, quod Deum lateat.

Modus autem cognoscendi illud, est, quem proximè declarauimus, de quocumque genere negationis. Est enim eadem ratio de priuatione, quæ solium addit ex parte subiecti capacitatem, vel debitum habendi formam, qua caret. Unde cognoscendo subiectum, & omnem positiuam capacitatem eius, & omne bonum illi debitum, & absentiam eius, cognoscitur malum. Quia iuxta veriorè sententiam malum in priuatione debita bonitatis formaliter consistit, vel si malum morale sit, in carentia rectitudinis debita tali actui libero, ut latius in 1. par. q. 48. & 1. 2. q. 18. & 71. discutitur. Est autem considerandum, præsertim in peccato, & malo morali (licet cum proportionem idem in alijs actibus naturaliter malis, seu defectuosis, & in alijs priuationibus, cum proportionem inueniri possit) considerandum (inquam) est in actu bono: & esse formalem bonitatem, quæ inhaeret actui, & præterea esse bonitatem obiecti, seu finis, ad quem tendit, ut in acta caritatis, & est bonitatis formalis talis actus, & est bonitas Dei, ad quem tendit ille actus, ex quo fit, ut peccatum contrarium sit, & bonitati contrarij actus, & bonitati ipsius Dei.

Unde queri solet, an Deus cognoscat malitiam actus, cognoscendo suam diuinam bonitatem, vel cognoscendo formaliter bonitatem oppositi actus. Omissis autem varijs opinionibus, quia res est facilis, dicendum est. Proximè, & immediatè cognoscit malum per cognitionem illius formalis bonitatis, qua priuatur, non per bonitatem obiecti, nisi remotè. Sicut cæcitas, verbi gratia, proximè non cognoscitur cognoscendo colorem, vel lucem, quatenus est obiectum visus, sed cognoscendo visum ipsum, quo cæcitas priuatur, sic ergo peccatum proximè cognoscitur, quatenus priuatur tali rectitudine & bonitate sibi debita. Quia in vniuersum hæc est propria, & proxima ratio cognoscendi priuationem per oppositum habitum, per quam etiam cognoscitur, quomodo actus priuatur debito ordine ad finem, vel obiectum. Sic ergo Deus etiam cognoscit malitiam, ut D. Thom. apertè docet d. q. 14. art. 10. & sentiunt communiter Theologi in 1. dist. 36. vbi

de cognos-  
cent Deus  
mala.

Amos. 3.

Prou. 15.

Sap. 8.

Iob. 11.  
Psalm. 50.

Abacuc. 1.

10.

11.  
Dubium.

Resolutio.

D. Thom.

Duran.

7.  
Non entia  
dicuntur,  
quæ nec  
sunt nec es-  
se possunt.

8.  
Duplici  
modo ne-  
gatio co-  
ncipi po-  
test.

D. Thom.

9.  
Quomo-

Durand.

Duran. quæst. 1. clarius hoc disputavit. Quia verò Deus cognoscat omnem bonitatem creatam per suam bonitatem essentialem, ideo dicitur Deus per suam bonitatem cognoscere omnem malitiam quasi remotè, & radicaliter. Sicut etiam dicitur Deus omnia cognoscere per suam essentiam, & nihilominus per eandem essentiam suam immediatius cognoscit (nostro modo intelligendi) essentiam hominis, quam passiones eius, quas per hominis essentiam proximè cognoscit. Atque ita est intelligendus Dion. c. 7. de div. nom.

12.  
Deum nō solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem.

Et iuxta hæc possumus cum proportionem inferre, Deum non solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem, an sicut cognoscit peccatum voluntatis, ita etiam errores intellectus, & falsas opiniones hominum, unde necesse est, ut falsitatem cognoscat, licet falsitatem in se habere non possit, sicut cognoscit mala, licet non possit in se habere malitiam. Licet ergo in divino intellectu formaliter non sit falsitas, sed tantum veritas, obiective tamen cadit suo modo sub scientiam Dei, ut ostensum est.

13.  
3. Assertio.

Dico tertio. Omne ens creatum, quod Deus cognoscit tanquam ens reale existens in aliqua existentia temporis, seu duratione reali, simul ex æternitate cognoscit. Unde etiam in æternum, ac per ætèr illud cognoscit. Certissima est assertio, expressè enim habetur in Scriptura Daniel. 13. *scire ne, quoniam omnia antiqua sunt.* Sap. 8. *scit æterna, & de futuris æstima.* Eccl. 12. lo. 1. & 12. & 6. Etod. 3. Deut. 1. &c. Ratio autem est, quia dum a cognitio est infinita; & idè vno intuitu omnem veritatem cognoscibilem comprehendit. Et etiam illi cognitio æterna, & ideo omnia tempora complectitur, & in ea secundum se, nec futurum est, nec præteritum, idèque semper eodem modo omnia intuetur.

Dur. 13.  
5. p. 5.  
Eccl. 12.  
lo. 1. & 12.  
Etod. 3.  
Deut. 1.

14.  
Alia proprietates  
Dei.

Unde colligitur alia proprietas illius scientiæ nimirum esse prorsus immutabilem, & invariabilem etiam pro ut terminatur ad obiecta maxime mutabilia, & variabilia. Quod docet D. Thomas d. quæst. 14. art. 15. Et est certum ex suprà dictis de immutabilitate, & æternitate Dei. Et ex hac proprietate confirmatur assertio tertia, nam si divina scientia est invariabilis, ergo quod semel novit, semper ac perpetuo novit.

15.

Solet verò obici primò, quia Deus scit nunc Antichristum futurum, & cum videat præsentem iam non cognoscat illum esse futurum, & nunc cognoscat non esse Antichristum, quem aliquando esse novit. Sed hoc pertinet solum ad modum loquendi, & facit solum ad advertendo, quod supra dictum, in Deo secundum se, seu in æternitate eius non esse præteritum, neque futurum, sed solum per denominationem extrinsecam temporum illi coexistentium. Ita ergo si consideremus scientiam Dei in ea æternitate nihil in ea mutatur, aut est præteritum, aut futurum, sed idem semper intuetur. Tamen in rebus videt successionem, & in ordine ad illam, & ad temporalem durationem videt nunc iam esse præteritum, & antea fuisse futurum, & postea præteritum, ipse tamen semper illam intuetur eodem modo. Unde ab æterno vidit Adam, ut existentem in tali tempore, & in priori fuisse futurum, & in sequenti præteritum, & hoc semper videt. Et similiter, sicut nunc videt Antichristum esse futurum respectu præsentis temporis, ita & hoc semper cognoscat etiam si Antichristus natus sit, quia nunquam videbituratum in hoc tempore.

A sed in alio futuro, quod respectu hodierni temporis semper cognoscetur, ut habens relationem futuri & sic de aliis, de quibus videri possunt D. Thomas, & Caietanus dicto art. 15.

Obicitur verò secundò, quia hæc scientia, quam Deus habet de rebus actu existentibus in aliqua differentia temporis, non est simpliciter necessaria, quia non est necessarium simpliciter creaturas aliquas habere existentiam: est ergo contingens, ergo non potest esse invariabilis, & immutabilis. Sed hoc etiam ex dictis suprà facile est, quia necessitas simpliciter, alia est a necessitate immutabilitatis. Verum est ergo hanc scientiam non esse simpliciter necessariam, & in hoc sensu interdum vocari liberam, vel contingentem, at nihilominus necessariam est necessitate immutabilitatis, quia postquam ad tale obiectum terminata est, in illa quasi habitudine necessariò immutabilis perseverat. Item si aliquando habet relationem causæ ad tale obiectum, necesse est, ut ab æterno illam habuerit quia non potest de novo in illo insurgere, imò licet dicatur habere indifferentiam quandam, quatenus obiectum illud absolute spectatum potuit esse, vel non esse, nihilominus in hoc habet quandam necessitatem, quia eo ipso quod obiectum veritatem aliquam habet, necessariò divina scientia ad illud terminatur, quatenus verum est. Quia intellectus divinus in se non est formaliter libera quoad exercitium, quia hoc non pertinet ad perfectionem, sed ad potentialitatem, & limitationem. Neque etiam est libera quoad specificationem, quia semper cum eadem identia iudicat de re, sicut est, & in illa intuetur omnem habitudinem præteriti, vel futuri, quam in ordine ad suam propriam mensuram habitura est. Et hinc etiam proevenit, ut illa scientia Dei in se invariabilis sit, licet res ipsæ variabiles sint. Hic autem pullulat iterum difficultas suprà tractata, cur hæc scientia sine sui mutatione non possit habere novum respectum ad obiectum, seu rem existentem, quem ab æterno non habuerit, cum mutatio non fiat propter solum respectum rationis, sed hoc satis tractatum est in c. 3. lib. 2. & in locis ibi citatis.

D Adhuc verò supersunt in hac assertionem plures, & graves quæstiones, in quibus præcipua huius materiæ difficultas versatur. Prima est. Quomodo cognoscat Deus futura contingentia, antequam sint. Secunda: Quomodo cum illa scientia infallibili flet contingentia rerum, & libertas arbitrii. Tertia, an cognoscat etiam contingentia, quæ futura essent, si hæc, vel illa conditio poneretur. Quarta: Quomodo illa cognoscat. Sed de hac materia duos libros inter alia Opuscula scripsi, & duas quæstiones primas, quanta potui diligentia, tractavi; neque illis nunc aliquid addendum occurrat. Aliæ verò duæ quæstiones in secundo libro tractatæ sunt. Et quoniam illæ in maiori controversia versantur, possent fortasse de novo addi, non pauca de illarum materia dici. Sed quoniam de tota illa controuersia Apostolica sedis iudicium expectamus, idè nihil in hoc opere addendum duximus, sed sententiam, quam ibi secuti sumus, ubi necessarium fuerit, tamquam veram supponemus. Ultima quæstio hic esse potest, An Deus cognoscat infinita, sed de illa etiam in præsentibus nihil dicam, vel quia non potest esse quæstio de re, sed de nomine, quæ pendet ex quæstione, an possit Deus facere infinitum in actu, vel certè, quia si quæstio referatur ad scientiam visionis tractata est a nobis

15. Thom.  
Caiet. m.  
16.  
Obiectio.

Respon-  
sum.

17.  
Variæ quæ-  
stiones o-  
mniuntur.

de anima Christi in 1. tomo 3. part disput. 26. sect. 3. Et quoad hoc eadem est ratio de scientia increata, & creata animæ Christi animam in Verbo omnia, quæ Verbum ipsum videt scientia visionis. Si autem tractatur quæstio de scientia simplicis intelligentiæ, vel cum eadem proportionem definenda est, vel si quid habet peculiare pendet ex his, quæ de omnipotentia Dei, & infinitate obiecti eius dicemus.

## CAPVT IIII.

*An scientia Dei practica sit, & causare-  
rum: Ubi de variis nominibus  
Diuina scientia.*

1. **H**Actenus considerauimus diuinam scientiam solum, vt speculatiua est, nunc oportet breuiter de illa dicere quatenus causa rerum, & operatiua est. Consequenter verò necessarium est, exponere, quomodo diuina scientia diuidatur in practicam, & speculatiuam, vbi oportebit etiam de aliis diuisionibus eius dicere. Quamuis enim diuina scientia vna, & simplicissima sit in se, tamen ob multitudinem rerum, quæ sub illam cadunt, & varia munia, quæ in illa considerari possunt, distinguitur à nobis variis modis, secundum conceptus nostros inadæquatos, vt illam modo nostro considerare possimus. Atque has diuisiones illius scientiæ sufficienter tractauimus in dicta disp. 30. Metaphys. sect. 15. Et ideo solum hic illas insinuabo, quantum necesse est ad explicandum punctum propositum, quod ibi omissum est, quia magis erat Theologicum.

2. **Ex parte igitur rerum cognitarum, potest diui-**  
di primo diuina scientia in scientiam Dei, & creaturarum, quæ diuisio ex dictis in præcedentibus capitulis satis constat; diuiditur subinde in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis. Quæ aliàs dici possunt abstractiua, & intuitiua. In qua diuisione non subdiuiduntur propriè membra prioris diuisionis. Nā scientia visionis esse potest de Deo ipso, & de creaturis. Siquidem scientia visionis dicitur illa, per quam videntur res existentes, vel futuræ in qualibet duratione reali, secundum actualem existentiam exercitam, cum omnibus conditionibus existentie, vt aiunt, & hoc modo videt Deus seipsum, & diuinas personas, atque omnia etiam creata, quæ aliquandò futura sunt. Diuerso tamen modo in hoc, quod respectu Dei illa scientia est omnino necessaria, nec potest esse nisi intuitiua, vt infra libr. 9. de Trinitate magis declarabitur. Respectu verò creaturarum scientia visionis, vt visionis, & intuitiua est, non est absolute necessaria, sed solum ex suppositione obiecti futuri, vt capite præcedenti tactum est, & latius in libris de scientia Dei futurorum contingentium. At verò scientia simplicis intelligentiæ, quæ abstractiua est, quia abstrahit ab actuali existentia obiecti sui, solum habet locum circa creaturas, quia omnes, & solæ creaturæ non includunt essentialiter ipsum esse existentie actualis, & ideo possunt quidditatiuè cognosci secundum suas essentias, & vt possibiles sunt, etiam si non videantur existentes. Et hæc vocatur cognitio per simplicem intelligentiam, & abstractiua, quia non terminatur ad res, vt actualiter existentes. Est autem hæc scientia, vt terminatur ad res possibiles simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria

Et simplicis intelligentiæ.

est, vt in d. lib. 9. de Trinitate dictum fuit. In sinuabat autem se hoc loco quæstio, ad quod ex his membris reuocatur scientia conditionalium contingentium, sed de hac re in libr. 2. de illa scientia satis dictum est.

Hinc ulterius diuidi potest scientia in practicam, & speculatiuam, nam diuina scientia utramque rationem eminentissimè cōplectitur, propter quod non solum sapientia, & scientia, sed etiam prudentia, & ars perfectissimè vocatur. Sumitur autem hæc distinctio etiam ex obiectis. Nam scientia speculatiua dicitur, quæ sistit in cognitione veritatis, etiam si non sit de re, quam sciens possit operari, scientia verò practica, & est de re operabili, & est principium operandi res cogitans, quantum est ex se. Deus autem, & contemplatur scientia sua omnem veritatem, & per eandem cognoscit omnia quæ operari potest, habet ergo scientiam speculatiuam, & practicam.

Ex qua doctrina videbatur per se manifestum, scientiam Dei non posse habere rationem practicæ scientiæ, vt de Deo ipso est, quia vt sic non est de re operabili a sciente. Nihilominus tamen hoc videretur in dubium reuocasse Scotus in 4. quæstio. prologi ad 4. Quia licet Deus non sit operabilis a se, est amabilis a se, & hoc videtur esse satis ad scientiam practicam, non quæ sit per modum artis, sed quæ sit saltem per modum prudentiæ. Nam dictamen hoc, *amandus est Deus* practicum, & prudentiale est, & hoc habet Deus circa seipsum. Sicut visio beatifica dici potest practica cognitio, quatenus dicitur Deum esse amandum.

Sed nihilominus dicendum est, scientiam Dei, pro vt versatur circa ea, quæ sunt intra Deum, nullo modo esse practicam, vt docet D. Thomas dicta quæstio. 14. artic. 16. ac tandem fatetur Scot. in eadem quæstio. 5. *Si obuiat ur.* Ratio eius est, quia in Deo intellectus non est regula voluntatis. Alij reddunt rationem, quia licet scientia, quam Deus de se habet amorem excitet, ille amor non est operatio. Quantum hæ rationes valeant ex dicendis constabit. Ego igitur censeo, propriam rationem esse, quia ille amor non est liber, sed omnino naturalis: praxis autem propriè non est, nisi vbi est dominium actionis, vt constat ex usu omnium, & ex his, quæ de practico, & speculatiuo differuimus disput. 44. Metaphysicæ sect. 13. à numer. 19. Confirmatur, quia amor, quo Deus se diligit, non est à prudentia, quia naturalis est, nec ab arte ob eandem rationem, & quia non est propriè opus, ergo. Tandem quis dicat productionem Spiritus sancti: esse ex dictamine practico intellectus Diuini? Igitur licet ille amor sequatur nostro modo intelligendi ex cognitione, tamquam ex conditione proponente obiectum, hoc non satis est, vt illa cognitio practica dicatur. Nam ex speculatione, vel visione rei pulchræ sequi potest delectatio, vel amor, & non propterea est praxis, quia illa affectio voluntati sequitur ex vi obiecti, & consideratio intellectus non inducit modo practico, vt consulendo, præcipiendo, vel alio simili, sed est conditio requisita propter naturalem subordinationem talium potentiarum.

Secundò videtur ex dictis inferri satis euidenter, diuinam scientiam, pro vt versatur circa creaturas esse practicam. Tum quia voluntas diuina circa creaturas liberè versatur, vnde potest per rationem practicam suo modo dirigi. Tum etiam, quia potest Deus creaturas producere, & scire, quo-

3. Alia diuisionis.

4. Dubium.

Scotus.

5. D. Thom. Scotus.

Scientia Dei de Deo solum est speculatiua.

6. Corollarium.

modo à se fieri possunt, ergo cum ab ipso fiunt, per illam scientiam effectio earum dirigitur, ergo scientia illa practica est, nam hæc sunt munia scientiæ practice. Nihilominus Scot. dicta quaestione 4. Prologi §. *Tertius articulus*, & in dict. 38. quaestio. 1. negit illam scientiam esse practica: supponit enim habitum practicum proximè versari circa voluntatem, putat autem scientiam Dei non posse practice versari circa voluntatem, etiam quoad liberos effectus. Tum quia intellectus in Deo non est regula voluntatis, sed ipsa sibi regula est. Tum etiam, quia antè determinationem liberam voluntatis diuinæ, non præcedit dictamen in intellectu, hoc esse faciendum, vel amandum.

Sed negari profectò non potest, quin diuina cognitio duplici ratione practica sit, vno modo per modum prudentiæ, alio modo per modum artis. Per modum prudentiæ respectu ipsiusmet voluntatis diuinæ quoad actus liberos, vt sic, seu quoad determinationes eorum. Quis enim negare potest actus illos esse prudentissimos, & vt tales fuisse à Deo præcognitos, & præiudicatos, prout ratione, quàm sint, secundum liberam determinationem. Nam quòd illi actus sint honestissimi, & conformes diuinæ bonitati, manifestum est. Quod verò præiudicentur, vt tales prius ratione quam determinètur, etiam videtur clarum, quia scientia illa naturalis est, & naturalia sunt priora liberi. Ergo ante liberam determinationem antecedunt in scientia Dei iudicia, vt ille hoc, vel illud, & *Quæris secundum prudentiam, liberalitatem, vel iustitiam*, ergo tale iudicium rectè dicitur practicum, & prudentiale, ita loquitur Scriptura, Prou. 3. *Domina sapientia fundauit terram, stabiluit celos prudentia*. Ierem. 10. & 15. *Qui fecit terram in fortitudine sua, præparauit orbem in sapientia sua, & prudentia iuxta extendit celos*.

Quapropter, quod Scotus sumit, ante liberam determinationem voluntatis, non accedere hoc iudicium ordine rationis, falsum est. Quæ etiam de diuina voluntate verum est, non posse ferri in incognitum, ideo enim processio Spiritus sancti posterior origine est processione filij. Supponitur ergo cognitio ad liberam Dei determinationem, illa autem est cognitio perfecta de objecto, & actu, & omnibus circumstantiis eius, ergo est iudicium de tota convenientia eius. Quod verò Caietan. prima part. quaest. 14. art. 16. significat, illud diuinum iudicium non esse practicum, prout antecedit diuinam voluntatem, sed prout per illam determinatur ad opus: simpliciter non videtur verum. Quia opus consilij, & prudentiæ practici vni est, etiam prout antecedit electionem. Neque hinc sequitur per tale iudicium determinari diuinam voluntatem ad vnum, & sic tolli diuinam libertatem, cum iudicium illud naturale sit. Nulla enim est illatio, quia per iudicium illud non proponitur bonum creatum, vel creabile, vt necessarium simpliciter, neque vt continens omnem rationem boni, & ideo non infert necessitatem voluntati diuinæ, vt ad illud amandum determinetur, & ideo dicitur ad Ephes. 1. *omnia operari secundum consilium voluntatis sue*, vt in relectione super hæc verba latè tractauit. Neque de ratione iudicij practici est, vt ita determinet voluntatem, sed solum vt ex se aptum sit, & quod ex modo suo ad hoc tendat.

At verò per modum artis est diuina scientia

practica, in ordine ad operationem ad extra, quæ cognoscit non solum quasi si ee. l. n. o. & contemplando quidditatem, & proprietates earum, sed etiam cognoscendo modum, quo fieri debent, quod est proprium illius scientiæ practice, quam factiuam vocant, & est propria, & propriissima ars. Et ita etiam de Diuina sapientia dicitur in Scriptura, quòd est *Omnium artifex*. Sap. 7. & cap. 8. *Quis illorum que sunt, maioris quam illa est artifex?* Vnde vbicumque in Scriptura docetur, Deum per sapientiam suam omnia fecisse. Psalm. 103. *Omnium sapientia fecisti*, & similibus, ostenditur, diuinam sapientiam sub ea ratione, & practica scientiam, & artem esse. Per omnes enim has voces significatur aliqua ratio formalis, quæ perfectionem dicit sine imperfectione in genere cognitionis, seu scientiæ, & ideo optimæ ratione Deo, ac diuinæ scientiæ tribuuntur.

Sed quartò hic potest, an hæc diuina scientia sit practica, prout est scientia simplicis intelligentiæ, vel prout est scientia visionis. Quidam enim sentiant hoc posteriori modo esse scientiam practica, quia ita insinuat D. Thomas dicta. quaest. 14. art. 16. Nam scientia practica est, quæ ordinatur ad opus, scientia autem simplicis intelligentiæ, vt sic, non ordinatur ad opus, sed scientia visionis: ergo. Alij volunt, scientiam practica nullam esse ex illis, sed esse peculiarem scientiam, quæ dicitur approbationis: Alij denique dicunt, nullam ex his esse, quia non est per modum cognitionis, sed imperij. Sed hæc omnes opiniones falsæ sunt. Et in ipso vltimo inf. à libro primo de Prædestin. ostendam, non esse in Deo tal. imperium distinctum à iudicio de agendis. Et in penultimo cap. huius libri dictam, Deum non operari immediate re ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem, & potentiam exiuentem. Denique in diuina scientia nullus actus cogitari potest nisi per modum cognitionis, & quidquid aliud fingitur, sine fundamentis, & explicari non potest.

Volens etiam scientia approbationis vera cognitio est, & ad scientiam visionis applicari solet, hinc ut eadem quendam modum possit attribui scientiæ simplicis intelligentiæ: quatenus includit hæc scientia approbationis actum aliquem voluntatis ordinem ad illum. Declaratum, nam in illis includit hæc scientia, quod sit cognitio, & quæ sententia non eket, addit verò, quod sit de re, quæ sibi placeat. Vnde propriè centur explicari per illa verba Gen. 1. *Vidit Deus cuncta, que fecerat, & erat vnde bona*. Quam scientiam fuisse visionis certum, est ergo scientia approbationis, quadam scientia visionis, quæ Deus nouit ea, quæ sibi placeant, seu in quibus ipse sibi complacet, vt loquitur Paulus ad I. Cor. 13. cum ait. *Non repulit Deus plebem suam, quam præseculi*, vt saepe exponit Aug. propter quod dixit Hiero. in id Abac. 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*. Ideò dicit Deum ignorare malum, quia non libenter videt illud, ergo è conuersò, quæ videt libenter, sibi complacendo in eis, cognoscere scientia approbationis dicitur. Vnde quia Deus non dicitur propriè complacere, nisi in his, quæ facere ipse de reuit, ideo hæc scientia approbationis scientia visionis est. Si tamen consideremus, etiam Deum scire multa, apta, vt ab ipso approbarentur si fierent, vel quæ approbari ab ipso possent, si ea vel et. seu, quæ per simplicem affectum approbat, licet ei facere non decernat. Ideo sub his

Sap. 7. 8.

Psalm. 103.

10 Dubium

1. Opinio.

2. Opinio.

Reiiciuntur hæc duæ opiniones.

11. Scientia approbationis qualis sit.

Gen. 1.

Rom. 11.

August. Hieron.



considerationibus etiam in scientia simplicis intelligentiæ intelligi potest scientia approbationis. Vnde, eo modo, quo scientia practica potest esse in scientia simplicis intelligentiæ, aut visionis, potest etiam esse scientia approbationis practica, & speculativa.

12.  
Scientia simplicis intelligentiæ sub vna ratione est speculativa, sub alia practica.

Addo igitur ulterius, scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum, licet sub vna ratione speculativa sit, sub alia optimè dici practica. Pater primum, quia habet totam illam speculationem naturarum creabilium, quæ in scientia maxime speculativa spectari potest. Vnde ex se, & ex ratione sua, speculativa est: Secundum etiam probatur, quia est scientia de re operabili ab ipso se ente, & modo operabili ab eodem, quia novit Deus per illam scientiam, quomodo erat creandus mundus, & quomodo esset rectè gubernandus, quæ scientia practica est, essetque talis, etiam si Deus decrevisset nec creare mundum, nec gubernare. Nam, ut scientia sit practica (ut ex Metaphysica constat) necesse non est, ut à se ente applicetur ad opus, sed satis est, quod de se directiva, & regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, id est, modo operabili, seu ostendendo modum, quo res faciendæ est, si artifex voluerit.

13.  
Scientia visionis per se non est practica.

At verò scientia visionis per se non est practica, sed est quædam intuitio, seu quasi experimentalis visio. Vnde si consideretur in Deo, quatenus terminatur ad res actu existentes supponit effectum earum, unde, ut sic, non facit illas. Si verò consideretur, ut de futuris est, etiam supponit futuritionem earum, & ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine qua illæ res non possunt esse absolute futuræ. Non est ergo scientia visionis practica, maxime per modum artis. In ordine verò ad prudentiam, & ad iudicium de agendis, seu vitandis liberè, potest suo modo conducere eo modo, quo experientia, & memoria, vel præiudicium de futuris solet ad prudentiam conferre. Non tamen propterea talis scientia dici potest propriè practica, sed conditio quadam antecedens, & necessaria ad prudentiam. Sic enim omnis notitia practica in aliqua speculativa fundatur, vel secundum rem, ut in nobis, vel secundum rationem, ut in Deo.

14.  
Scientiam Dei esse causam rerum omnium.

Ultimo ex dictis constat scientiam Dei esse causam rerum, quatenus practica est. Pater, quia Deus operatur omnia per sapientiam suam, ut Scripturæ docent, quæ saepe allegatae sunt (est enim res clara) sed non est causa, nisi ut est operativa, ergo ut est practica est causa rerum. Quomodo autem caufer, dicemus capite 6. agendo de potentia. Nunc solum dicimus, conuenire ad rerum effectum duobus modis prædictis, primo per modum prudentiæ, nam scientia illa non operatur nisi per voluntatem, ergo prius ratione intelligitur inducere voluntatem, ut hoc, vel illud operari velit, & sub hac ratione habet rationem prudentiæ. Deinde post voluntatis determinationem dirigit actionem, per modum artis, ostendens modum, quo res faciendæ sunt.

15.

Vnde etiam constat, non esse causam rerum conuenientiam simplicis intelligentiæ, aut visionis. Nam esse causam per modum artis habet, ut est scientia simplicis intelligentiæ applicata per voluntatem. Ex se enim solum habet, ut sit causa veluti in actu primo, id est, causativa, quod etiam habere ita possit, quia nunquam erit. Quod verò sit causa in actu non habet sine applicatione voluntatis, eius verò causalitas præintelligitur ante

A scientiam visionis, nam hæc videt res, ut iam factas, vel futuras. At verò quoad iudicium prudentiale, & quasi consilium, distinguendum est: Nam si consideretur ante omne decretum liberum voluntatis Dei: sic etiam pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia illud iudicium est omnino naturale, & dicitur esse causa quantum est ex se, seu sufficiens in suo genere, non tamen efficaciter, & in actu secundo, nisi accedat decretum voluntatis, quod liberum est, non obstante illo iudicio. Si verò consideretur aliquod particulare iudicium de aliquo agente, seu eligendo ex præsuppositione prioris decreti, sic potest interdum pertinere ad scientiam visionis, quatenus illud dictamen simpliciter liberum est, licet ex suppositione sit necessarium. Et hæc sufficiunt de hac scientia practica, quatenus proxime refertur ad voluntatem Dei, & habet rationem prudentiæ, seu consilij, quia præter ea, quæ de voluntate dicemus, nihil difficultatis circa illam occurrit, & videri etiam possunt multa, quæ de hac re diximus in Relectione citata. De eadem verò scientia, quatenus habet rationem artis nonnulla dicenda supersunt. Quæ in sequenti capite tractabuntur.

## C A P V T V.

*De in diuina scientia practica, sint Ideas creaturarum omnium, & quot, quarumcumque rerum sunt.*

C **M**ateriam hanc tractat D. Thom. 1. p. q. 15. per totam, & alij Scholastici in 1. d. 35. & 36. & Alens. 1. p. q. 23. Verumtamen ea, quæ in hac materia præcipua esse videntur in Disput. 15. Metaphys. sect. 1. à nobis tractata sunt, quæ hic repetenda non sunt, & idè in hoc capite breuiter materiam hanc poterimus expedire, quæ necessaria est ad complementum doctrinæ traditæ in capite præcedenti, & idè non est hic omnino prætermittenda. Quinq; verò præcipua esse videntur, quæ de ideis tractari solent, videlicet, An sint, ubi sint, quid sint, quarum rerum sint, & quot sint, possumusque sextum addere, nimirum, quam causalitatem habeant.

1.  
D. Thom. Alens.

D Prima tria puncta latè sunt tractata in ista sectione prima, & idè hic pro certo statuimus in primis, Ideas esse, quia idea nihil aliud significat, quam exemplar ad cuius imitationem artifex operatur, ostensum autem est, Deum operari, ut supremum artificem, oportet ergo, ut suas ideas habeat. Quas proinde oportet esse increatas, æternas, immutabiles, & inuisibiles, ut notauit August. lib. 83. quæst. 9. 46. Quæ si idè diuinæ essent creatæ, per alias ideas creati deberent, & sic, vel in infinitum procedendum est, vel sistendum est in increatis, quod si increatæ sunt, illæ solæ sunt idè diuinæ, nam quidquid per illas fit, magis erit ideatum, quam idea, sunt ergo increatæ, ergo immutabiles, æternæ, & inuisibiles. Vnde aliqui existimant de his fuisse locutum Paulum ad Hebr. 1. cum dixit. *Et de intelligimus aptata esse secula verbo Dei, ut ex inuisibilibus visibilia fierent*, id est, ut res, quæ in suis ideis erant inuisibiles, ex illis, ut ex exemplaribus fierent visibiles per creationem. Qui sensus probabilis est, licet non desinat alij. Nam Chrysost. hom. 2. in ad Hebr. exponit, *ex inuisibilibus*, id est, *non enim*, seu *ex nihilo*. Anselmus autem ibi, cum prius explicuisset illa verba de formatione orbis ex materia inuisibili, & informi, prius ex nihilo creatam subiungit, *Vel ex inuisibilibus facta sunt visibilia, id est, ex intellectuali munda, visibilis, inuisibilis enim mun-*

2.  
Ideas esse & quid sint.

August.

Hebr. 11.

Chrysost.

Anselm.

D. Thom.

dius in sapientia Dei erat, & ad illius imitationem factus est iste visibilis. Quam expositionem ibi D. Thomas lect. 2. locupletat, & solam illam assignat. Esto verò non habeatur hæc assertio expressè in Scripturâ, tamen ex his, quæ docet fides de modo operationis ad extra, tam euidenter colligitur, tamque communi consensu Patrum & Theologorum recepta est, ut in dubium reuocari non possit.

3.  
Ideas diuinas esse in Deo ipso.

In secundo puncto certum est, ideas diuinas esse in Deo ipso, quod adeo affirmat Augustinus lib. 83. q. quæst. 46. vt dicitur, *Sine impietate negari non posse*, & lib. 5. de Gen. ad iter. cap. 14. & tractatu in Ioan. in hunc modum intelligit verba illa Ioan. 1. *Quod factum est, in ipso una erat*, distinguit enim hanc totam sententiam à precedentibus, & exponit *Omnia quæ facta sunt*, prout sunt in Deo per ideas, esse ipsam vitam & rationem increatam sapientiam Dei, quæ est vita per essentiam. Quam expositionem Bedæ, Rupertus, D. Thomas, & alij sequuntur. Est autem tantum probabilis, nam ille locus aliis modis legitur, & exponitur probabiliter. Sequitur verò hæc assertio ex priori necessaria illatione. Quia extra Deum nihil est increatum, inuisibile, & æternum.

4.

Et ita improbatu facile error Platoni attributus de Ideis reatibus separatim ab indiuisis, & in suo proprio, & specifico esse subsistentibus. De quo hic pura dicere non est necesse, tum quia & per se omnino incredibilis est, & tam est antiquum etiam quia in citato loco Metaphysicæ & in disp. 6. lect. 2. tractando de vniuersalibus sufficienter hæc res expedita est.

5.  
Error Vuidlephi.  
Vuidens.

Per hanc etiam resolutionem improbatu facile error tributus Vuidlepho, & impugnatus à Vuidense tom. 1. c. 5. & 8. quatenus dicebat creaturas secundum esse ideale esse aliquid æternum, & distinctum ab esse Dei. Hic enim error intelligitur in hoc sensu, quod extra Deum habeant ideas aliquod esse reale, verum, & æternum, contra fidem est, & illum sufficienter impugnauit in Metaphysica disp. 3. lect. 2. valde autem dubito, an illa hæres in mentem alicuius venerit. Nam, vt ibidem Vuid refert, Vuidlephus potius errabat vocando creaturas Deum, quia sunt in Deo secundum esse ideale, quod magis pertinet ad ineptum, & erroneum modum loquendi, quam ad rem ipsam: Et ideo necesse non est in hoc inueniri. Maxime, quia in Concil. Constant. sess. 18 vbi errores Vuidlephi referuntur, nihil de hoc dicitur, & in sess. 15. cum proponuntur errores Ioannis Hull. inter alios ponuntur hæc propositiones. *Qualibet creatura est Deus, vbiq; omne ens est, cum omne ens sit Deus*. Et postea illarum mentio non fit, cum referuntur articuli damnati. Quia fortè non constitit, illas asseruisse, vel quia solum errabat appellando absolute, & simpliciter ideas Diuinas nominibus creaturarum, cum constet creaturas non esse in Deo formaliter, & ideo nec creaturas simpliciter posse vocari Deum, nec Deum creaturas, licet cum addito, *quod creatura secundum esse quod habet in Deo, sit Deus*, vt August. & sancti loquuntur, & in seq. puncto explicabitur.

6.  
Variæ opiniones.  
1. Opinio.

Secunda.

Circa tertium punctum, quid sit idea, variæ sunt opiniones Scholasticorum. Nam quidam dicunt esse ipsas creaturas, quæ in tempore fiunt, prout procedunt ex æternitate in mente Dei, non formaliter, sed obiectiue. Alij dixerunt esse diuinam essentiam cognitam, vt participabilem à creatura. Alij, esse ipsummet Verbum diuinum, seu forma-

lem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis, vt possibilibus. Et hanc vltimam sententiam, veram existimo, quam in citato loco latè probaui, & auctoritate etiam confirmari. Eamque aperte docent August. Anselm. & D. Thom. locis proximè citatis. Et ratio breuiter est, quia Idea nihil aliud est, quam exemplar artificis, cui opus suum facit conforme. Deus autem non intuetur extra se aliquid, vt ad illius imitationem operetur, sed in se habet totam rationem efficiendi, sine exemplarem, sine productiuam. Item per ideas omnes intelligunt aliquam veram rem, distinctam ab ea, quæ fit, res autem, vt possibilis obiecta menti Dei, extra Deum non est aliquid reale actuale, neque aliquid distinctum verè à creatura, quæ fit. Denique creatura, vt sic obiecta, non potest dici æterna, immutabilis, & alia, quæ diuinis Ideis attribuantur. Non est ergo idea tantum obiectiue in Deo, sed verè, ac realiter. Rursus per ideam omnes intelligunt formam, quæ repræsentet aliquo modo, & fit per modum imaginis, hoc autem non conuenit propriè essentia diuinæ, nisi ratione formalis conceptus, quem habet de creaturis, ille ergo conceptus, vt repræsentat creaturas factibiles est idea. An verò, necesse sit, ideam esse cognitam propriè, & vt quod, parum in præsentem refert, nam etiam hoc habet illa formalis cognitio, seu scientia Dei, quatenus seipsam scit perfectissimo modo vt supra dictum est, & latius in dicto loco Metaphysicæ, vbi hæc omnia latissimè sunt explicata.

C

Aique hinc constat, ideas propriè pertinerere ad scientiam practicam, quam Deus habet de creaturis. Quia nihil magis ad scientiam pertinet, quam conceptus ille formalis, qui de re seci formatur, nam per illum formaliter repræsentatur, & cognoscitur. Sed in hoc conceptu sunt ideas, vel, omnis hic conceptus, vt est de tali, vel tali creatura, est idea, ergo idea est in diuina scientia, vel potius, est ipsa scientia. Rursus illa scientia est de creatura, quatenus à Deo fieri potest, & est velut ars, per quam fit, est ergo scientia practica, ergo ideas in scientia practica Dei sunt, vt habet rationem artis, seu scientiæ practicæ factiue.

D

Solum est obseruandum circa has voces, *Idea*, *Ratio* & *Exemplar*, esse in vso illarum aliquam variationem, quam distinguit D. Thomas dicta quæstio. 15. artic. 3. Et significat, ideam esse quasi commune nomen significans eandem rem, quæ & exemplar, & ratio esse potest: exemplar in quantum est ratio factiua alicuius, ratio verò in quantum est principium formale, quo talis res cognoscitur. Addit verò, nomen exemplaris significare habitudinem ad res faciendas, sicut nomen prouidentie, vel prædestinationis, & ideo exemplaria propriè non esse in Deo nisi respectu earum rerum, quas aliquando est effecturus. Rationes verò rerum, tam de rebus aliquando futuris, quam de possibilibus numquam futuris esse posse. Ac subinde ideam, vt tantum ratio est, esse de vtriusque, & ita esse posse tam in scientia speculatiua, quam in practica, vt vero est exemplar, esse de rebus aliquando futuris. Quod totum pertinet ad vsum vocum tantum, in quo fides adhibenda est peritis in arte. Potest tamè vltus esse diuersus, vel esse mutatus, nam solent etiam vocari exemplaria, quæ de se talia sunt, vt ad eorum imitationem possit aliquid fieri, licet faciendū non sit, sicut supra diximus, scientiam illam esse practicam, in actu primo, quod for-

E

Tertio  
quod ve  
nor est.  
August.  
Anselm.  
D. Thom.

7.  
Corollarium.

8.  
Animadu  
uersio.  
D. Thom.

D. Thom.

rasse vocat D. Thomas *esse practicum virtute*, in eodem art. 3. ad 2.

9.

Circa punctum quartum, scilicet, quarum rerum sint ideæ, multa disputantur à Theologis, quæ omnia pertinent ad vsum vocum & ideo brevissimè perstringenda sunt. Nam loquendo practice de ideis, seu exemplaribus Divinis, prout nunc loquimur, certum in primis est, habere Deum ideam rerum omnium, quas per se, ac proprie facit, vel facere potest. Probat, quia omnia operatur per artem suam, ergo maximè illa, quæ per se, ac proprie operatur, ergo illorum maximè habet ideam.

In Deo esse ideam rerum omnium.

10.

August. D. Thom. Bonavent. Richard. Aegidius.

Ex hoc sequitur primò, habere Deum ideam rerum singularium, scilicet, Petri, Pauli & ceterorum. Ita docet D. Augustinus epist. 115. in fine, & idem sentit D. Thomas dicta quæstio. 15. artic. 2. ad 4. Bonavent. Richard. Aegidius, & alij in prima d. 35. & 36. Ratio verò clara est, quia effectio versatur circa singularia, ergo oportet, ut singularium dentur ideæ. Potest declarari exemplo humani artificis, quia non depingit talem imaginem, talis figura, magnitudinis, coloris, &c. nisi illius habeat propriam, & peculiarem ideam, diversam ab idea alterius imaginis. Dices, hoc ad summum habere verum, quando imagines faciendæ, sunt dissimiles, at si sint omnino similes, licet differant numero per idem exemplar fieri possent. Respondeo, in humano artifice habere hoc locum, qui operatur per se ad formam similem, non verò ad individuationem, secus verò esse in Deo, qui per se attingit individua, & hoc est, quod D. Thom. ait in dicto artic. in solutione ad 4. *Proinde deum divinam se extendere ad singularia, & ideo dari illorum ideam*. Quapropter sine causa Henricus Quodlib. 3. quæst. 1. & Quodlib. 7. quæst. 5. negat esse in Deo ideam singularium.

Henric.

11.

Dubium.

D. Thom.

Quæri verò potest, an sint in Deo ideæ rationum uniuersalium. Nam Henricus suprà, tam generum, quam specierum illas esse ponendas putat. At D. Thomas dicta solutione ad 4. fatetur de generibus non dari ideam, distinctas ab ideis specierum. Vnde de speciebus videtur eas admittere, imò & Augu. d. epist. 115. idem sentit, dum ait: *Mihi videtur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum, non meam, vel tuam ibi esse rationem. Quamvis ad orbem autem temporis, varias hominum rationes in illa sinceritate vivere*. Sed certè, quia ratione non ponuntur ideæ generum, eadem nec specierum ponenda esse videntur. Primò quidem, quia species non fiunt, nisi in indiuiduis, vnde non fiunt nisi per ideam indiuiduorum. Secundò, quia Deus non habet conceptus confusos obiectorum uniuersalium, sed distinctissimè omnia cognoscit, ut sunt. Vnde licet negari non possit, ita cognoscere Deum singularia, ut cognoscat etià virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quæ inter se habent: nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, vnum speciei, alium indiuidui. Tum quia prior esset confusus, & imperfectus, ut in nobis est. Tum etiam quia eadem ratione distinguendi essent conceptus generis, & speciei. Concipiendò ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudinem quam inter se habent, vel integram, & specificam, vel imperfectam, & genericam, & eodem modo sicut non producit genera, vel species nisi in indiuiduis, ita per eorum ideam illa producit.

12.

Dati in

Secundo sequitur ex dictis, dari ideam in Deo

A

omnium singularium substantiarum completarum, seu suppositorum. Hoc etiam constat, quia illa omnia per se sunt, & per se, ac distinctè cognoscuntur. Tamen de partibus substantiæ fore esse controversia, præsertim de materia prima. Nam D. Thomas suprà ad 3. negat dari propriam ideam eius, quod Caietanus, & alij sequuntur. Imò nec proprium conceptum eius videntur ponere in Deo, sed cognoscere putant conceptu totius, cuius est pars, & similiter putant fieri per ideam totius. Fundanturque, quia materia non habet esse, nec actualitatem nisi per formam, vnde nec cognosci, nec fieri potest nisi cum illa, & per illam, atque adeo per ideam, vel rationem totius.

B

Ego verò censo materiam habere suam propriam entitatem, & proprium actum entitatum, & proprium esse, & ideo ex summo in se distinctè, & proprio conceptu cognosci, licet cum habitudine transcendentali, & dependentia, quam habet à forma. Et ita etiam existimo fieri, & conservari propria quadam actione creatiua, & conservatiua, licet partiali respectu totius, secundum ordinem naturæ, de potentia verò absoluta posse solam produci. Quare placet mihi opinio Alberti in 1. d. 35. artic. 10. ponentis propriam ideam materiæ. De accidentibus autem ferè idem dici potest. Et de his, quæ per se sunt, & adduntur substantiis iam productis, ita omnino dicere oportet. At verò de his, quæ non per se sunt, sed conproduuntur, probabilis est sententia D. Thomæ, quod per ideam subiecti fiunt. Nam intelligimus v.g. habere Deum ideam Angeli, prout in te fit, cum intellectu & voluntate, & per illam eum producere, & sic de aliis rebus, de quibus solum potest esse dissensio in modo loquendi.

C

D

Circa quintum punctum, scilicet, quot sint ideæ, res videtur clara, licet auctores etiam dissentiant in modo loquendi. Certum ergo est, in te non esse plures ideam actu distinctas, quia in Deo non habet locum talis distinctio, in absolutis, ut suprà probatum est. Idea verò licet concipiatur à nobis cum respectu rationis ad obiectum creatum, in se concipitur, ut forma absoluta, sicut reuera est, non sunt ergo in Deo plures ideæ in te distinctæ actu aliquo modo. Sed sicut Deus vnico conceptu omnia intelligit, ita vniam habet realem ideam, suæ infinitæ arti adequatam. Nihilominus verò certum est, posse à nobis ratione distinguere ideam per ordinem ad diuersa obiecta, sicut reuera illas distinguimus, & hoc modo dicuntur esse in Deo plures ideæ. Quæ, ut sunt rationes rerum possibilium, infinitæ sunt, vel distinguere possunt in infinitum, ut verò sunt exemplaria rerum faciendarum, tot sunt, quot sunt vel erunt res singulares, habentes in Deo proprias ideam. Atque hæc est doctrina communis Theologorum D. Thomæ dicta quæstio. 15. artic. 2. Alens. 1. part. quæst. 23. m. 4. Bonavent. Alberti, & Heruæ in 1. d. 35. & idem habet Scot. d. 36. quæst. 1. & ibi Durand. quæstio. 4. Richard. art. 2. q. 3. Capreol. quæst. 1. art. 1. & ceteri omnes.

E

Cum ergo hæc certa sint, solum de nomine est quæstio, an dicendæ sint simpliciter plures ideæ, vel vna. In quo iam vltus obtrahit, ut plures simpliciter dicantur, nam ita loquitur August. dicta quæst. 46. in libr. 83. quæstio. & sumitur ex Dionys. cap. 1. & 5. de Diuin. nomin. & docent D. Thomas, & ferè alij Theologi, vno, vel alio excepto, ad

Deo idem rerum omnium singularium substantiarum.

13.

Materiam suam habere ideam.

14.

Non esse plures ideam in Deo actu in te distinctas.

D. Thom. Alens. Bonavent. Albertus. Heruæ. Durand. Richard. Capreol.

15.

In quo sit difficultas. August. Dionys.

modum autem loquendi fufficit communis vſus. Nam ex eodem etiam habetur, per illam numerationem, vel pluralitatem non ſignificari pluralitatem rerum, ſed rationum obiectiuarum, quæ correfpondet noſtris conceptibus inadæquatis, quos de illa idea diuina formamus.

Sed hinc rurfus inquiritur, quæ fuerit ratio huius vſus. Quidam exiſtimant per nomen ideæ ſignificari de formali relationem rationis diuini exemplaris ad res repræſentatas, & quia relationes, vt relationes ſunt, multiplicantur ex terminis vt infra lib. 6. de Trinit. latius dicemus, ideo ideas vocari ſimpliciter plures. Sed non videtur nomen ideæ ſignificare de formali relationem ſecundum eſſe, ſed tantum ſecundum dici, vt aiunt, ſicut nomen ſcientiæ, vel ſimilia. Item aliàs, Idea eſſet ens rationis, vel nomen ſecundæ intentionis, & ita non eſſet in Deo idea ab æterno, quod falſum eſt, nam tam æterna eſt idea, ſicut præſcientia, vel prædeſtinatio, vel decretum liberum Dei, quæ omnia inuoluunt relationem rationis, ſed non in formali ſignificato, ſeu in obiecto ſignificationis, ſed in modo ſignificandi, idem ergo eſt de idea.

Videtur ergo mihi, ideam, & exemplar eſſe menſuram rei, cuius eſt idea, idcoque ſignificari, & concipi, vt adæquatum terminum relationis menſurati, ſeu menſurabilis ad menſuram ſuam. Vnde quia creaturæ ſunt plures ſimpliciter, & vnaquæque ſuo peculiari modo commenſaturatur exemplari diuino, ideo etiam ideas illarum plures ſimpliciter nominari. Et ideo etiam poteſt hæc pluralitas intelligi æterna in intellectu diuino, vt D. Thomas docet, quatenus Deus intelligit ſuum conceptum, quem de creaturis habet, poſſe eſſe adæquatum terminum plurium creaturarum, quæ reſpiciunt ipſum, vt menſuraturæ per ipſum. Quapropter, licet Deus non conſingat relationem, aut diſtinctionem rationis, cognoscit nihilominus plures creaturas, vt menſurabiles per ſuam ſcientiam practicam, & ibi cognoscit eſſe fundamentum ſufficiens ad illam denominationem. Præſertim, quia etiam cognoscit diſtinctionem rationis, quam mens humana poteſt in ſua idea concipere.

Denique hinc etiam poteſt reddi ratio, cur ideæ ſimpliciter dicantur plures, non verò ſcientia, vel ars diuina. Quia ſcientia, & ars, non ita ſignificantur per modum menſuræ, ſicut idea, & exemplar. Eſt etiam optima ratio, quia ſcientia, & ars ſignificantur, vt habitus, qui non multiplicantur ex materialibus obiectis, & rebus ſcitis, ſed ex ratione formali ſciendi, quæ in Deo eſt vna, & vniuerſaliſſima. Exemplar verò, ſeu idea ſignificatur per modum actualis conceptus adæquari rei cognitæ, & per modum imaginis repræſentantis vnāquamque rem, ſicut eſt, & idco iuxta rerum varietatem multiplicatur. Et hæc ſufficiunt pro loquendi modo.

Circa ſextum punctum multa dici poſſent, niſi tractata eſſent in d. diſput. 25. Metaphyſ. ſect. 2. Vbi diximus, cauſam exemplarem ad efficiētem reduci. Nam exemplar eſt veluti forma, per quam artifex operatur. Vnde licet reſpectu artiſcis idea ſit, veluti quedam forma, quæ eſt illi ratio cognoscendæ, tamen in ordine ad effectum, eſt quali principium agendi, & aſſimilandi ſibi aliquo modo effectum, & ideo ſub ea ratione ad cauſam efficiētem pertinet. Quam doctrinam in

illa ſect. 2. latius declarauimus, & ad diuina etiam exemplaria applicuimus. An verò hæc eſt effectio diuinarum idearum, ſit ſolum per modum directionis cuiuſdam, eo modo, quo ſcientia practica, vel ars, ſolet dirigere potentiam motiuam ſeu executiuam, vel etiam ſit per influxum ad extra phyſicum, ac per ſe, tractauimus in diſp. 30. Metaphyſ. ſect. ult. & infra. cap. 9. tractando de omnipotentia aliquid attingam.

## CAPVT VI.

## De Diuina Voluntate.

Omnia ſerè, quæ de hoc attributo dici poſſunt, in Metaphyſica diſput. 30. ſect. 6. & in aliis opusculis noſtris tractata ſunt, & ideo breuiſſimè illud expediemus, attingendo totius doctrinæ capita, veramque reſolutionem, & deſignando loca, in quibus ſiſe tractata ſunt. Primo ergo ſupponimus, eſſe in Deo veram, & perfectiſſimam voluntatem, ſeu potius verum, & perfectiſſimum velle. Hoc de fide certum eſt, tota enim Scriptura clamat, Deum facere quæ vult, & in voluntate eius omnia eſſe poſita, & alia ſimilia. Rationes etiam ſatis notæ ſunt, quas in citato loco adduxi, & nunc hæc ſufficiat, quia voluntas eſt perfectio ſimpliciter, vnde non poteſt de eſſe Deo. Item quia voluntas eſt perfectio ſequens intellectum. Qua ratione vtitur Diuus Thomas 1. part. q. 19. art. 1. Et radicem eius declarat ex alio principio, quod appetitus vitæ ſequitur formam apprehenſam, ſicut appetitus innatus ſequitur formam naturalem. Quod principium generale eſt ad omnia viuētia cognitionis capacia, & conſtat inductione, & optima proportionē à D. Thoma inſinuata, ſed eam latius expendere, ad ſcientiam de Anima pertinet.

Dixi autem *potius velle, quam voluntatem eſſe in Deo*, quia, vt eodem loco tractauimus, in Deo non eſt propria, & formalis potentia ſecundum rem, ſed puriſſimus actus volendi, quem nos variis modis concipimus, ſicut de ſcientia, & intellectu etiam diximus, & infra tractando de proceſſionibus Diuini lib. 1. & 7. de Trinitate magis explicabimus. Vnde quando probari ſolet, eſſe in Deo voluntatem, quia in omni natura cognoscēte eſt appetitus elicitus, & non tantum innatus, qui dicitur pondus naturæ, non eſt intelligendum de appetitu propriè eliciente ſuum actum, nam elcēte dicit effectiōnem ad intra, ſeu immanentem, & conſequenter imperfectionem, tam in potentia, quam in actu, ſed intelligendum eſt de appetitu vitali, ſiue ſit verè elicitus, ſiue purus actus per eſſentiam, quem nos per modum elicitum intelligimus, & ideo etiam ſic nominamus.

Secundò eſt certum, primarium obiectum huius voluntatis diuinæ eſſe ipſammet eſſentiam diuinam, cui obiecto neceſſariò, ac naturaliter illa voluntas coniungitur per amorem. Hoc tam eſt euidens, vt D. Thomas dicta quæſtione 19. de hac veritate quæſtionem non mouerit. Nam ſi in Deo eſt ſpiritalis appetitus, ac vitalis, neceſſe eſt, vt primò, ac per ſe feratur in ipſam Dei bonitatem. Duobus autem modis intelligi poteſt ferri primò in ſuam bonitatem, vel quia primarius actus voluntatis eſt dilectio ſui, vel quia in omni actu diligendi, quem habet, magis ſe, quam aliud diligit. Et vterque ſenſus verus eſt, ſed de hoc

In Deo eſſe veram, & perfectiſſimam voluntatē.

D. Thom.

1. In Deo potius eſt velle, quàm voluntas.

3. Obiectum diuinæ voluntatis eſſe ipſammet eſſentiam diuinam. D. Thom.

secundo postea dicemus nunc in primo loquimur. A  
Et sic probatur, quia primum bonum diuine voluntati obiectum est propria bonitas, quae etiam est summa, & maxime amabilis propter seipsam, est etiam maxime propria, ergo est primum obiectum voluntatis diuinae.

Vnde scilicet pars et altera pars de necessitate illius amoris, prout terminatur ad Deum, quam D. Thom. d. q. 19. art. 3. *absolutam necessitatem* vocat. Addit vero, ita Deum ex necessitate vel e suam bonitatem, sicut voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, ex qua similitudine videtur tantum inferri necessitas, quoad specificationem: vnde Caietan. fateri videtur, ex vi illius rationis non aliud probari, quod etiam sentit Ferrar. 1. contra Gent. capit. 81. sed cum verum sit, etiam quoad exercitium Deum necessario amare seipsum, non est, cur negemus D. Thomam de illa fuisse loquentem. Maxime cum illam vocet *necessitatem absolutam*, qualis profecto non est sola necessitas quoad specificationem. Item infra art. 10. ex dictis in art. 3. inferri in Deo, non esse libertatem supra amorem sui, quia ex necessitate se amat, quae non esset bona illatio, nisi necessitas illa esset quoad exercitium, quia sola necessitas quoad specificationem, non excludit libertatem. Denique ratio D. Thomae etiam hoc probat, si commode inducatur.

4. D. Thom. Deus ex necessitate seipsum amat.  
Caietan. Ferrar.  
5. Explicatur quoddam principium.  
Nam illud principium *omnis potentia habet necessariam habitudinem ad proprium, & principale obiectum suum*, intelligendum est indefinite, seu abstracte, & cum proportionem. Nam potentia, quae non coniungitur obiecto per se ipsam, sed per actum, habet ad illud necessariam habitudinem inclinationis, actum vero tunc solum necessario habet, quando habet praesens obiectum ita proprium, ut nihil in illo appareat, quod possit potentiam retardare. Diuina autem voluntas per se ipsam respicit immediate obiectum suum, quod est respicit illud per modum actus potius, quam per modum potentiae: & habet obiectum suum semper praesentissimum, & in illo apparet summa ratio boni sine ulla ratione malae, quae voluntatem illam retardare possit, ergo. Vnde cum D. Thomas comparat illam necessitatem cum necessitate nostrae voluntatis ad volendum beatitudinem non est necessarium intelligi de beatitudine in communi, vel pro ut in hac vita cognoscitur, sed abstracte. Nam voluntas nostra ex se habet talem, ac tam necessariam habitudinem ad beatitudinem, ut si in seipsa videatur beatitudo obiectum, necessario quando exercitum illam velit. Denique eo ipso, quod voluntas Dei non est aliud, quam ipsum velle, optime concluditur illud velle esse omnino necessarium, & immutabile, atque adeo esse, necessarium quoad exercitum. Et inde ulterius concluditur, eadem necessitate terminari ad obiectum primum suum. Quia non potest actus esse sine actu obiecto, nec potest habere aliquod obiectum minus intimum, vel prius, quam primum, quod est propria bonitas.

6. Hic vero occurrit nonnulla quaestio cum Scotto, de necessitate illius amoris, sed illum tractamus eo modo ut infra libr. 7. de Trinitate. Vbi etiam dicemus, amorem illum non solum necessarium, sed etiam naturalem dicendum esse, quia est maxime connaturalis Deo, & quasi ex imperio naturae eius. Num in eato loco Mathematici ostendi, esse in Deo non solum vitalem

aperitum, sed etiam innatum, quem pondus naturae vocant. Ex illo ergo naturali potest intelligi se ipsum amare cum praedicta necessitate, & ideo amor ille recte dicitur naturalis Deo.

Vnde etiam obiter intelligi potest, voluntatem diuinam vnicui tantum actum secundum rem, & ad summum duos ratione distinctos, posse habere circa ipsummet Deum, ut propter se ipsum dilectum, & quam summum bonum suum. Quod enim ille actus in re vnus tantum sit, satis clarum est, ex Diuina simplicitate, sicut in vniuersum dicemus de omnibus actibus illius voluntatis. Quod vero secundum rationem tantum possit esse duplex sumitur ex D. Thom. 1. part. q. 20. art. 1. Nam in primis actus ille est perfectissimus amor, quia per illum vult Deus sibi perfectissimum bonum. Amare autem est velle bonum alicui, teste Aristotele 2. Rhetoric. capit. 4. & amor de se abstractus a respectu ad futurum, vel praesens, sed absolute fertur in bonum. Hanc ergo rationem habet illud velle diuinum circa se ipsum, quia dicitur perfectionem sine ulla imperfectione. Ex hoc autem amore sequi solet gaudium, quando bonum amatum possidetur, & ideo etiam habet ille amor diuinus rationem summi gaudij de propriis, & inamissibilibus bonis. Praeter has autem duas rationes nullae aliae in eo possunt considerari, quia non potest esse desiderium, vel spes, cum non possit aliqua ex parte carere bonitate sua intrinseca, quam solum necessario amat per hunc amorem. desiderium autem, & spes solum est de bono non habito. Nec actus ille potest esse intentio, vel aliquis ex actibus, qui ad illam consequuntur, ut intellectio, & similes, quia non est tale bonum illud, ut per media comparandum sit, sed necessario, ac naturaliter inest. Actus autem, qui versantur circa malum, eo ipso, non versantur circa Deum, ut obiectum proximum, & ideo nulla ratio talium actuum in illo velle diuino, prout est de Deo ipso, considerari potest, habet ergo illam duplicem rationem tantum.

Terrio dicendum est, voluntatem diuinam non solum circa Deum, sed etiam circa alia versari posse, scilicet ut obiectam secundarium. Concluditur est certa de fide, nam Scriptura frequentissime loquitur de hac Dei voluntate circa creaturas, Sap. 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses.* Matth. 26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* A posteriori etiam patet, quia operatur Deus per suam voluntatem, *omnia enim in quaecumque vult fecit*, ut dicitur Psal. 113. *Ego vult ea, quae facit.* Item videtur illa esse bona, & amabilia, ergo potest illa velle. Quae rationes euidenter concludunt diuinam voluntatem versari circa res creatas, quatenus in seipsis habent proprium esse, propriamque entitatem actalem. Itaque non vult illis secundum illud esse solum increatum, & emmens, quod in ipso Deo habent, nam illud non esset velle creaturas, sed seipsum tantum. Vult ergo, ut fiant, & sint, & hoc est velle illas in proprio esse illarum, illud enim vult, quod facit, facit autem creaturas in proprio esse illarum.

Et in hoc sensu ait D. Thomas 1. part. q. 20. art. 2. *Deum amare omnia existentia, quia omnia existentia in quantum sunt bona sunt. & voluntas Dei, est causa bonitatis in rebus.* Amat ergo Deus in his rebus ipsam bonitatem creatam. Sic ait Paulus ad Thimotheum 4. *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Quae sanctificatio creatum quid est, & Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mun-*

dum,

7. Diuinam voluntatem vnum, vel duos actus habere circa Deum.

D. Thom.

Aristot.

8. Voluntatem diuinam non solum circa Deum, sed etiam circa alia versari.  
Sap. 11.  
Matth. 26.

9. D. Thom.

1. Thes. 4.



1021. 3.

dum, ut filium suum unigenitum daret. Additum autem D. Thom. d. q. 19. art. 2. *Deum velle alia à se quatenus vult se communicare aliis secundum quod possibile est.* In quo verbo hærent expositores, sed sensus est clarus. Non enim significat D. Thom. velle Deum se communicare omni modo possibili, sed velle se communicare secundum aliquem modum possibilem. Nam communicare totum suum esse alteri extra se non vult, nec velle potest, quia non est modus communicationis possibilis.

10.  
Varie quæ-  
stiones oc-  
currunt.

Hic verò statim occurrunt quæstiones graues. Prima, an voluntas Dei non solum versetur circa creaturas existentes, vel futuras in aliqua differentia temporis, sed etiam circa possibles. Vbi non est dubium, de creaturis secundum esse illud eminentiale, vel ideale, quod habent in Deo, quia ut sic, creaturæ non sunt, sed creatrix essentia. Et ideo necessariò diliguntur diligendo ipsam Dei essentiam: sed dubiū est de creaturis secundum illud esse proprium possibile, quod obiectiuè habent in diuina scientia simplicis intelligentiæ, præinducendo ab omni ordine ad actualem existentiam aliquando futuram. Ita, ut sicut intelligimus in Deo scientiam quamdam simplicis intelligentiæ distinctam ratione à scientia visionis, ita etiam intelligamus amorem quemdam simplicem rerum possibilem, quæ habet Deus, siue illas ordinet ad existendum, siue non. Hoc verò dubiū tractauimus in d. sect. 16. à nu. 37. & infra li. 11. de Trinitate tractando de processione Spiritus sancti. necessariò aliquid erit de hoc puncto dicendum. Quamobrem duo hic breuiter dico, vnum est, si Deus habet talem actum, illum esse debere absolutè necessariū. Quia non potest intelligi actus liber in voluntate diuina, nisi quatenus per illud aliquid facit, vel vult in obiecto, quod absque tali voluntate Dei non esset, sed circa creaturas possibles, ut sic, nihil tale intelligi potest nam priusquam intelligantur vllō modo volūtā à Deo, sunt possibles, & ex vi affectus, qui circa illas ut sic, tantum versatur, nihil illis confertur, nec ordinatur ad aliquid, ad quod ex se non habeant necessariam habitudinem, ergo nullus actus liber volūtatis Dei potest circa illas, ut sic versari. Si ergo Deus talem actum habet, ille necessarius erit. Vnde addo secundo, Deum nullum actum voluntatis habere circa creaturas, nisi coniunctæ sint cum amore sui, suæque omnipotentia, quia Deus extra se nihil amat ex necessitate quocumque amore. Et in hoc potest intelligi aliqua differentia inter scientiam, & amorem, ut in dicto li. 11. de Trinitate amplius explicabo.

11.  
Secundum  
dubium.  
D. Thom.

Secundum dubium est, an Deus liberè, vel necessariò velit creaturas, quod tractat D. Thom. dicta quæstio. 19 artic. 3. & in summa respondet, non velle illas necessariò necessitate absoluta, sed liberè. Velle autem illas necessariò ex suppositione, non solum eo modo, quo omne quod est, quando est, necessè est esse, sed etiam necessitate immutabilitatis, quia quod semel vult, semper necessariò vult, & quod ab æterno non voluit, semper, ac necessariò non vult in sensu composito, ut aiunt. Quæ resolutio certam in fide doctrinam continet. Nam libertatem Dei docet Scriptura, cum tribuit Deo electionem. Ad Rom. 9. *Et propositum iuxta beneplacitum suum, & gratiam*, ad Rom. 8. & passim in Epistolis Pauli: & Psalmis. Item sententia illa Pauli ad Eph. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, apertè probat libertatem Dei, ut in Relect. circa illum locum latè ostendimus.

Libertatē  
in Deo do-  
cet Scrip-  
tura.  
Rom. 9.  
Rom. 8.  
Eph. 1.

Item orationum necessitas libertatem Dei clarè supponit, vnde merito dixit Sapiens, *Prodest illi, qui iustus cor suum tradidit ad vigilandum, dicens: Ad hominum, qui fecit illum, & in conspectu Domini deprecabitur.* Et subiungit. *Si enim Dominus magnè voluerit spiritum intelligentie repleat illum*, & ubi conditionalis illa libertatem Dei aperte ostendit. Est autem ille loquendi modus frequentissimus in Scriptura. Ratio autem huius veritatis est, quia bonum creatum non est Deo necessarium, ut facius in Metaphysica demonstratum est. Immutabilitas verò Dei supra lib. 1. est probata.

Hinc vero nascuntur grauissimæ difficultates. Quomodo hæc duo coniungi possint? Quomodo addat actus, seu determinatio libera actui necessario diuinæ voluntatis? Quomodo intelligi possit, quasi nouus actus immanens sine additione realit? Vel si nihil addit talis actus, cur denique non possit esse, vel non esse absque mutabilitate? Sed hæc omnia latè à nobis tractata sunt in d. disput. 30. Metaphys. sect. 9. quibus nihil hic addendum occurrit. Item tractari hic posset, an diuina voluntas sit libera in actibus circa creaturas, non solum quo ad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Item an possit in illa voluntate esse necessitas, non tantum immutabilitatis, sed etiam alterius suppositionis. Sed prior ex his quæstionibus in dicta relectione prima, disput. 2. sect. 1. posterior verò in sect. 2. latè tractata sunt, & ideo circa diuinam libertatem mihi hoc loco nihil dicendum superest.

## CAPVT VII.

### De Actibus diuinæ voluntatis, circa obiecta creata.

Quamuis supponamus in re tantum esse vnicum, & simplicissimum actum diuinæ voluntatis, ut supra generaliter probatum est; nihilominus intelligendum est, in illo actu vnire contineri rationem formalem plurium actuum nostræ voluntatis, quos propterea nos secundum rationem in diuina distinguimus, ut modum volendi Dei concipere, & explicare possimus, & ideo hi actus breuiter à nobis recensendi sunt, simulque exponemus cetera, quæ de diuina voluntate desiderari possunt: igitur in nostra voluntate triplicem ordinem actuum intelligimus. Vnus est secundum eum ordinem, quo animi passionibus numerantur, quatenus in voluntate spiritualiter esse possunt, seculis perturbatione passionum. Alius secundum ordinem actuum, qui in humana actione, consideratione, & deliberatione interueniunt, ut intentio, electio, &c. Tertius ordo actuum potest numerari, per varias virtutes voluntatis, ut iustitia, misericordia, liberalitatis, caritatis. Omnes ergo huius ordinis actus possunt diuinæ voluntati attribui seculis imperfectiōibus, & ideo breuiter explicandi sunt.

In priori ergo ordine vndecim actus numerauit D. Thomas 1. 2. q. 23. & 25. qui sunt, amor, desiderium, delectatio, quibus opponuntur odium, fuga, & tristitia, & hi dicuntur passionibus concupiscibiles; alij dicuntur irascibiles, ut spes, desperatio, audacia, timor, & ira. Ex prioribus ergo sex actibus, qui ad concupiscibilem pertinent, omnes (excepta tristitia) possunt diuinæ voluntati tribui, cum proprietate, & sine metaphora. De amore res certa est, & latè tractat Diuus Thom. 1. parte quæstione 20. per totam, & constat ex

In volūta-  
te nostra  
triplex or-  
do actuum  
inuenitur.

2.  
Actus pri-  
mi ordi-  
nis.  
D. Thom.

Omnes in  
Deo ex-  
cepta tri-  
stitia.  
D. Thom.

Sup. 11.  
Ioh. 3.

scriptura: *Diligis omnia, quæ sunt.* Sap. 11. & *Sec Deus dilexit mundum.* &c. Et patet, nam de ratione amoris solum est velle bonum alicui, ut supra dictum est, Deus autem vult bonum creaturis, ut per se constat: & in hoc affectu nulla per se imperfectio miscetur, nam si in nobis habet multas, ut re vera habet, est ex nobis, non ex ratione ipsius amoris.

3.  
Quæ sit  
ratio cur  
Deus crea-  
turas ama-  
met.

Resolutio.

Solet autem amor in amorem concupiscentiæ, & beneuolentiæ, seu amicitia distingui. Vnde queri potest, an uterque habeat locum in Deo. Cum quo dubio aliud coniunctum est, scilicet, an tota ratio amandi creaturas sit ipsa bonitas increata Dei, vel etiam bonitas in ipsis creaturis inuenta. Sed hæc sufficienter à nobis tractata sunt in dicta Relect. 1. disput. sect. 2. nu. 15. & sequentibus. Vera enim resolutio est, omnia quidē velle Deum propter suam bonitatem, tamquam propter vltimum finem, & primam rationem volendi omnia. Per hoc tamen non excludi, quin ad volendum, in rebus ipsis attendat earum bonitatem maiorem, vel minorem, nam ex illa oritur etiam maior, vel minor decentia operandi, seu volendi etiam propter bonitatem suam. Idque quod Deus omnia propter se operetur, nihil obstat, quod minus rationales creaturas vero amore beneuolentiæ, & amicitia prosequatur. Quia illæ sunt capaces talis amoris, & diuinam bonitatem decet, ita illas amare. Item quia non propter suam utilitatem, vel commoditatem illas amat, sed propter bonum ipsarum. Quod autem hoc bonum illarum ad Dei gloriam, ut ad finem vltimum ab ipso etiam Deo ordinetur, non est contra rationem amicitia, quia hæc non excludit debitum ordinē ad Deum, seu ad vltimum finem. Ceteras verò creaturas inferiores amat Deus amore concupiscentiæ, quia omnes illas vult propter commodum, & utilitatem rationalium creaturarum: nec irrationalia maioris amoris capacia sunt. Ut constat ex Arist. 8. Ethicor. cap. 2. S. Thom. 1. part. q. 20. art. 2. ad 3. 1. contra Gentes c. 19.

Arist.  
D. Thom.

4.  
Gaudium  
proprium  
esse in Deo  
de bonis  
creatura-  
rum.

Hinc constat, intelligi posse, ac debere in voluntate diuina verum, ac proprium gaudium de bonis creaturarum, & præsertim rationalium, & maxime de illo bono, quod ad salutem earum spectat. Nam gaudium comitatur amorem, quando bonum est præsens, seu possiderat, & in ratione sua nullam imperfectionem includit. Vnde etiam Scriptura hunc affectum Deo tribuit, quæ cum proprietate potest intelligi. Et eadem ratione, quando contingit personam à Deo dilectam, non habere bonum illud, quod Deus illi vult, etiam potest Deus habere desiderium talis boni. Nam (ut supra dixi) circa se non potest habere talem actum, quia non potest ipse non habere omnia sua bona, tamen respectu alterius potest habere illum, quia alter potest carere eis bonis, quæ illi Deus vult, & talis videtur esse voluntas, quæ *Deus vult omnes homines saluos fieri.* 1. Timoth. 2. ut exponit Chrysost. hom. 1. ad Ephes. Et latius notauimus, dicta Relect. 1. disput. 1. sect. 2. nu. 8. & sequentibus. Neque in hoc actu includitur aliqua imperfectio, ut mox explicabimus in actu sequenti.

1. Tim. 2.  
Chrysost.

5.  
Dubium,  
1. Opinio.  
D. Thom.  
Ferrar.  
Capreol.

De actu olij est nonnulla disceptatio inter Theologos. Nam D. Thom. 1. contra gentes, cap. 96. simpliciter negat, Deum aliquid odio habere, quem sequuntur Ferrar. ibi, & Capreol. in d. 45. questio. 1. Alij verò oppositum docent, quorum sententia mihi magis probatur. Existimo tamen

A D. Thomam solum loquutum fuisse de odio persona, aut rerum existentium, ut tales sunt, iuxta illud, quod ibidem adducit ex Sap. 1. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Itaque illa, quæ Deus facit, non odit, peccatum autem non facit, neque facere, aut velle potest, & ideo potest illud ad odium, & re vera odit. Quod enim peccatum non sit substantia, sed accidens, vel per modum accidentis, seu actus, parum refert ad rationem odij. Quia etiam accidentia odio habentur, nos enim odimus ægritudinem, & ipsum peccatum. Denique illud odio habetur, quod secundum se ita displicet, ut illius destructio appetatur, sed voluntati diuinæ maxime displicet peccatum ratione suæ malitiæ, ob quam illud destrui cupit, ergo est in Deo verum, ac proprium odium peccati. Et consequenter est etiam odium peccatoris, non ut homo est, sed ut peccator est, ut latè aperit docuit D. Thom. 1. part. q. 20. art. 2. ad 4. Vbi etiam sentit cum proprietate esse intelligendas Scripturas, quæ dicunt, *Deum odio habere impium, & impietatem eius, & odisse omnes, qui operantur iniquitates.* Nam formaliter intellectæ de odio peccati, & peccatoris, ut peccator est, propriissime intelligenda sunt, quia licet natura, & forma hominis non displiceat Deo, secundum id, quod ab ipso habet, tamen displicet peccator ratione peccati, quod à se habet. Et sicut gratia facit placere Deo personam peculiari quodam modo, ita etiam peccatum facit, ut persona ipsa, cui inest, Deo displiceat, hac ergo ratione illam odio habet, & illi malum infert, ergo odio illam habet, sicut ut peccator est. An verò hoc satis sit ad rationem odij inimicitia respectu personæ simpliciter sumptæ, questio est de nomine. Tamen in hominibus certe non ita loquimur, nam iudex, qui punit malefactorem, non dicitur propriè illum odisse simpliciter, præsertim odio inimicitia, ergo nec de Deo ita loquendum est. Sed hoc ad præsens non refert, satis enim est, ex dictis constare, inueniri posse in voluntate diuina odium circa obiectum proportionatum.

D Et hinc etiam constat esse posse in voluntate diuina fugam mali, odio proportionato, & per modum desiderij, ut malum destruat, & non fiat. Nam hæc etiam affectus imperfectionem non mouit. Secus verò est de tristitia, nam hæc est de malo præsentis, quod in Deo esse non potest. Dices, esse potest in amicis eius, & tristitia esse potest de malo amici. Respondeo, si sit malum peccati, non est in amico Dei sine voluntate Dei, & ideo non potest contristare Deum, quia tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt. Eo vel maxime, quod tale malum in Dei amico non est simpliciter malum, sed plus potest boni asferre, quam mali. Si verò sit malum culpæ, dissoluit amicitiam, & ideo iam non est malum amici, nec potest eo titulo contristare Deum. Si verò sit leue malum, non est, quod contristet Deum, qui facile potest illud mederi.

E Dices, ipsum peccatum est iniuria Dei, ac proinde malum Dei, licet extrinsecum, quod sufficiens est ad contristandum. Respondeo, hoc habere locum in homine, qui indiget his bonis extrinsecis, quibus hæc mala extrinseca repugnant, vel illa bona plus astinuat, & amat quam debeat, Deus autem non indiget his bonis extrinsecis, honore, scilicet, gloria, & obedientia hominis: neque illa vult propter suum commodum, sed solum,

2. Opinio.  
Veracitudo.  
Sup. 11.

De odio  
sunt pec-  
catum &  
peccator.

D. Thom.

6.  
In Deo ef-  
fugam  
mali.

7.  
Obiectio.

quia ita decet: & ideo, licet non fiant, vel licet contraria mala fiant, non dolet, neque tristatur. Maxime, quia licet sint aliquo modo contrarietatem eius, non sunt simpliciter ipsi inuoluntaria, ut in dicta Relectione declaravi, tristitia autem non est, nisi ubi est proprium inuoluntarium. Denique, ipsamet tristitia malum quoddam est, Deus autem incapax est omnis mali. Unde non solum Deus, verum etiam Beati tritari non possunt, nec de internis malis proptiis, quia ea pati non possunt, nec de extrinsecis iniuriis, vel infamiis, quia non sunt vera eorum mala, & pro nihilo ea æstimant, nec de diuinis offensis, nec de malis amicorum, quos sicut se diligunt, quia non sunt capaces alicuius mali, vel incommodi, multo ergo altiori modo Deus est incapax talium affectuum. Quoties ergo Scriptura loquitur de dolore, aut pœnitentia Dei, metaphorica est loquutio ad ostendendum quantum displiciant Deo aliqua mala. Aliud verò est displicere, aliud dolere, in proprietate locutionis, ut in 4. tomo de Pœnitentia latius diximus.

Et his facile est de actibus pertinentibus ad partem irascibilem iudicium ferre, non est enim necessarium per singulos discurrere. Nam quatuor ex illis claram inuoluunt imperfectionem in persona habente illos. Nam spes (iuxta multorum sententiam) dicit tendentiam in bonum absens, difficile ad consequendum, Deo autem nihil est difficile, si velit. Vel spes dicit tendentiam ad bonum consequendum virtute alterius, nam quod quis habet in manu sua, & voluntate, non sperat, ergo nec Deus sperat. Et eadem ratione non habet locum in Deo desperatio, nam contraria circa idem versantur, & quia nihil potest diuinam potentiam, & voluntatem impedire, si ipse vult, si autem non vult impedire, fieri malum aliquod, aut non comparari bonum, sed præsciens effectum futurum illud permittit, non est desperatio, sed simplex notitia efficaciter impediendi tale malum, vel procurandi tale bonum. Audacia verò, & timor supponunt clarè defectum potestatis, cum aliqua ignorantia, vel dubitatione euentus futuri, & ideo in Deum non cadunt. De ira solum potest esse aliqua dubitatio. Ego verò existimo in suo formali conceptu non includere imperfectionem, ideoque quando Scriptura tribuit iram Deo, propriè intelligi, sicut quando tribuit vindictam. Sed de illo affectu disserui in Disput. speciali de Diuina iustitia, sect. 5. in principio.

Tandem ex his, quæ de actibus his diximus, intelligi potest, quomodo diuina voluntas circa bona, & mala creata versetur. Nam bona per se loquendo amat, sub amore comprehendendo omnes affectus, quibus voluntas prosequitur bonum appetendo illud, vel complacendo in illo absque ulla imperfectione, quod satis constat ex omnibus dictis. Dico autem per se, quia quantum est ex se, & ex vi bonitatis suæ, ita diligit bonum à se creatum, ut nullum malum ei velit. Sic enim de illo scriptum est. Sap. 11. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.* At verò mala quædam sunt pœnæ, alia culpæ, sub prioribusque naturales defectus, & corruptiones comprehendimus. Illa ergo mala interdum vult Deus, non solum permittendo, sed etiam agendo, unde & *creare malum* dicitur Isa. 43. Imo & *facere omne malum, quod est in ciuitate.* Amos 3. Nihilominus tamen, quia non vult hoc malum propter ipsum, sed propter rationem aliquam

A | boni maiorem, vel magis vniuersalem, dicitur hæc mala non per se velle, sed quali per accidens, non quia illa reuera non velit directè, & in se, sed quia solum illa vult, ut necessariò consequantur ex aliis bonis vel quali coactus ex alia ratione boni. Sicut in Philosophia dicuntur agentia naturalia non per se, sed per accidens corrumpere aliquid, nullumque agens intendens ad malum operari.

Dices, multas res possibiles voluit Deus nunquam esse, quod est maximum eorum malum, & sine intuitu boni, sed solum, quia noluit creare illas, ergo eodem modo circa res, quas creauit, potest velle naturalibus bonis illas priuare, vel mala naturalia eis inferre, solum quia vult absque alia ratione boni. Respondetur, in primis in creaturis possibili- bus non esse propriè rationem mali, quia malum supponit aliquid, in quo sit. Est ergo pura negatio boni, quam Deus propriè non facit, illam enim ex se habet creatura, nisi Deus eam ex nihilo educat, quod pro sua libertate potest non facere, & non velle, vel etiam velle non facere. Hoc autem non est velle malum, nec odisse, sed solum non amare. Et tamen hoc ipsum non facit Deus sine aliqua ratione sapientiæ suæ, quæ habet aliquam rationem boni. Deinde dicitur, posse quidem Deum ex absoluto dominio, rebus à se creatis quodcumque malum naturale inferre, & bonis collatis priuare; quod si faceret, non sine aliqua ratione boni faceret. Nihilominus tamen, secundum ordinariam prouidentiam suam non id facere, nisi prout expedit ad bonum vniuersi, iuxta finem vltimum, ad quem ab ipso ordinantur, & ideo Deum nunquam velle hæc mala, nisi consequenter ex aliis bonis, vel ex aliqua ratione iustitiæ, vel misericordiæ, expetantur. At mala culpæ nullo modo vult, sed permittit. *Asundi enim sunt oculi eius, ne videant malos.* Abac. 3. Vbi occurrebat grauis illa quaestio de modo, quo diuina voluntas legerit circa hominum peccata, quæ in libr. 2. de auxiliis à principio, à nobis tractata est, ibique videri potest.

Secundò principaliter distinguì possunt, ratione actus diuinæ voluntatis, iuxta progressum voluntatis humanæ in deliberationibus suis. Et ita distinguitur intentio finis, electio mediorum, & usus, seu voluntas exequens, quod per electionem firmatum est. Ad hos enim tres actus omnes reduco. Nam alij, qui numerari solent, ut voluntas simplex finis, fructio, consensus seu propositum, & si qui sunt alij, vel in dictis continentur, vel generaliter pertinent ad amorem, vel gaudium. Non est ergo dubium, quin in diuina voluntate illi tres actus ratione distinguendi sint, quia formales rationes eorum propriissimè inueniuntur in diuino velle, & habent sufficiens fundamentum distinctionis rationis. Quod pater, quia in primis rationes talium actuum non dicunt imperfectionem, neque illam formaliter includunt. Quia intendere finem, si finis est bonus, ut semper est in voluntate diuina, bonum est, & non includit in Deo imperfectionem, quia non ita intendit bonum creature, quin illud ordinet ad suam gloriam. Deinde eligere media consentanea fini per se bonum est, & similiter illi exequi, & in his omnibus ostenditur bonitas, sapientia, & potètia Dei, ergo in rationibus talium actuum nihil includitur ob quod non possint diuinæ voluntati propriissimè conuenire. Aliqui verò sunt necessarii, ut Deus propriissimè dicatur velle vnum propter aliud, & operari pro

10.  
Obiectio.  
Responsū.

Abacuc. 3.

11.  
Ratione  
distinguitur  
actus  
voluntatis  
diuinæ.

8.  
Actus per-  
tinentes ad  
partem ira-  
scibilem nō  
esse i Deo.

Corollarium

Isa. 43.

Amos 3.

preiudicium. Possuntque hi actus esse in Deo sine ulla distinctione in re, cum sola distinctione virtuali propter eminentiam ipsius velle. Divini, ergo hi actus proprii, & sine metaphora attribuantur divinæ voluntati. De qua distinctione hic plura non dicam, quia in libro primo de Prædeterminatione ex professo tractanda est, & in particulari est ostendenda in præcipuo negotio divinæ providentiæ, quod est hominum prædeterminatio.

Hinc verò oriri possunt nonnullæ quæstiones. Prima est, quia iuxta hanc partitionem assignari poterit aliqua ratio, & causa divinæ voluntatis, quod absolute negat Augustinus libr. 1. de Genesi contra Manich. capit. 2. sequela patet, quia intentio finis solet esse causa electionis mediorum. Vnde etiam esset verum dicere Deum velle media, quia vult finem, quod non videtur communiter admitti, ut patet ex D. Thoma dicta q. 19 art. 5. Respondeo, hic non esse quæstionem de re, sed solum necessarium esse congruenter loqui. Itaque certum est, hos actus in divina voluntate non habere inter se illam causalitatem, quam habent in nostra voluntate, quia in nobis realiter efficiuntur, & inter se distinguuntur, & ita unus potest ab alio manare, in divina autem voluntate solum est unus simplicissimus actus, quo omnia vult. Nihilominus inter obiecta illius actus est ordo finis, & mediorum, nam *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Rom. 13. Et ideo propriissime dicitur velle Deus unum propter aliud, quia locutio illa solum significat ordinem ipsorum obiectorum inter se. Et ita loquitur Scriptura Prouerb. 16. *Omnia propter semetipsam operatus est Dominus.* & similia, quæ passim occurrunt, & eandem vim habet illa locutio Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti.* Et hinc fit, ut nos cum fundamento in re, ratione distinguamus actus circa illa obiecta, quæ inter se, ut finis, & media comparantur, & ita unum intentionem verè nominamus, & alium electionem. Vnde ulterius sequitur, quod sicut unum attributum potest esse ratio alterius adeo, ut verè dicamus, Deum esse immutabilem, quia est simplex, ita etiam unus actus voluntatis divinæ possit esse ratio alterius. Atque ita constat illis etiam propositiones, de quibus dubitat Caietan. dicta quæstio. 19. artic. 5. *Deum vult hoc, quia vult illud, vel, hoc est à Deo volitum, quia illud fuit volitum,* si solum dicant rationem attributalem, (ut sic dicam) veras esse, si. & sint falsæ quoad causalitatem realem, in quo sensu à nullo videntur proferri.

Ex hac duplici divisione actuum divinæ voluntatis, maxime orta est inter Theologos distinctio signorum rationis, in quibus dicitur Deus prius secundum rationem voluisse unum, quam aliud, quæ longum nobis preberet dicendi materiam, nisi in 1. tomo 3. part. Disput. 5. section. 1. latè tractata fuissent, quæ præsentī instituto videntur sufficere. Præsertim, quia libro. 1. de Prædeterminatione ex illis necessariò reperenda, magisque explicanda sunt, & ad materiam illam applicanda, nam ratione illius doctrinæ præcipuè iuvenia videntur illa signa, & si in illa admittantur, & intelligantur, sicut ad materias alias applicari poterunt. Quomodo autem Deus se solum amet, ut finem creaturarum, & omnes creaturas, ut media, servato nihilominus ordine finis, & mediorum in creaturis inter se, explicui in Relectione dicta Disput. 2. sect. 2. nu. 15. & sequentibus, estque res fa-

cilis, nam etiam inter media ordinata ad unum ultimum finem, potest esse ordo finis proximi, & medij ordinati ad illum.

Tertia divisio principalis actuum voluntatis esse potest secundum omnia genera virtutum, quæ perfectionem includunt, sicut etiam supra diximus, in divino intellectu omnia genera virtutum intellectualium distingui posse. In nostra autem voluntate primò distinguimus actum eius in bonum, & malum. Sed hæc divisio non habet locum in divina voluntate, quæ per se recta est, & regula omnis rectitudinis: vnde scriptum est Deuter. 32. *Deus fidelis, & absque ulla iniquitate, iustus, & rectus.* Et ad Roman. 3. *Namquid iniquus est Deus,* Vnde in dicta Relectione 1. Disputat. 2. sectio. 1. Dixi *non repugnare libertati Divinæ voluntatis necessitatem quoad specificationem.* Sic enim necessitatur ad honestum, ut si velit, non possit nisi honesta velle, quod est necessarium quoad specificationem, cuius rei rationem, & omnia quæ ad hoc punctum pertinent, ibi latè prosecutus sum. Est ergo actus voluntatis divinæ per se honestus, ille autem dividi potest secundum varias honestates per analogiam quandam ad virtutes distinctas voluntatis nostræ, de qua re in Metaphysica dixi, quæ pro capacitate illius loci sufficere videbantur Disputatione 30. sectione 16. à numero 37. usque ad finem. Peculiariter autem de divina iustitia, de qua est maior controuersia, aliqua attigi in 1. Relectione Disputatione 2. sectione 2. sed plenius de illa disserui in speciali disputatione in fine Opusculorum, ubi consequenter etiam de omnibus speciebus iustitiæ, & de fidelitate, seu veritate, liberalitate, & Magnificencia, dixi.

De Misericordia autem Dei ibi non tractavi, quia locus ille hoc non postulabat. Neque nunc circa illam immorari oportet, quia omnes Theologi conveniunt Misericordiam esse in Deo propriè, & formaliter. Quia ad rationem formalem misericordiæ solum pertinet affectus sublevandi miseriam alterius. Passio autem seu compassio, quæ in nobis illi affectui coniungitur, materialiter se habet, & ideo potest esse misericordia vera in Deo sine illa compassione. Ita fere Divus Thomas 1. parte quæstione 21. artic. 3. & Theologi communiter in 4. distinctione 46. & Alensis. prima parte quæstione 39. Vnde addo, hæc duo attributa iustitiæ, & misericordiæ ad divinam voluntatem proximè pertinere, & in ea ratione distingui, sicut alia attributa. Quod per se patet ex dictis. Dico autem si iustitia proprie sumatur pro commutativa, vel distributiva (nam solet etiam generaliter sumi pro omni voluntate conveniente Deo secundum decentiam bonitatis, eius) & sic comprehendit omnes actus voluntatis Dei. Misericordia vero est, quædam pars iustitiæ sic accepta.

Tercio addo comparando iustitiæ & misericordiæ proprie, perfectionem esse misericordiæ, quam iustitiæ ex vi formalis conceptus. Quia misericordia est ex divina bonitate proximè, & immediate, iustitia autem præsupponit aliquid ex parte hominis. Item iustitia, hoc modo, supponit misericordiam, non potest enim Deus esse debitor, nisi supponatur misericordia eius. Nam ut ait Augustinus. *Cui debet coronam iustitiæ iustus iudex, nisi gratiam dedisset misericors Pater.* Cum autem dixit Anselmus in Prolog. c. 20. misericordiam oriri ex

iustitia

12.  
Oriuntur  
nonnullæ  
quæstio-  
nes.  
August.

D. Thom.

Rom. 13.

Prou. 16.

Ephes. 1.

Caietan.

13.

14.  
Divisio.

Rom. 3.

15.  
Misericor-  
dia esse in  
Deo.

D. Thom.

Alensis.

16.  
Perfectior  
est miseri-  
cora ius-  
titia.

August.

Anselm.

iustitia loquitur de iustitia generaliter, quæ Deus vult, quæ suam bonitatem decet. Hic verò occurrebat difficultas, an affectus misericordiæ in Deo sit attributum ratione distinctum ab effectu beneficentiæ, quæ videtur esse idem cum benevolentia, & amore. Et consequenter, utrum in Deo ipso misericordia sit maior virtus, quam Charitas: Hanc vero comparisonem facit D. Thomas 22. quæst. 30. art. 4. Et supponit distinctionem inter Charitatem, & misericordiam in nobis, ideoquæ in illum locum hoc remittimus.

## CAPVT VIII.

*De voluntate signi, & bene placiti, Antecedente, & consequente.*

**S**uperioribus diuisionibus, quæ sumptæ sunt sex analogia ad nostram voluntatem, additæ sunt aliæ à Theologis quas nosse oportet, ad explicandas varias loquutiones scripturæ, & Patrum, & ideo illas breuiter percurramus. Diuiditur ergò voluntas Dei in voluntatem signi, & beneplaciti, ut videri potest in Diuo Thoma quæstione 19. artic. 11. & 12. Quæ diuisio iuxta communem sensum Theologorum valde analogæ est, nam voluntas signi non est vera voluntas, sed signum voluntatis, solet enim vocari voluntas alicuius, id quod ipse vult aliquo modo, & omne id, quod indicat voluntatem eius. Sic videtur sumi Psalm. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, Filius Israel voluntates suas*, id est, præcepta sua. Et Act. 13. *Qui faciet omnes voluntates meas*, id est, præcepta, vel opera, quæ ego voluero. In hoc ergò sensu vocant Theologi voluntatem signi, externum signum diuinæ voluntatis. Numerantque quinque signa diuinæ voluntatis. *Præceptum, Prohibitionem* (quæ est præceptum negatiuum) *Consilium, Permissiorem, Operationem*. Circa quæ breuiter aduerto, signum voluntatis metaphoricè dici voluntatem, semper tamen in Deo indicare aliquam veram voluntatem, aliàs non esset verum signum, neque nomen voluntatis mereretur, etiam secundum analogiam. Sicut homo pictus, nisi verum hominem repræsenteret, nec analogicè, nec metaphoricè homo dici posset. In his ergò signis attentè considerandum est quam veram voluntatem in Deo indicent. Ideò n. inque hæc signa distinguuntur, quia non eandem voluntatis modum significant.

Præceptum ergò de se non indicat absolutam voluntatem Dei, quòd res præcepta fiat, sed indicat absolutam voluntatem præcipiendi, & obligandi, ut fiat: cum affectu simplicis desiderij, ut ita fiat. Idem est cum proportionem de prohibitionem, nam illa etiam est quoddam præceptum oppositi, seu negatiui obiecti. Indicat ergò in Deo voluntatem præcipiendi, & obligandi ne aliquid fiat cum affectu, ut non fiat, quantum est ex parte Dei. Consilium non est signum voluntatis Dei obligandi, sed immediate videtur consilium indicare iudicium Diuinum decernens esse melius id, quod consilium, & consequenter etiam indicat simplicem affectum Dei, & desiderium, ut id fiat, quantum est ex parte sua. Permissio autem conuenit cum præcedentibus, quia non indicat voluntatem efficacem rei permissæ, differt tamen, quia simplicem affectum non indicat. Permittit enim Deus peccatum, quod nullo modo

vult. Indicat ergò voluntatem non denegandi concursum generalem ad rem permissam, nec impediendi ne fiat. Diuus Thomas dicto articulo 12. exposuit. Operatio verò Dei indicat voluntatem Dei, quæ vult id facere, vel ad id concurrere, quia omnia per suam voluntatem operatur. Quæ voluntas non semper est eiusdem rationis, aliter enim Deus vult, quod ipse solus facit, quam quod facit per creaturas, & aliter vult bonum opus quam illud, quod habet malitiam adiunctam. Et ideo fortasse dictum est Psalm. 110. *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius*. Quia varij sunt volendi modi, qui in operibus Dei latent. Ad quod pertinent multa, quæ de decretis diuinæ voluntatis in libris de Auxiliis disputauimus.

Ex declaratione huius membri constare potest, per voluntatem beneplaciti significari voluntatem veram in Deo existentem: ac subinde sub illo membro comprehendendi totum velle Dei, prout versatur circa obiecta creata, quia hoc necessarium est, ut diuisio sit adæquata. Sic ergò omnis vera voluntas Dei beneplaciti eius dici potest, sicque videtur dixisse Christus Matth. 11. *Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te*. Ibi enim tam de voluntate illuminandi quosdam, quam de voluntate obsecrandi, seu non illuminandi alios, loquutus est. Adæ ergò diuisiones diuinæ voluntatis, de voluntate beneplaciti intelligendæ sunt. Vnde ad illam pertinent omnia, quæ in tribus primis diuisionibus dicta sunt, & ad idem membrum spectant omnes voluntates, quas per quinque dicta signa ostendi, diximus. Vltimus vero solet hæc voluntas aliis modis diuidi.

*Voluntas consequens & antecedens.*

Vltimas itaque diuiditur voluntas diuina in voluntatem antecedentem, & consequentem, quam distinctionem tradunt omnes Theologi statim citandi, non tamen omnes eodem modo illam declarant. Quidam dicunt voluntatem antecedentem vocari quando non terminatur ad rem aliquam in se, sed ad aliam antecedentem, ex qua sufficienter potest altera fieri, licet fortasse impedienda sit ne fiat. Ita videtur exponere Durandus in 1. distinct. 47. quæstio. 1. numero 5. & ibi Bonavent. artic. 1. quæstio. 1. Hervæus dict. 46. quæst. 2. Gabr. quæstio. 1. & alij, quos retuli in refectione 1. disp. 1. sec. 2. numero 8. Exemplo declarant, quia vult Deus reprobo saluari, non quia velit eis gloriam: sed quia vult sufficientem gratiam, in qua veluti antecederet continetur gloria. Sed obicit potest, quia Deus vult hoc modo antecederet causas, ex quibus sequitur peccatum, & tamen non potest dici velle peccatum, etiam voluntate antecedenti, imò simpliciter odio habet peccatum, quia verè illi displicet. Respondebunt fortasse, peccatum non sequi ex eo, quod Deus vult, nempe, ex permissione. Ut autem dicatur Deus velle aliquid antecederet, oportere, ut sequatur ex illo quod Deus vult tanquam ex causa.

Sed nihilominus cum voluntas antecedens vera sit, & non metaphorica, & ratione illius dicatur Deus velle aliquid v. g. salutem omnium hominum, 1. Timoth. 2. necesse est, ut talis voluntas sit aliquo modo terminata ad rem volitam in se ipsa. Præterea, hæc duæ voluntates distinguuntur ratione à Theologis, at iuxta illam expositionem

D. Thom.

Psalm. 110.

3. Voluntas beneplaciti significat veram voluntatem.

Matth. 11.

4. Primus modus declarandi.

Durand. Bonavent. Hervæus. Gabr.

5. Rerum.

1. Tim. 2.



nem non essent duæ voluntates, sed una, quæ ut terminatur ad suum obiectum immediatum est consequens, respectu verò alterius, quasi virtute, vel causali in illo contenti, dicitur antecedens. Denique, nec ratio nominum quadrat, nam voluntas, quæ versatur circa obiectum proprium, cur ea ratione consequens dici debet, cum sit proxima sui obiecti (ut sic dicam) & aliud non sit obiectum eius, nisi virtute, & quasi interpretatione quadam. Denique ex dicendis constat, non esse necessarium recurrere ad has metaphoras.

6.  
Secundus  
modus.

Damas.

Secundo exponitur hæc diuisio aduertendo, Deum aliquid ex se velle, ratione suæ bonitatis, ut misereri, bene facere: aliquid vero tantum prouocatus ab hominibus, vel supposita præscientia alicuius operis nostri, ut punire, vel aliquid malum irrogare. Voluntas ergo Dei, ut versatur circa priora opera dicitur antecedens, quia ex se Deus illam habet, nulla sumpta occasione ex nostris operibus; ut autem versatur circa posteriora, dicitur consequens, contraria ratione. Hanc partitionem hoc modo explicatam indicauit Chrysostomus homil. 1. in ad Ephes. Vbi hæc duas voluntates primariam, & secundariam, seu primam, & secundam appellauit. Damascen. verò libr. 2. de fide cap. 29. etiam nomina antecedentis, & consequentis addidit. Nec dubitare possumus, quin sit in Deo illud duplex genus voluntatis, nam (ut alia obscuriora exempla omittamus) clarum est, voluntatem creandi mundum primariam fuisse, ex sola enim sua bonitate illam habuit, quod etiam de voluntate sumendi carnem humanam, credendum est. At voluntas aliquem damnandi, vel perpetuò deferendi, secundaria est, Deus enim neminem deferit nisi prius deferatur ab ipso. Vnde notari potest ex dictis Patribus, quoties exempla ponunt secundariæ voluntatis applicare illa ad voluntatem inferendi malum. Nam licet interdum Deus non conferat aliquid bonum, nisi permotus suo modo ab homine, per orationem, dispositionem, vel meritum: nihilominus, quia semper Deus de se est paratus ad hæc bona conferenda, & illum ipsum ordinem vult propter maius bonum nostrum, quod totum à primaria eius voluntate originem habet, ideo in malis semper explicant voluntatem consequentem, cum tamen (ut dixi) suo modo locum habeat in aliquibus bonis. Denique quod attinet ad voces non est dubium quin sint aptæ ad illas voluntates significandas, & ideo partitio illa in hoc sensu, & bona est, & utilis ad diuinam prouidentiam explicandam.

7.  
Tertius  
modus di-  
cendi.  
D. Thom.  
Richard.  
cordib.

Tertia expositio illorum membrorum est D. Thomæ dicta quæstio. 19. artic. 6. ad 1. quem Thomistæ sequuntur, & Richardus in 1. dist. 46. quæst. 1. Cordu. lib. 1. quæstione 956. Vult itaque D. Thomas voluntatem antecedentem non esse absolutam, & efficacem, *Sed magis* (inquit) *dicit potest velle, quam voluntas*, voluntatem, vero consequentem dicit esse efficacem, semperque impleri. Vnde, quod ad voces attinet, priorem dicit vocari antecedentem, quia est de obiecto, seu fine bono secundum se spectato, præscindendo ab adiunctis, seu à particularibus circumstantiis. Posteriorem verò vocari consequentem, quia est de re in particulari, consideratis omnibus adiunctis, & circumstantiis eius. Ad hunc modum dixit idem Diuus Thomas 1. 2. quæstio. 6. articul. 4. quæ ex metu

A sunt esse simpliciter voluntaria, & secundum quid inuoluntaria. Vnde cum in periculo tempestatis, quis vult conservare merces, quas nihilominus vult efficaciter proicere in mare, dici potest iuxta dictam expositionem habere voluntatem antecedentem per simplicem affectum, seu velleitatem non prouidendi, & voluntatem consequentem per absolutam voluntatem prouidendi merces. Ad hunc ergo modum in Deo philosophamur, iuxta dictam expositionem.

Quæ quidem expositio quoad doctrinam, quam continet, verissima est, (& hoc est, quod ad rem spectat.) Item quoad verborum accommodationem habet sufficientem congruentiam, ut ex illius declaratione constat. An vero fuerit iuxta mentem Damasceni parum refert: satis enim est quod non sit illi contraria. Ego verò existimo aliquid illi addidisse. Nam iuxta Damascenum voluntas consequens semper est efficax, & in hoc conuenit cum voluntate consequente à D. Thoma explicata, quia vtrique est voluntatis effectus in particulari, omnibus consideratis, ut aiunt. Et ita in hoc membro nihil est peculiare in vtrique expositione, præter rationem seu etymologiam nominis. Voluntas autem antecedens iuxta Damascenum potest esse & efficax, & inefficax, quia vtroque modo potest velle Deus aliquid bonum ex se, nam & electis, & reprobis vult ex se perseverantiam, & salutem æternam, atque adeo vtrisque antecedenter (iuxta illam expositionem) & tamen electis efficaciter, aliis non, sed tantum secundum quid. Hanc ergo voluntatem secundum quid, vult explicare D. Thomas, & ideo voluntatem antecedentem, ut sic, semper censuit esse inefficacem. Quod si interdum voluntas aliqua beneplaciti, quam Deus ex se solo habet, absoluta & efficax est, illam vocaret D. Thomas (ut opinor) consequentem, quia habetur absolute, & consideratis omnibus, quæ ad illam necessaria sunt, ut fuit voluntas creandi, vel similes.

D Omnis ergo dissensionibus verborum, ad hanc possumus diuisionem actus diuinæ voluntatis in efficacem, & inefficacem: est subdiuisio voluntatis antecedentis, iuxta expositionem Damasceni, vel est noua diuisio voluntatis beneplaciti, & ita habet locum in vtrique sententia. In qua diuisione de priori membro aliqua sunt certa, videlicet, esse aliquam voluntatem, absolutam, & efficacem in Deo, & illam esse per quam principaliter operatur, & quæ semper impletur, quia omnia quæcumque voluit fecit, Psalm. 113. & cui nemo potest resistere. Rom. 9. Genes. 30. Esther 13. Et ratione huius voluntatis dicitur Deus, non operari aliquid sine voluntate sua, iuxta id ad Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Denique sine hac Dei voluntate nihil subsistere potest, ut dicitur Sap. 11.

E Nonnulla verò a'ia de hac voluntate à Theologis disputantur. Vnum est, an hæc ipsa voluntas sit immediatum principium, quo Deus ad extra operatur, vel secundum rationem sit aliud attributum propinquius, quod in Metaphysica tractatum est, & cap. seq. attingetur. Aliud dubium est qualis, & quotuplex sit in Deo hæc voluntas efficax, an sit præueniens, & præsticiens, vel concomitans, præsertim circa actus liberos humanos. Cum qua quæstione coniuncta est alia. Quomodo efficacia huius voluntatis diuinæ stet cum

9.  
Alia diui-  
sio volun-  
tatis.

Phil. 113.  
Rom. 9.  
Gen. 30.  
1. 1. 13.  
Ephes. 1.

10.

D. Thom.

libertate actuum voluntatis humanæ. Quæ dubia longissimæ disputationis materiam nobis præbebant, sed tractata sunt copiose in tribus libris de Auxiliis, & ideo nihil amplius dicere necesse est, præter ea, quæ de Prædestin. postea dicemus.

In altero autem membro voluntatis inefficacis, non est tam certum apud omnes, dari in Deo verè, & propriè talem actum, quod videntur sentire auctores citati in prima expositione præcedentis diuisionis. Cuius occasione tractari hic solet, de sensu illius loci Pauli. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Ego verò suppono dari in Deo talem actum, & de omnibus omnino hominibus loquutum fuisse Paulum in citatis verbis. Quod ostendi in Relect. 1. Disput. 1. sect. 2. numero 9. & latius id tractabimus infra libro 4. de Prædestinatione ferè per totum. Hoc ergo supposito, certum est, talem voluntatem illam Dei non semper impleri, vt in eodem exemplo, & testimonio Pauli manifestum est. Et ratio est, quia non est efficax voluntas, neque ipse Deus vult aliter illam habere, & ideo nulla est imperfectio, vt in dicto loco latius declarabitur. Vbi etiam videbimus, an illa voluntas sit actus liber in Deo, vel necessarius. Item an sit vera intentio finis, conferens aliquid ad electionem mediorum, vel simplex tantum affectus complacentiæ in bonitate possibili. Item an sit actus aliquo modo absolutus, vel conditionatus, & ideo de diuina voluntate hæc sufficiunt.

## CAPVT IX.

### De omnipotentia Dei.

Supponimus in primis, Omnipotentiam esse vnum ex specilibus attributis, quæ per modum affirmationis de Deo propriè, & verè dicuntur. Quæ veritas, quoad rem ipsam de fide est, ita enim loquitur Deus. *Ego Deus omnipotens.* Gen. 17. 33. & sæpe alias, & Sap. 11. Vocatur hoc attributum, *Omnipotens manus Dei, quæ creauit omnia* Et ratione i huic dicitur Luc. 1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* In hoc autem attributo duo includuntur. Vnum est esse potentiam vere, & propriè effectricem: aliud est, illam potentiam esse simplicissimam in obiecto suo, atque adeo comprehendere sub se omne possibile, id est, quod fieri non repugnat. Ita enim explicandum est huius potentia obiectum, vt tractauimus in Disputatione 30. Metaphysicæ, sectione vltima, quibus nihil fere est addendum, quia res est facillima, explicabitur tamen amplius ex dicendis.

Quæri autem hic solet primo. An hoc attributum sit ratione distinctum ab omnibus aliis, vel sit liquod ex cæteris, speciali ratione, ac modo conceptum. Et quoniam iam supra diximus omnia attributa affirmatiua substantiæ diuinæ, tantum ad illa tria reuocari, scilicet, scientiam, voluntatem, & potentiam, solum superest quæstio, an potentia sit ipsa scientia, vel voluntas, aut aliquid ratione distinctum ab ipsis. Quam quæstionem citato loco latè etiam tractaui. Censuique, hoc attributum esse ratione distinctum ab aliis duobus, quam sententiam nunc etiam veriore esse existimo. Quamuis illa etiam probabilis sit, quæ asseruit voluntatem Dei esse potentiam Dei actiuam ad

extra, quia per se summet velle, vt tale est, efficacitatem habet producendi id, quod vult. Probabilius vero existimo hanc efficacitatem immediate conuenire diuinæ essentia ratione suæ esse, & summæ actualitatis, & omnipotentiam nihil aliud esse, quam ipsummet esse diuinum, vt per se efficax ad extra, vt citato loco declarauimus. Subordinatur tamen, nostro loquendi modo, diuina omnipotentia diuinæ scientiæ, ac voluntati illi, vt dirigenti actionem, quia Deus rationabiliter operatur, vt dixit Augustinus li. 83. quæst. quæst. 46. huic verò, vt mouenti, & applicanti, quia Deus nihil nisi voluntarie, & libere operatur, & hoc modo facilius intelliguntur omnia, quæ de actione Dei ad extra, & de concursu cum libero arbitrio traduntur.

### Infinitas potentia Dei.

Secundo quæritur an hæc potentia Dei infinita sit in ratione potentia actiuæ, & in quo consistat hæc infinitas, & an inferatur ex omnipotentia, vel illam inferat, vel sit idem cum illa. Ad quæ omnia in primis dicendum est, potentiam Dei effectiuam sine dubio infinitam esse simpliciter loquendo, Ita colligitur ex Scriptura Psalm. 144. *Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non est finis.* Subditurque statim, *Generatio, & generatio, laudabit opera tua, & potentiam tuam pronuntiabunt.* Quod claratur, magnitudinem illam sine fine etiam diuinæ potentia conuenire. Vnde Eccles. 18. inquit sapiens. *Quis inuestigabit magnalia eius, virtutem autem magnitudinis eius, quis enuntiabit, aut quis adijcet enarrare misericordiam eius. Non est minuire, neque adijcere, neque est inuenire magnalia Dei.* Quæ omnia verba infinitatem indicant, non minus in potestate, & virtute agendi, quam in essentia & perfectione.

Deinde vt hæc infinitas explicetur, addendum est, diuinam potentiam dici posse infinitam, & intensiue, & extensiue infinitam voco, quia in se est infinita perfectionis. Extensiue, quia in obiectis suis infinitam extensionem habet. Prior pars à priori ostendi solet, quia hæc potentia est quasi proprietas consequens infinitam essentiam. Quæ ratio est optima, solum verò declarat infinitatem quandam, in proprio aliquo genere, seu conceptu, sicut scientia, vel voluntas, vt sic, dicitur, in proprio genere infinita. Ego verò sentio, diuinam potentiam ad extra ex vi sui conceptus exigere infinitatem simpliciter, & in genere entis. Quod ita declaro, quia diuina potentia non solum est actiua per modum principij quo, proximi, seu immediati, quale intelligitur in igne esse calor, sed etiam per modum principij principalis, qualis intelligitur in igne esse forma substantialis. Imò hæc est excellentia diuinæ naturæ, quod non indiget principio agendi proximo, distincto etiam ratione à sua substantia, sed est actiua immediate per suam substantiam, quamuis intellectualem, & libero modo, quia per eandem substantiam, intellectualis est, & libera est in agendo, vt in citato loco Metaphysicæ latius declarauimus. Hinc ergo fit, vt talis potentia, quatenus tale principium agendi est, eminenter continere debeat omnes effectus quorum est actiua. Quia principium principale actionis debet continere terminum, vel formaliter, vt in actione vniuoca, vel eminenter, vt in æquiuoca actione, qualis est omnis actio Dei ad extra. Ergo illud principium agen-

1.  
Omnipotentia esse attributum Dei.

Gen. 17. 33.  
Sap. 11.  
Luc. 1.

2.  
Dubium.

Resolutio.

Psalm. 144.

Eccles. 18.

4.  
Infinitas intensiua, & extensiua.

di, quatenus tale est, requirit infinitatem simpliciter, & in genere entis, quia hæc infinitas necessaria est, ut eminenter contineat omnia.

Potest etiam hæc infinitas ex alio modo agendi diuinæ potentie declarari, quia talis est, ut sine dependentia ab alio suam actionem perficere possit: ad hoc autem requiritur perfectio simpliciter infinita in genere entis, ergo diuina potentia actiua hoc modo infinita est in suo esse, & hæc est infinitas intensiua. Minor à posteriori potest probari, quia illa perfectio operandi propria virtuti, sine dependentia ab alio, non est communicabilis virtuti, vel substantie creatæ, etiam si in infinitum perfectior, & perfectior cogitur, ergo signum est, illum agendi modum postulare, perfectionem simpliciter infinitam. Secundò declaratur à priori, quia esse independentens ab alio est esse infinitum simpliciter intensiue, sed potentia actiua sine dependentia ab alia causa, idè habet hanc independentiam in agendo, quia habet etiam in essendo, imò quia est ipsum esse independentens (nam ut dixi non est tantum potentia proxima, sed etiam principium principale per se immediatè operans) ergo eandem infinitatem intensiuam habet, ut est principium agendi, quam habet, ut est tale esse, vel talis natura substantialis. Nam re vera, sicut calor, ut est principium calefaciendi includit totam perfectionem, quam requirit, ut talis forma sit, vel ut calidum formaliter constituat. Ita diuina essentia totam perfectionem intensiuam, seu entitatiuam quam intelligitur postulare, ut talis essentia sit, intel igitur etiam postulare, ut sit tale principium agendi.

Vnde fit, ut Deus in omni actione sua agat per potentiam suam, ut est infinita simpliciter, & intensiue, licet non in singulis actionibus operetur secundum totam extensionem suam, ut per se patet. Et hoc modo dicunt Theologi, actionem creandi etiam si sit de re minima, esse à potentia Dei, ut infinita simpliciter, ex modo agendi ex nihilo, ut latè declaravi in disp. 20. Metaphysicæ: sic ergo ex alio modo agendi sine dependentia ab alio, potentia Dei se ostendit infinitam intensiue in omni actione sua. Neque in hac infinitate aliquid declarandum occurrit, nec difficultas alicuius momenti tractanda. Ex hac verò infinitate, ut à nobis declarata est, rectè intelligitur, quod diximus potentiam Dei actiuam ad extra esse ratione distinctam ab intellectu, & voluntate. Quia non se habet, ut facultas operatiua addita secundum rationem essentie Dei. Sed est ipsamet essentia, ut per se immediatè operatiua, tanquam principium principale, & immediatum operationis. Sicut potentia calefaciendi, respectu ipsius caloris, non dicit potentiam illi additam, sed dicit ipsum calorem, ut actiuum per se ipsum, talis actionis, seu termini.

#### *Infinitas extensiua omnipotentie.*

Ex hac etiam infinitate intensiua demonstranda est à priori infinitas extensiua potentie diuinæ, quæ in hoc consistit, quod in latitudine suorum effectuum non habet terminum. Omnis enim infinitas consistit aliquo modo in negatione alicuius termini, ut capit. 1. l. br. 2. declaratum est, potentia verò actiua, quæ in se indiuisibilis est, non potest habere extensionem, nisi in effectibus, ergo nec infinitatem sub hac ratione habere potest,

nisi quia in illa latitudine effectuum caret termino, hoc ergo modo dicitur infinita diuina potentia. Hanc autem infinitatem aliqui putant sufficienter probari ex eo, quod Deus potest velocius, ac velocius mouere quodlibet corpus infinitum sine vlllo termino. At hæc infirma probatio est, tum quia solum ostendit infinitatem quandam extensiua in quodam genere, & satis limitato effectui, & imperfecto. Vnde non video quomodo ex illo effectui colligi possit potentia simpliciter infinita ad alios quoscumque possibiles, vel cogitabiles effectus. Multòque minus potest colligi ex illo effectui infinitas intensiua simpliciter diuinæ potentie, seculò modo agendi sine dependentia ab alio, quem nos considerauimus. Quia ad illam velocitatem in infinitum sufficit potentia motiua superioris ordinis, & infinita secundum quid. Vnde non est improbabile inueniri in Angelis, & non dubito quin possit Deus illam communicare creaturæ, dummodo semper moueat cum concursu primæ causæ.

Alij hanc infinitatem extensiua colligunt ex eo, quod effectus diuinæ potentie possunt plures in infinitum produci. Sed in primis si sit sermo de pluralitate successiua faciendi plura, & plura eiusdem rationis, seu perfectionis, nulla inde infinitas colligitur, sed tantum duratio, & immutabilitas, seu integritas eiusdem virtutis. Sic enim sol, si perpetuo duraret, plura semper facere posset in infinitum, nec propterea dici potest virtus eius infinita extensiue. Si autè sit sermo de effectibus, qui simul fieri, seu conseruari possint in maiori, & maiori numero in infinitum, si illi tantum sint sub certo gradu, & limitata perfectionis, etiam ex hoc effectui non potest colligi infinitas extensiua simpliciter in potentia, sed solum secundum quid, quia potentia actiua superioris ordinis, & eminentioris virtutis ad id sufficere posset, etiam si finita simpliciter esset. Vnde neque ex illo solo capite potest colligi infinitas intensiue simpliciter, nisi aliunde ex modo agendi colligatur. Oportet ergo, ut ille processus in infinitum sit, non solum in multitudine effectuum, sed etiam in perfectione eorum, quæ in infinitum procedat in tota latitudine entis, & in speciebus eius absque præfixo termino.

Et hoc modo bene quidem inferitur Dei potentiam esse infinitam simpliciter extensiue ex eo, quod potest Deus producere in infinitum perfectiores, & perfectiores species rerum, in genere, vel gradu substantiarum. Quia in extensione potentie actiue nulla maior extensio intelligi potest, & illa est, & concipitur absq; termino finito. Dico autem *finito*: quia terminum infinitum habere potest saltem extrinsecum, quia Deus non potest facere substantiam simpliciter infinitam in essentia, quia illa factibilis non est; sed, infra illam, potest facere quancumque aliam infinitam etiam si in infinitum crescat, seu multiplicetur in specifica perfectione. Ille verò terminus non tollit infinitatem simpliciter in extensione illius obiecti, quia ille terminus est extrinsecus, vnde non pertinet ad obiectum omnipotentie, & ita latitudo obiecti semper est absolutè infinita, sine proprio termino. Vnde ex illa extensione obiecti optime etiam inferitur infinitas intensiua talis potentie, quia non posset totam illam substantiarum possibilium latitudinem, & multitudinem, actu continere eminenter, nisi in se esset intensiue infinita.

1. Opinio.

Refutatur.

8.  
2. Opinio.

Reiicitur.

9.

10.

Veruntamen hæc probatio à posteriori est, nam à priori potius colligitur infinita illa extensio ex infinitate intensiua talis principij. Deinde probatio sumpta est ex re minus certa, quam sit conclusio. Non enim defuerunt Theologi, qui negauerint posse Deum producere illo modo infinitas species, seu in infinitum. Quorum opinio licet improbabilis (mea sententia) sit ut disput. 3. Metaphys. sect. 17. dixi numer. 18. & sequentibus, nihilominus ostendit probationem illam procedere ex principio minus certo, quam sit assertio. Vnde potius sententia illa ex eo maxime improbanda est, quod limitat infinitam potentiam Dei ad certum terminum finitum. Cum ex parte rerum non repugnet dari speciem aliam perfectionem illo termino.

11.  
Infinitatē  
extensiua  
probari ex  
infinitate  
intensiua.

Quocirca infinitas extensiua diuinæ potentia directe probanda est ex infinitate intensiua, quæ ex illa summa perfectione sui esse habet diuinæ potentia, ut extendatur ad omne possibile, seu ex se non repugnans. Quanta verò sit latitudo illa entium possibilem, quæ sub obiecto includitur, non potest à nobis ex sola perfectione diuini esse demonstrari, re tamen vera, in illa habet fundamentum. Nam, quia Deus simpliciter infinitus est; & nunquam satis participari potest; ideo semper magis, ac magis, & infinitis modis potest participari. Ex quibus etiam constat, ab hac infinitate extensiua, virtutem actiuam Dei denominari Omnipotentiam. Et ob eam rationem de diuina sapientia dici Sap. 7. *Cum sit una omnia posset*, & de diuino spiritu, quod *omnem habeat virtutem*. Itaque idem est potentiam esse infinitam extensiua, & esse omnipotentiam licet ratio nominum sit diuersa. per vnum enim explicatur, potentiam illam extendi ad omnia possible, per aliud vero indicatur, illa possible esse infinita. Et ita vnum ex alio probari potest.

*Obiectum diuinæ Omnipotentia  
exponitur.*

12.

Ex quibus intelligere licet primo, quomodo diuina omnipotentia ad suum obiectum comparatur. Cum enim diuina omnipotentia sit vera, & realis potentia actiua, non potest non habere aliquid per modum obiecti. Tum quia ratio potentia non potest à nobis aliter concipi, tū etiam, quia si illa est potentia, necesse est, ut per illam possit aliquid fieri, hoc autem, quod ab illa fieri potest, vocamus obiectum eius. Non est tamen diuina potentia talis natura, vel perfectionis quasi specificæ, ut ad illud obiectum ordinetur, aut realem habitudinem ad illud habeat, vel quæ ab illo quasi specificari intelligatur, si ut potentia creata solent à suis obiectis specificari. Nam hic modus potentia minus perfectus est, quia supponit potentiam quasi per se ordinatam ad suum obiectum, quod de diuina omnipotentia dici non potest. Est ergo diuina esse absolutissimum, quia verò in se complectitur omnem perfectionem, inde habet, ut si effectiuum omnis rei, quæ possit habere rationem entis, ideoque sine habitudine, vel specificatione ab obiecto suum obiectum necessariò habet.

13.  
Obiecto.

Dices, quacumque ratione potentia illa requirit obiectum, habebit talem connexionem cum illo, ut sine illo esse non possit, hoc autem repugnat quicunque perfectioni diuinæ, quæ magis neces-

A) saria est, quam sit obiectum potentie diuinæ, etiam in esse possibili. Respondet, verum esse potentiam habere cum obiecto necessariam connexionem (quidquid alijs contendatur) non quidem relationis realis, & termini, nulla enim talis relatio est in Deo ad creaturas, sed est necessaria connexio causalitatis. Sicut enim Deus, actu efficiens esse non potest, nisi aliquid fiat, non quia ipse referatur ad effectum, sed quia effectus pendet ab ipso, nec Deus potest esse omnipotens, nisi aliquid sit possibile ab ipso, non quia omnipotentia eius ordinetur ad effectum possibilem, sed quia ab illa necessario habent res, ut sint possible, si ex parte earum non sit repugnantia. Hæc autem non repugnantia omnino necessaria est, ubi limitatio contradictionis non inuenitur; ut latius explicabimus in lib. 9. de Trinit. cap. 6. ubi emanatio Verbi diuini cum possibilitate creaturarum, in necessitate comparanda est.

Solutio.

B

Secundo intelligitur ex dictis quid claudatur sub obiecto proprio diuinæ potentia. Dicendum est enim cum D. Thoma, comprehendere sub illo obiecto quidquid habere potest rationem entis, vique possible. Dicitur autem habere rationem entis, quidquid non implicat contradictionem, ut in dicto loco Metaphysicæ lib. 2. tractauimus, distinguendo in illo obiecto negationem non repugnantiam, à positiua possibilitate. Nam prior supponitur ex se in obiecto, posterior verò, quacumque ratione concipiatur ut aliquid positiuum possibile, habet rationem possible ab ipsa omnipotentia Dei, quatenus effectiua est suum obiecti. Vnde inferi D. Thomas d. quæst. 26. ar. 3. & 1. cont. Gent. cap. 20. illud, quod in mundo non habet rationem entis, non claudit sub obiecto omnipotentia, quod intelligendum est cum propositione, scilicet, de non ente possible, id est, de tali non ente, quod in suo conceptu includat repugnantiam essendi, ut est chimæra esse, vel hominem esse irrationalem, & similia.

14.  
Cōclusio.

C

Quæri vero potest, an non ens actu tantum, quatenus tale est, pertineat ad omnipotentiam Dei, ita ut claudatur sub obiecto eius, & circa illud versetur aliquo modo Dei omnipotentia. Nam Caietan. 1. p. q. 25. ar. 3. dicit omnipotentiam versari circa ens, & circa non ens hec diuerso modo, circa ens dando illi esse circa non ens autem, non producendo illud cum possit, vel non conservando. Sic enim dicitur Deus, sua omnipotentia annihilare aliquid posse, vel destruere, quæ sunt mutationes, vel quasi mutationes ad non esse. Alij dicunt non ens, ut sic, non posse dici obiectum omnipotentia, quantum ad illam negationem, quia ens possibile non habet, quod sit non ens actu ab omnipotentia Dei, sed de se est nihil actu, nisi à Deo esse accipiat. Et sic dicitur creatura habere de suo, quod sit nihil. Item quia tenebræ non dēcentur claudere sub obiecto virtutis illuminatiuæ, quia ex absentia illius redeunt, non enim redeunt à sole, proprie loquendo, sed cessante actione solis ex se tales sunt.

15.  
Dubium.Opinio.  
Caietani.  
Caietan.

E

Sed quæstio est de modo loquendi, nam res clara est. Quia non ens, ut illa negatio dicit negationem possible, seu capacitas ad esse, omnino excluditur ab obiecto omnipotentia, quod non est limitatio, sed excellentia omni potentia. Non ens autem, ut dicit ens possibile cum negatione actualis existentia, clauditur sub obiecto, quatenus per potentiam Dei potest recipere existentiam,

16.  
Resolutio.

Dubium.

vt etiam est clarum. Quatenus verò est non ens actu, etiam caret influxu omnipotentia Dei. An verò hoc satis sit, vt dicatur obiectum omnipotentia quo ad illam negationem, & an dicendum sit habere à Deo, quod sit non ens, velex se, quæstio est de modo loquendi. Propriè tamen potius id videtur pertinere ad obiectum voluntatis quàm potentia. Voluntas enim intelligitur positiue velle, vt illud non sit, & vt potentia non influat in illud, potentia autem non intelligitur habere quasi habitudinem ad illud obiectum. Vnde propriè non habet creatura quod sit non ens actu ex omnipotentia Dei, eo modo, quo negatio dicitur esse causa negationis, illa enim negatio influxus magis est à voluntate, quàm ab ipsa potentia. Sicut quando ex absentia luminosi, sunt tenebræ remouens luminosum est potius causa tenebrarum, quàm ipsum luminosum. Sic ergò voluntas, quæ est ratio suspendendi influxum potentia est propriè causa, & negatio etiam influxus potest, suo modo, dici proxima causa per se, potentia autem ipsa non ita propriè.

### *Actiones diuine omnipotentia.*

17.

Vltimò inquit hic potest de actionibus diuinæ omnipotentia, quæ materia amplissima est, nam complexi potest omnia, quæ de diuinis operibus Theologia disputat. Et idè breuiter aduertendum est, diuinam omnipotentiam nullam habere actionem ex necessitate, idèque propriissimè considerari in Deo in actu primo, in quo differt ab intellectu, & voluntate Dei. Nam intellectus, & voluntas primo, & per se versantur circa ipsum Deum, & idè ex necessitate habent actum, saltem circa ipsum Deum, & idè eadem necessitate sunt in actu secundo, vel potius sunt ipse actus secundus, quia illi actus immanentes sunt, & idè contra Deum ipsum possunt semper, ac necessariò esse, quantum ad totam realitatem suam. Potentia verò primo, ac per se versatur circa creaturas, omnesque actus suos circa illas exercet, eiusque actio transiens est, & idè nec necessaria esse potest, nec est æterna.

18.

Hinc ergò fit, vt tam ipsius potentia diuinæ quàm actionis eius duplex sit consideratio. Potentia enim sumi potest vel per se, ac præcisè spectata, vel vt coniuncta liberæ voluntati, & quasi alligata ordini ab ipsa voluntate præscripto. Et iuxta hunc duplicem considerationem videtur sumpta vulgaris distinctio Theologorum de diuina potentia in absolutam, & ordinatam, seu ordinariam, quam tradit D. Thom. d. quæst. 25. art. 5. & alij in 1. dict. 43. & 44. Nam priori modo, & secundum se potentia spectata, absoluta dicitur. Posteriori autem modo sumpta dicitur ordinata. Quam insinuas videtur Paulus cum dixit, *Deum operari omnia secundum consilium voluntatis sue.* Christus autem Dominus cum dixit Matthæ. 26. *An non putas, quia possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi plusquam decem legiones Angelorum,* &c. Priori potentiam absolutam insinuas videtur ordinatam verò cum subiungit. *Quemodo ergo implebuntur scriptura, quia sic oportet fieri,*

D. Thom.

19.

Et quanquam in explicatione horum terminorum sit aliqua varietas inter Theologos (quam notaui in d. disput. 30. Metaphys. sect. vlt. num. 32.) est parui momenti, & solum de vsu vocis, nam res constat. Et in omni opinione certum est, potentiam non dici absolutam, vel ordinatam, nisi

A per respectum ad voluntatem, nam quatenus soluta concipitur ab omni lege, seu decreto voluntatis dicitur absoluta, ordinata vero, vt coniuncta illi. Potest autem hoc esse duobus modis. Vnus est, quatenus potentia intelligitur coniuncta alicui legi vniuersali, vt de mouendo cælo continuè. In qua lege potest Deus dispensare, cum voluerit, vt cum solem sistere facit, quod, iuxta hanc expositionem censetur per potentiam absolutam fecisse. Alius modus est, vt potentia intelligatur coniuncta decreto æternæ voluntatis Dei de omnibus, & singulis, quæ in quolibet tempore operatus est, & ita quidquid de facto operatur, dicitur facere per potentiam ordinatam, quia semper operatur iuxta decretum suum, & ita solum ea dicitur posse de absoluta potentia, quæ nunquam facturus est. Et vterque modus est satis vñtatus, prior tamen videtur magis conformis communi modo loquendi, & commodior.

B

Hinc etiam actiones huius potentia in duos ordines distinguere possumus, quædam enim sunt possibiles, quæ nunquam erunt, aliæ verò sunt quæ fiunt de facto, vel aliquando tantum futuræ sunt, vel iam sunt factæ. De his ergò actionibus, quæ interdum fiunt, tractandum est in toto discursu Theologia, nam vna ex his actionibus est creatio, huic adiuncta est conseruatio, & gubernatio, ad quam pertinet cooperatio, seu concursus cum omnibus causis secundis. Et in his videntur contineri actiones omnes ordinatæ, pertinentes ad communem cursum naturæ; quæ propterea ad philosophicam considerationem pertinent; & idè de illis diximus in Metaphysica. disput. 20. 21. & 22. Ultra has verò actiones sunt aliæ superioris ordinis, vt sunt sanctificatio, & iustificatio, & glorificatio intellectualium creaturarum, Incarnatio, transubstantiatio, & effectio qualibet per instrumenta supernaturalia, de quibus per totum Theologia discursum disputatur. Et idè extram esset de illis hic dicere. Satis ergo est, aduertere, licet actiones hæc variæ sint, potentiam Dei esse vnā, & simplicissimā in se, vt in disput. 3. Metaphys. dixi sect. vlt. nu. 51. Illa enim potentia, vt dixi, non specificatur ex suis actionibus, quia non specificatur ab obiecto, & in se est absolutissima, & eminentissima, & idè cum sit vna, omnia potest. Quanquam nihil impedit, quo minus per inadæquatos conceptus à nobis plures possint distinguari ratione, vt est potentia creatiua, vel motiua, &c. vt ibidem dixi.

D

De actionibus verò possibilibus regula generalis est, omnes illas actiones, quæ non inuoluunt repugnantiam esse possibiles huic potentia. Disputare autem in particulari de omnibus actionibus, vel effectibus, de quibus dubitari solet, an in se inuoluant repugnantiam nec ne, non est huius loci, sed ad varias materias Theologia & Philosophia pertinet, vt constat. Solum aduerto, non solum esse Deo impossibiles actiones, quæ in genere entis, videntur repugnantiam inuoluere, sed etiam quæ diuinæ bonitati sunt repugnantes, vt mentiri, peccare, infidelem esse, &c. Quia etiam hæc inuoluunt contradictionem comparatæ cum infinita bonitate Dei. Et ratio est, quia potentia non potest exire in actum, nisi, vt applicata per voluntatem, & voluntas Dei non potest velle, nisi iusta, & decentia suam bonitatem, & ad hoc est natura sua determinata quo ad specificationem, vt in Relect. 1. latè differui.

E

20.  
Duplex est  
ordo actio-  
nū omni-  
potentia.

21.  
De actio-  
nibus pos-  
sibilibus.



22.  
Dubium.Resolutio  
D. Thom.

Bonauent.

Hieron.

August.

Anselm.

Aristot.

23.  
Opinio cō-  
traria.  
Gregor.  
Corduba.  
Explica-  
tur.

Sunt autem D. Thomas, & alij scholasti ei, hoc loco in particulari differere, an possit Deus facere quod præteritum non sit præteritum. Quod gratia exempli videtur adductum, ad explicandum, quomodo sine impotentia ex parte Dei, fieri non possit, quod implicat contradictionem. Vnde in illo puncto certam existimo D. Thomæ sententiam in dicta q. 25. ar. 4. asserentis, fieri non posse, ut factum sit infectum, in sensu composito, ita enim ibi loquitur, & 2. contra gent. cap. 25. Idem Bonauent. 1. dist. 42. q. 2. & Thomistæ omnes. Estque aperta sententia Hieron. ep. 22. ad Eustoch. Aug. 26. contra Faust. capit. 5. Anselm. in Prolog. cap. & libr. de Concord. præsc. & prædest. cap. 4. Imò & Aristot. idem tradit ex Aguthone 6. Ethic. capit. 2. Ratio verò est, quia præteritum dicitur, quod in aliqua differentia temporis habuit esse, impossibile autem est, ut quod semel ponitur habens esse in aliqua differentia temporis, in illa eadem non habeat, vel non habuerit esse. Quia esset & non esset pro eodem tempore, quod repugnat in se: & consequenter etiam ipsi potentia Dei, quia ad eius potentiam spectat, ut quod vult esse pro aliquo tempore sit, vnde pro eodem tempore non esse, esset contra potentiam Dei. Sicut ergo non potest Deus facere, ut res sit, & non sit simul, quia hoc esset se ipsum negare, & sibi repugnare, ita nec potest facere, ut præteritum non fuerit.

Quidam autem Theologi videntur contrarium docere, maxime Greg. in 1. d. 42. & alij, quos refert, & sequitur Corduba libr. 1. quæst. 55. dub. ult. Sed contradicunt in modo loquendi, non in re. Volunt enim, quod licet Deus fecerit aliquam rem, manet in ipso integra potentia, qua potuisset in illam non facere in sensu diuiso, ideoque volunt affirmandum esse, nunc esse in Deo potentiam, ut præteritum non fuerit. Non dicunt autem, posse non fuisse, postquam fuisse supponitur, sed absolute, & secundum se spectatum, quod nemo negat. Vnde illud extra rem est: Similis vero quæstio de voluntate Dei tractari solet, an postquam aliquid voluit, maneat in illo potentia, ut illud ipsum in ordine ad idem momentum nolit: & resolutio est, in sensu composito non habere talem potentiam. Non quia aliquam potentiam amiserit aliquid volendo, sed quia nunquam habuit potentiam, ut mutari possit, licet secundum se, & in sensu diuiso habeat potentiam ad utrumque, & eandem semper retineat, ita ergo in præsentia loquendum est.

Ex his etiam expedienda sunt duo alia dubia, quæ D. Thomas in duobus articulis ultimis illius quæstionis tractauit, scilicet, An Deus possit plura, vel alia facere, quam fecit, & an quæ fecit, potuerit efficere meliora. In utroque vero resolutio est clara. Primo ergo certum de fide est, potuisse, & plura & alia distincta facere. Ita docent omnes Theologi cum Magist. 1. d. 43. Et D. Thomas q. 25. artic. 5. Et Vuald. in doctrinali libr. 1. capit. 10. ubi oppositum errorem refert tradidisse Vuiclephum, & Abailardum, eumque latè ex Patribus confutat. Qui damnatus etiam refertur in Conc. Senens. Sed res est euidentis in scripturis, ut patet ex locis Matt. & Marci supra citatis, quæ sunt de omnipotentia Dei, & de eius libertate, in qua videtur Vuiclephus errasse. Hac etiam ratione dicimus, potuisse Deum aliam naturam humanam sumere, & potuisse aliter redimere genus humanum, quam fecit, & plures saluare, quam saluat, vide

Magist. P.  
D. Thom.  
Vualdens.  
Vuicleph.  
Concil.  
Senens.24.  
duo dubia  
expediuntur.

A Aug. 13. de Trin. ca. 8. de spirit. u. & lib. ca. & seq. 3. Greg. 22. Moral. capit. 25. Itē etia creaturæ multa possunt facere, quæ non faciunt, ut homo ratione suæ libertatis non facit omnia quæ potest, multo ergo magis Deus. Item non solum homo, sed etiam sol posset plura facere, quæ non facit, quia ei non applicatur materia, ergo Deus, qui non indiget materia, & est dominus suorum actuum, multo magis poterit plura, vel diuersa facere, vel cum causis secundis, si alia essent, vel aliter applicarentur, vel se solo pro sua libertate.

Aug. 13.  
Greg. 22.

B Hic vero statim occurrit interrogandum, quot sint ista plura, quæ potest Deus facere, & an sint finita vel infinita cathogorematicè in indiuiduis, vel speciebus, vel gradibus rerum, vel etiam in pluribus mundis in infinitum, vel simul, vel successiue, vel ex similibus, vel ex dissimilibus corporibus: atque adeo æquaibus, vel inæqualibus in perfectione cum eo, qui nunc est. Itemque utrum non solum modo possit Deus plura facere, quam fecit, sed etiam in quocunque rerum statu, seu quacunque suppositione facta, quod aliqua Deus creauerit. Vbi inuoluitur illa quæstio, an possit Deus facere simul, omnia, quæ ut possibilia nonit, quibus creatis iam non posset facere plura. Sed hæc infinitam habent disputationem, & per varias materias vagantur, ideoque illa omitto, præsertim quia ex principijs positjs in d. disp. 30. Metaphys. sect. ult. facile omnia expediti possunt.

25.  
Dubium.

Resoluitur.

C In alio puncto breuiter dicendum est, multa fecisse Deum in vniuerso, quæ non potest facere meliora in illo genere, & ita quoad aliquid non potuisse facere melius vniuersum hoc, quam fecerit, licet quo ad aliqua in particulari illud potuerit facere perfectius. Declaratur in primis, quia fecit vnionem hypostaticam, quo opere nullum aliud, nec perfectius potest efficere, ut nunc suppono. Vnde fit, ut ex ea parte qua hoc vniuersum nobilitauit per illud opus, non possit hoc vniuersum esse perfectius. Vnde etiam ait D. Thom. Beatam Virginem, quatenus assecuta est dignitatem Matris Dei non posse in illo genere nobiliorem dignitatem habere. Item gratia, & gloria (ut ego opinor) sunt talis perfectionis essentialis, ut non possit fieri in ordine qualitatum prior, aut maior perfectio intellectualis naturæ. Vnde etiam hoc vniuersum ex ea parte, qua refertur ad vltimum finem, non potuit esse perfectius, tum ex parte finis vltimi, qui est Deus; tum ex formali consequentione illius secundum speciem visionis, & fructus, qua obtinetur. Rursus in hoc vniuerso corporeo non potuit fortasse esse nobilior natura, quæ illi præstet in eodem genere corporalium rerum, quàm sit homo, quia fortasse non potest esse natura corporalis, & rationalis alterius speciei. De cælis verò, & simplicibus corporibus est controuersia, an potuerint esse essentialiter meliora, & aliterius speciei, sed probabilius videtur, fieri potuisse, quia nulla apparet repugnantia, quod etiam sentit D. Thomas d. art. 6. ad 3.

26.  
Assertio.

Cōclusio.

D. Thom.

27.

E Addit tamen idem D. Sanctus suppositis his rebus, ex quibus vniuersum constat, non potuisse esse quo ad ordinem, & concentum eatum, in quo bonum vniuersi consistit. Quod incertum est, & ita oppositum docet Durandus. 1. dist. 44. quæstio 3. Quia in Thesauris diuinae omnipotentia multi ordines contineri possunt, & fortasse alius esset simpliciter melior, licet in ordine ad finem à Deo intentum hic fuerit optimus. Nam si Deus

voluisset

voluisset aliter homines prædestinare, vel plures, vel in maiori virtute, & gratia, vel in statu innocentia perpetuo conservare, posset etiam alio modo elementa, vel influencias cælorum ordinare, ita ut omnibus pensatis totum esset perfectius. Semper tamen credendum est Deum iuxta finem sibi præstitum optime omnia facere, quæ facit, ut loquitur Augustinus 3. de libero arbitrio capite 5. Et explicui in citato loco Metaphysicæ, & in tomo primo De incarnatione. Disputatione 4. section. 2. & 3.

## CAPVT X.

## De Diuina Prouidentia.

**P**rouidentia, & Prædestinatio tam sunt coniunctæ, ut vix possit vna sine altera exactè declarari. Vnde cum in sequenti tractatu latissimè simus de Prædestinatione dicturi, ibi de Prouidentia etiam dicemus. Ut verò ratio nominis habeatur, & quadam magis generalia principia supponamus, visum est caput hoc in fine huius libri adungere, quod tantum sit velut præambulum quoddam ad tractatum de Prædestinatione. Ut ergò nomen prouidentia explicemus supponimus, habere Deum actuale gubernationem huius vniuersi. Illique præesse conservando illud, & ordinem illius, totumque illud, vniuersasque partes eius in fines suos pro capite earum dirigendo. Hoc fundamentum de fide certum est, & consequenter etiam, certum est, esse in Deo prouidentiam. Quia gubernatio illa temporalis actio est, quam Deus per suum intellectum, & voluntatem operatur, quia Deus non aliter extra se causat, ut supra ex fide ostensum est, ergo necesse est, ut ratio illius gubernationis vniuersi in Dei mente ex æternitate præcedat, non enim potest in tempore concipi, aut inchoari. Hanc ergo rationem æternæ gubernationis intra Deum existentem, prouidentiam vocamus. Atque hoc modo prouidentiam esse docet Scriptura cum de diuina Sapientia dicit. *Attingit a fine usque ad finem feruor, & aspiciunt omnia suauiter.* Sap. 8. & cap. 6. *Æqualiter est illi cura de omnibus.* Et infra, *in omni prouidentia occurrit illis* & cap. 14. *Tu autem Pater gubernas omnia prouidentia.* Et Christus Dominus Matth. 6. *Respicite vultus celi,* & Item Luc 12. & psalmi. Solet autem à Theologis quærì, an prouidentia sit actus voluntatis diuinæ, vel intellectus. Sed hanc questionem in Prædestinatione exactè examinabimus. Nunc supponamus vtriusque facultatis actus ad prouidentiam requiri. Nam in omni gubernatione prudentia necessaria est, & voluntatis electio, ac executio, & vix d. finiri potest quisnam horum actuum magis necessarius ad debitam prouidentiam sit. Nomen autem prouidentia ad vtrumque facile applicari potest, & ideo in hac controuersia non est multum vtilitatis, ut in citato loco latius dicemus.

Ut autem hæc veritas fidei melius intelligatur, & ut attingamus errores qui circa illam fuerunt, est aduertendum, duas veluti partes in hac prouidentia distinguere posse, vnâ physicam, seu naturalem appellare possumus, aliam moralem. Prior generalis est rebus omnibus, tam inanimatis, quam animatis, atque etiam hominibus, & Angelis, quatenus cum aliis commune habent esse, & operari. Posterior est propria hominum, & Angelorum, quia illi soli sunt capaces moralium

actionum, & finis, qui per illas comparatur, quia illi soli habent arbitrij libertatem. Ad primam prouidentia partem pertinent actiones sequentes. Prima conservatio est inesse: Prouidentia enim supponit creationem, & addit actionem necessariam, ut res creata subsistat, & finem suum consequi valeat. Inter has ergo actiones prima est conservatio. *Quomodo enim posset aliquid permanere, nisi Deus voluisset.* Sap. 11. Alia operatio est concursus seu cooperatio Dei ad omnes actiones creaturarum, quia sicut sine influxu Dei esse non possunt, ita nec operari. Et ideo dicitur Deus, *vestire lilium agri & pascere cornos.* Lucæ 12. Et ad has duas actiones reducuntur omnes externi actus Prouidentia, quam physica, seu naturalem appellamus.

Durandus verò 1. distin. 39. quaestio. 3. numero 5. & 6. inter actus prouidentia ponit dispositionem rerum. Sed ut bene ibidem subiungit dispositio magis pertinet ad creationem, quam prouidentia supponit. Nam Deus, cum in æternitate sua voluit res creare, vnam quamque voluit propter suum finem, & totum vniuersum etiam ad certum finem ordinauit, & consequenter partes vniuersi conuenienter ad illum finem aptè disposuit, & singulis facultates connaturales ad fines suos consequendos ordinatas, tribuere statuit. Hæc autem omnia ad dispositionem pertinent, & in ipsa creatione continentur: nam qui dat formam, dat consequentia ad formam. Et hoc modo ordinatio rerum ad fines suos, quantum ad primam intentionem finis pertinet, in ipsa creatione includitur, seu in voluntate creandi res, nam creantur res propter tales fines, & ita vult Deus illas esse propter tales fines. Ad prouidentiam ergo pertinet propriè conservatio, cooperatioque Dei, necessaria ut res illæ possent tendere in fines, ad quos creatae sunt. Et ita ad has duas actiones reduitur tota prouidentia naturalis. Nam sub conservatione includuntur omnia necessaria ad vitam, & subsistentiam rerum, sub cooperatione verò omnes generationes, & corruptiones, & denique omnes operationes, quibus res possunt ad fines suos peruenire.

Duplici autem titulo hæc pertinent ad prouidentiam Dei, primo quatenus hæc proueniunt à causis secundis, quas ipse ad hunc finem produxit, & ordinauit, & conseruat: Secundo quatenus Deus ipse in illis, & cum illis immediate operatur, & eas mouet, applicat ad agendum. Vnde satis constat, prouidentiam ex hac parte attingere omnia, quæ sunt, vel sunt in mundo in particulari. Quia omnia pendunt à Deo in esse, & operari, & Deus ad omnia in particulari conuenit, per scientiam suam, & voluntatem, ac potentiam operando. Et de hac duplici actione prouidentia diuinæ disputauimus latè in Metaphysica Disputatione 21. & 22. & copiosius in lib. 1. de Auxiliis.

Quapropter nullus infidelis potuit circa hanc partem diuinæ prouidentia errare, nisi, vel qui non agnouerunt Deum esse, vel non putarunt omnia pendere immediate à Deo in esse, & operari, postquam facta sunt. In quo Aristoteles quod sentiebat, in disputatione 30. Metaphysicæ. sectione 15. num. 40. explicuimus. Potuerunt etiam in hoc errare illi, qui, putarunt Deum ex necessitate naturæ omnia operari, ut Epicurus, Democritus, & Crætilus. De quibus non constat, an dicerent, Deum conservare res omnes, & cooperari eum illis eadem necessitate, qua putarunt illa produxisse. Veruntamen etiam si hoc dicerent, illa non

August.

Esse in Deo Prouidentiam.

Sap. 8. &amp; 6. c. 14.

Mat. 6. Luc. 12.

2. Duplex Prouidentia.

Sap. 11.

Luc. 12.

3. Durand. Opinio Durandi.

4.

5.

Epicurus. Democritus. Crætilus.

esset vera prouidentia, quæ propriè non cadit nisi in agens liberum. At suppositis principiis positis, quæ non solum in fide sunt certa, sed etiam ratione naturali euidentia, apertè sequitur, necessariam esse Dei prouidentiam, quæ attingat ad omnia, & singula, quæ sunt in particulari.

An verò per hanc prouidentiam possit Deus immutare cursum causarum naturalium, eumue impedire, aut iuuare, fortasse non est tam notum lumine naturali. Tamen secundum fidem certum est, diuinam prouidentiam ad hoc extendi, quia eius nutui, & voluntati omnia parent. Vnde Tob. 9. dicitur. *Qui præcipit soli, & non oritur, & stellas claudit quasi sub signaculo.* Et Matth. 10. dicitur. *Vnus passer non cadit super terram sine Patre vestro.* Nec solum a bonis sine eius scientia & voluntate mouetur. Et hinc est, vt pro fructibus etiam temporibus, vel pro influentiis temporum opportunis, & conseruatione & incolumitate vite, vel animalium, orari possit, & debeat Deus: quia licet hæc regulariter eueniât per naturalium causarum cursum ab eius nutu, & voluntate semper pendet, & immutantur etiam mirabiliter; de qua re, & in Scriptura sacra, & in historiis exempla multa leguntur.

Circa alteram partem huius prouidentia, quam morale appellamus, dicendum est, vltra physicam efficientiam, & operationem Dei, quæ in omnibus operibus creaturarum etiam liberis, & moralibus interueniunt, esse necessarium addere moralem gubernationem, quæ consistit in præceptis, consiliis, promissionibus, comminationibus, præmiis, & suppliciis. Et de hoc toto genere prouidentia pauca (vt opinor) philosophi inbodorati sunt. Nam in primis de præceptis, aut legibus Dei posituiis nihil scire potuerunt, vt constat, quia liberè feruntur à Deo, & ideo, nisi per reuelationem, sciri non possunt. Leges autem quas naturalis ratio dicat, licet cognoscantur vt dictamina rationis naturalis, tamen sub ratione legis diuinæ, & quod Deus in eis suam voluntatem, & auctoritatem peculiariter interponat, vel cognosci non potest ratione naturali, vel difficillimè, vnde non mihi constat, aliquem Philosophorum, hoc peculiariter cognouisse. De promissionibus verò, & comminationibus in particulari certius hoc est. De præmio autem & pœna in generali fortasse aliquid suspicati sunt, sed valde imperfectè, ac diminutè, vt patet ex Aristot. lib. 10. Ethic. cap. 8. Vbi eos, qui veritatem sectantur, dicit esse amicissimos Deorum immortalium. *Nam si Dii (inquit) curam habent humanarum rerum, vt existimatur, rationi consentaneum est, ipsos eo gaudere quod est optimum.* Vbi & sub magna dubitatione loquitur, & sub impropiissima Deorum appellatione, & diminutè valde. Et in libr. 2. Meg. moral. cap. 8. Deum, ait, mala, & bona promeritis distribuere. Tamen ibidem sentit, effectus fortuitos non subiacere prouidentia Dei, licet aliter in hoc sentiat lib. 7. Ethic. ad Eudæum c. 18.

Veritas autem Catholica docet, habere Deum perfectissimam prouidentiam creaturarum rationalium, & operationum liberarum tam bonarum quam malarum, non solum generalem, & remotam, sed etiam particularem prouidentiam: scilicet solum physicam, sed etiam moralem. Consistit autem hæc prouidentia, tum in perfecta scientia, quam Deus habet de omnibus liberis effectibus antequam fiant, & postquam facta sunt, & in vo-

luntate procurandi illa, si bona sint, per præcepta, consilia, vel alia media consentanea: vel si sint mala, prohibendo illa, & impediendo, vel permitiendo, & de illis, si fiant, iustè, vel misericorditer, pro ratione suæ sapientiæ disponendo. Et hæc omnia falsim docet Scriptura: nam de rerum præsentia iam supra visum est. Et ideo Tob. 22. Iridentur qui dixerunt, de Deo: *Circa carum calumbrat, nec nostra considerat.* De aliis verò actibus moralis prouidentia etiam constat ex his, quæ supradiximus, de voluntate Dei, & ex disursu omnium Scripturarum. Ex quibus veritatem hanc latè confirmant Patres, vel qui de Prouidentia ex instituto scripserunt, vt Chrysostomus per tres libros, & sermones sex, & in homil. 9. ad Populum tomo 5. Theodor. libro 6. Curatorium, & sermon. 10. de Prouidentia, Saluan. libro 8. de Prouidentia. Nemes. libro 8. Philosophia; vel aliis in libris: vt Augustinus libro 5. de Ciuitate capit. 9. & libro 5. Genes. ad literam capit. 21. libro 3. de libero arbitrio, & libr. 1. & 2. de ordine. Clemens Alexandr. libr. 1. & 5. Stromat. Cyrillus Hierosol. cathecec. 8. & Cyrillus Alexand. lib. 5. contra Iul.

Ratio autem huius veritatis sumenda est ex actibus illis, in quibus hæc diuina prouidentia consistit. Quia in primis necesse est, Deum omnia scire, & de omnibus rectissimum iudicium ferre. Potens item est omnia disponere, & bene ordinare, ac constituere. Voluntatem etiam habet rectissimam, quæ sine sui mutatione potest velle bonum, & odisse malum, estq; summe honestum, vt ita singula velit. Estque item supremus Dominus, & Princeps, ad quem pertinet leges ferre, & præmia, ac pœnas pro ratione operum conferre. Denique, quia omnia ab ipso, ita pendent, vt sine ipso, vel volente, vel permitte fieri non possint, ergo habet Deus prouidentiam etiam moralem omnium actionum liberarum, vsque ad minimas.

Difficultates verò, quæ circa hanc partem prouidentia occurrunt, præcipuè sumuntur ex concordia diuinæ prouidentia cum libertate actionum humanarum. Vbi consequenter se offert tractandum, quomodo Deus ab æterno disposuerit de his actionibus in particulari, an, scilicet, præmittendo omnes, vel aliquas, & alias permitiendo, vel simplici affectu prosequendo. Quæ omnia in secundo libr. de Auxiliis latè à nobis tractata sunt. Et in seq. tractatu, in fine comparando prouidentiam cum P. adelt. videbimus, quomodo prouidentia ordinet res in finem, an semper efficaciter, vel interdum tantum sufficienter. Quapropter de his difficultatibus nihil apertius hic dicemus.

Solum inquiri potest, an hoc genus prouidentia præsertim moralis necessariò conueniat Deo. Vbi non quarimus de necessitate absoluta, sic enim prouidentia est libera, nec de sola necessitate immutabilitatis, nam constat etiam, prouidentiam semel stabilitam ex parte Dei esse immutabilem. Sed quarimus de necessitate prouidentia diuinæ, sola suppositione facta, quod Deus voluerit vniuersum creare, prout modo est, constans ex simplicibus, & mistis corporibus, simul cum hominibus. Quæ quæstio vix habet locum in prouidentia naturali, nam si Deus voluit non solum fieri, sed etiam conseruari mundum, per rerum generationes, & corruptiones, & alias operationes, non potuit illud destituere sua

Tob. 11.

Chrysost.  
Theodor.  
Saluan.  
Nemes.  
August.  
Clemens.  
Alexand.  
Cyrillus.  
Hierosol.  
Cyrillus.  
Alexand.

9.

10.

11.  
Dubium.

providentia, quia sine ipsius immediato influxu nihil esse, vel operari; ostenditur. At verò de alia providentia morali est nonnulla difficultas, quia non apparet absoluta necessitas eius illationis. Curenim non potuit Deus homines condere, & illis non amplius curare, quam de aliis animantibus, nec penas, aut premia reddere, nec precepta imponere. Quia Deus in his omnibus actionibus liber est, & non habet actus ille intrinsecam connexionem cum opere creationis, vel conseruationis humanæ naturæ, nam ad hoc sufficiebat generalis concursus in ordine physico. In contrarium verò est, si talis providentia necessaria non est etiam supposita creatione, & conseruatione humanæ naturæ, ergo non possumus ratione naturali conuincere, Deum habere hanc providentiam humanarum rerum, quod videtur à mente sanctorum Patrum alienum.

12.  
expeditur.

Ad hoc breuiter dicendum est. Primum non potuisse Deum, nullam omnino providentiam, de humanis actionibus habere supposita voluntate creandi, & conseruandi homines, ita vt humano modo operari possint. Quia in primis non potuit non illuminare illos saltem mediante lumine naturali concurrente ad rectitudinem legis naturalis, & ita non potuit eos omnino sine lege relinquere, quæ reuera diuina est, licet fortasse ipsi homines id non agnoscerent, nisi diuinitus, & altiori modo illuminarentur. Deinde non potuit non præscire quid ipsi homines essent operaturi, & per suam voluntatem velle singula opera, vel impedire vel permittere, aut promouere. Et quoad hunc gradum est simpliciter necessaria hæc providentia. Vtremus verò est valde consentaneum diuinæ bonitati, vt maiorem providentiam cum hominibus habuerit. Nam, vt rectè dixit Ambrosius li. 1. de officiis. c. 13. *Quis operator negligat operis sui curam. Cum aliquid non fuisse nulla iniuria sit, non curare quod feceris summa inclementia.* Quapropter, licet Deus liberè hæc omnia beneficia conferat, tamen quia bonus, & sapiens est, semper operatur consentanee ad sapientiam, & bonitatem suam, & secundum hunc modum non potuit separari providentia consentanea naturæ rationali ab illius creatione, & conseruatione, saltem secundum debitam providentiam ex ordinaria lege, & quasi connaturali, tam rebus ipsis, quam diuinæ bonitati, & hæc necessitas sufficiens est ad naturalem demonstrationem talis providentiæ.

Addendum verò est, Deum non fuisse conten-

tum dando creaturis intellectualibus providentiam naturalem, & moralem ordinis naturalis. vt sic dicam. Sed addidisse etiam supernaturalem. Quia huiusmodi creaturas ad supernaturalem finem ordinavit, vnde necesse fuit, vt per media, & providentiam supernaturalem eas gubernaret, & ad illum finem prouideret. Hoc autem genus providentiæ cognosci non potest per rationem naturalem, sicut nec finis ille ad quem per illud tenditur, habemus autem illud ex fidei reuelatione, vt in sequenti tractatu ostendemus. Ex hoc autem altiori providentiæ genere factum est, vt tota providentia naturalis, & moralis ad altiorem ordinem aliquo modo euecta sit. Nam quia res omnes inferiores ad homines aliquo modo ordinantur, vt ad finem proximum, dum ipse homo ad altiorem finem ordinatus est, consequenter omnes res aliæ cooperari debent ad illum finem consequendum, & idcirco altiori quodammodo gubernandæ sunt.

Et hinc oriuntur mysteria multa occulta diuinæ sapientiæ, quæ in huiusmodi rerum providentia accidere videmus. Ex quibus vnum est, iustos affligi in hac vita, iniustos autem prosperari. Quæ apparens inæqualitas, & infideles in errorem induxit, vt putarent Deum non habere providentiam rerum, & fideles in magnam admirationem adduxit, vt in scripturis sæpe legimus. Iob 21. Ierem. 12. Tamen si hæc omnia consideret tota sub providentia supernaturali, cessat admiratio. Nam ex illa inæqualitate potius colligendum est, esse aliam virtutis retributionem altiorem, quam in hac vita habere possit, & per mala huius vitæ perfici iustos, & preparari ad illam beatam consequendam, malos autem recipere in hac vita bona sua, vt dicitur Luc. 16. Quod argumentum laudè prosequuntur Patres citati agentes de Diuina Providentia, & de Resurrectione, ac iudicio. Ex hac etiam supernaturali Providentia oriuntur mutationes miraculosæ, per quas, vel ordo causarum naturalium immutatur, vel actiones aliquæ omnem virtutem naturalem superantes fiunt. Ad hanc item reducenda est custodia Angelorum bonorum, & impugnatio Daemonum, nam ob finem supernaturalem illa ordinatur, & hæc permittitur. Denique ad hanc supernaturalem Providentiam prædestinatio præcipuè pertinet, quæ totam Dei providentiam quodammodo in se complectitur, vt in sequenti tractatu explicaturi sumus.

tellestualibus creaturis præter Providentiæ naturalem addidit supernaturalem.

14.

Iob 21.  
Ierem. 12.

Luc. 16.

Ambrosius.

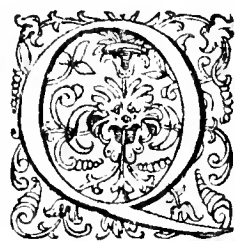
13.  
Deus in-

F I N I S.



# TRACTATUS DE DIVINA PRÆDESTINATIONE, ET REPROBATIONE.

P R O O E M I V M.



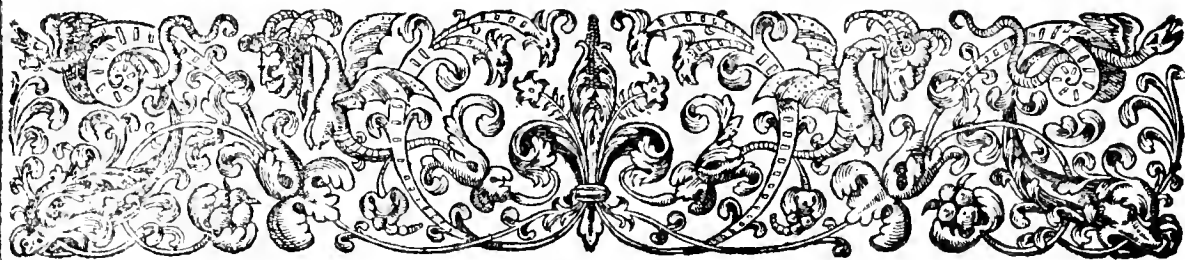
**Q**UAMVIS prædestinatio, & reprobatio ita sint coniunctæ, & aliquo modo subordinatæ, ut vix possit vna sine alia perfectè intelligi, aut explicari, eamque ob causam soleant à Doctoribus promiscuè tractari: nihilominus maioris claritatis gratia de vnaquaque separatim dicemus, & deinde illas inter se comparabimus. Atque ita hoc opus in tres præcipuas partes diuidemus. Prima erit de Prædestinatione, quia nobilior est reprobatione, & ex primaria Dei voluntate est per se intenta, unde ad reprobationem quodammodò, ut finis ad media, (omnia enim propter electos, etiam reproborum permissio, & procreatio) & ut habitus ad priuationem comparatur. Unde necesse est, illam primam partem cæteris esse copiosiore, ideoque in tres libros illam distribuemus, atque in primo de prædestinationis essentia, in secundo de illis in causis, in tertio verò de eiusdem effectibus disputabimus. Deinde, ut diuinæ reprobationis iustitia meliùs intelligatur, quartum interponemus librum, in quo de diuina prouidentia supernaturali cum hominibus, quos Deus non prædestinat, differemus. Quintus ergò Liber reprobationem explicabit. Sextus verò prædestinationem cum reprobatione conferet, ut in altera diuina misericordia, in altera verò diuina iustitia magis elucescat. Atque ita totam huius mysterij doctrinam his sex libris, pro captu nostro, Deo bene iuuante, comprehendemus. Curabimusque in illa tradenda, eam dicendi, ac disputandi rationem tenere quam solet exacta scientiæ cognitio postulare. Nam licet, hoc prædestinationis negotium abditissimum sit, solaque fide teneatur, atque humanam scientiam transcendat: tamen suppositis fidei principiis conandum nobis est in eo explicando scientiæ methodum obseruare ut commodius de tanto mysterio aliquid inuestigare possimus. Non quidem diuina consilia perferutando, ac si ab humano ingenio possint comprehendì: sed venerando potiùs altitudinem diuinarum sapientiæ, & scientiæ Dei, & inexcusable eius iudicia cum admiratione suspiciendo, & hac fide supposita, rationem aliquam, & intelligentiam huius mysterij cum diuina gratia inuestigando.

## INDEX CAPITVM LIBRI PRIMI DE PRÆDESTINATIONE.

- C**AP. 1. de necessitate prædestinationis.  
Cap. 2. Prædestinationem esse actum immanentem, & æternum.  
Cap. 3. Prædestinationem esse actum liberum.  
Cap. 4. De materia, & obiecto prædestinationis.  
Cap. 5. De termino prædestinationis.  
Cap. 6. De scientia absoluta, quæ necessario antecedit prædestinationem.  
Cap. 7. de necessitate præscientiæ conditionatæ an prædestinationem.  
Cap. 8. Decretum gloriæ esse primum actioni in prædestinatione hominum.  
Cap. 9. Idem decretum fuisse primum in prædestinatione Angelorum.  
Cap. 10. Hoc decretum esse definitum quoad personas, & quoad gradus gloriæ.

- Cap. 11. Hoc decretum esse dilectionem, & electionem prædestinationis.  
Cap. 12. In eodem signo fuisse electos omnes prædestinatos.  
Cap. 13. De voluntate, qua Deus media prædestinatos præparauit.  
Cap. 14. De voluntate, qua Deus Exequitur prædestinationis effectus.  
Cap. 15. An voluntas, qua Deus intendit, & confert gloriam diuersas mutationes efficiat in prædestinato.  
Cap. 16. An in prædestinatione sit necessarius actus imperij distinctus a cæteris.  
Cap. 17. An prædestinatio sit actus intellectus, vel voluntatis.  
Cap. 18. De comparatione prædestinationis cum prouidentia.  
Cap. 19. De comparatione prædestinationis ad gratiam, & supernaturalem gubernationem.  
Cap. 20. De comparatione prædestinationis cum libertate.





# LIBER PRIMVS, DE PRÆDESTINATIONIS NECESSITATE, AC NATVRA.



**I**N hoc primo libro, explicata prius significatione vocis, & tractata quaestio, an sit prædestinatio, quid illa sit quamue essentiam, vel rationem formatam habeat inquiremus. Quia verò (vt videbimus) prædestinatio in acta, vel actibus mentis diuinæ consistit (sub mente intellectum, & voluntatem comprehendendo), & omnis actus mentis habet obiectum, seu materiam, circa quam versatur. Ideo consequenter videbimus qualis actus prædestinatio sit, & in qua materia versetur, & an actus intellectus, & voluntatis comprehendat, & quanam illi sint, & in quibus illorum principaliter ratio prædestinationis posita sit. Quæ omnia in primo libro comprehendemus.

## CAPVT I.

*Necessarium esse in Deo Prædestinationem ponere.*

**1.** **N**ON defuerunt qui prædestinationem in Deo esse negauerint, vt colligitur ex Prospero in responsione ad obiectiones Gallorum capite 1. & ex Augustino libr. 2. de Bono perseuerantiae capit. 14. putabant enim prædestinationem nihil aliud esse, quam fatum, quo posito, libertas arbitrij tollitur.

**2.** Nihilominus certum de fide est, prædestinationem Deo conuenire. Ita docent prædicti Patres, & supponit, Concil. Tridentinum, sess. 6. cap. 12. & canon. 16. quatenus definit, neminem posse esse certum de sua prædestinatione, nisi ei specialiter reueletur. Et conuincitur ex Paulo ad Rom. 1. & 8. 1. ad Corinth. 2. & ad Ephes. 1. quibus locis prædestinationem sub hac eadē voce Deo attribuit, & sub alijs nominibus electionis, propositi, præscientiae. Idem habetur ex multis alijs locis, quæ postea commemorabo.

**3.** Ratio ex re ipsa, constabit ex dicendis: nunc solum declaratur ex vocis significatione. Vox enim prædestinatio composita est à verbo *Destino*, quod apud Latinos varias habet significationes. Duæ tamen, vel tres sunt præcipuæ ad rem præsentem Aliquando enim significat mittere: aliquando designare ad aliquod munus: sæpius verò animo

**A** proponere, & statuere: Et quidem Diuus Thomas 1. par. q. 23. art. 1. quæ sequitur Dur. 1. d. 41. q. 1. prædestinationis nomen à prima significatione derivat; At verò Alex. Alen. 1. p. q. 28. Memb. 1. & alij, potius existimant sumendam esse ex vltima. Tamen in re non potest esse diuersitas, quia prædestinatio non significat exteriorem missionem, seu transmissionem in vitam æternam, vt omnes fatentur, & sumitur ex Paulo ad Rom. 8. vbi prædestinationem à glorificatione distinguit, & ab illis actionibus, per quas homo reipta, & exterius (vt sic dicā) transmittitur in vitam æternam, vt sunt vocatio, & sanctificatio. Ergo etiam si prædestinatio transmissionem significet, non tamen in re exercitam, sed mente conceptam, vt etiam D. Thom. notauit art. 2. ad 2.

**B** Hinc ergo euidenter constat, esse in Deo prædestinationem, quia multi sunt, qui diuina virtute, & auxilio transferuntur in vitam æternam: necesse est autē, vt hoc fiat ex voluntate, præscientia, & prouidentia Dei: ergo præcedit in Deo ratio, seu conceptio, ac voluntas illius transmissionis, quæ tempore fit: illa autem significatur nomine prædestinationis. Nam ad hoc significandū, verbo, *Destino*, addita est particula *prædestinationis*. Circa quam est breuiter aduertendum, posse significare vel solā antecessorem æternitatis ad tempus, vel etiam ordinem aliquem, seu prioritatem rationis inter ipsos actus diuinæ scientiæ & voluntatis. Et hoc posteriori modo sumitur à multis Theologis, cum de prædestinatione tractant, & rectē, vt existimo. Tamen in hoc sensu non est res pertinet ad fidem, saltē apertē definitā, quod detur talis prædestinationis modus. Tum quia hæc diuisio signorum in diuina mente, & prioritatis, seu ordinis rationis inter actus voluntatis, & intellectus non pertinet ad dogmata fidei, sed ad disputationem merè Theologicam: tum etiam, quia in hoc sensu aliqui Catholici dixerunt, non dari in Deo absolutā prædestinationem, seu præparationem gratiæ vel gloriæ respectu alicuius hominis, ante præscientiam absolutam futurorum actuum, seu futuræ cooperationis liberi arbitrij. Vel saltem non habuisse Deum talem modum propositi, seu prædestinationis circa omnes, qui in tempore saluantur. Quæ opiniones hactenus non sunt ab Ecclesia damnatæ, nec censuram aliquam, aut notam merentur, licet falsæ sint, vt postea vibebimus.

D. Thom.  
Durand.

Alen.

Rom. 8.

4.  
Prædestinatio  
fit.

Prosser.  
August.

Concil.  
Trident.

Rom. 1. & 8.  
1. Cor. 2.  
Ephes. 1.

3.  
Vox prædestinatio  
exponitur

5.

Igitur ut assertio posita fidei certitudinem habeat, sumenda est particula *Præ* ut dicat solum antecessionem æternitatis ad tempus, quod sensu procedit optimè ratio facta, estque non solum certa, sed etiam evidens, supponitis dogmatibus de glorificatione iustorum. Eruta expressè illam particulam explicuit Alens. loco citato, art. primo, idemque significauit Dur. 1. d. 40. quæst. 1. dicens, rationem destinationis in finem supernaturalem præexistere in Deo antequam res fiant, & propter hanc antecessionem ad rem ipsam vocari prædestinationem quod sumpsit ex D. Thom. art. 1. Solum ergo sub hac significatione, & generali ratione certum nunc relinquatur in Deo esse prædestinationem.

D. r. 47.

6.

Deus solus prædestinare potest.

Imo, ut rectè annotauit Datand. hinc etiam concluditur, Prædestinationem, ut nunc de illa loquimur, soli Deo posse conuenire. Nam prædestinatio significat rationem ordinis, seu transmissionis infallibilis creaturæ rationalis in vitam æternam, solus autem Deus potest ordinare hoc modo rem creatam in finem, tum propter excellentiam illius finis tum, etiam propter infallibilem, & efficacem præordinationem quæ postulat infinitam sapientiam, & omnipotentiam Dei, ergo prædestinatio & in Deo est & soli illi conuenire potest.

## CAPVT II.

*Sitne prædestinatio actus immanens ex æternitate Deo conueniens.*

1.

August.

**R**atio dubitandi esse potest, quia prædestinatio definitur ab Augustino quod sit, *Præscientia & preparatio beneficiorum Dei, &c.* de bono perseverat, cap. 14. Et quamuis præscientia sit æterna, tamen preparatio, per quam ratio prædestinationis completur, videtur temporalis, ergo & prædestinatio temporalis erit. Mi. quoad posteriorem partem probatur, quia artifex, qui deliberat de edificio faciundo, non dicitur preparare ad edificium faciendum, donec materiam ex qua conficiendum est; congregare incipiat, & Rex non dicitur preparare ad bellum donec pecuniam congreget, arma emat, conuocet milites: ergo similiter Deus non dicitur preparare hominibus beneficia, donec illa conferre incipiat, ergo preparatio, ac proinde etiam prædestinatio non dicitur actum solum immanetem, & æternum, sed inuoluit etiam externum & temporalem.

2.

Assertio.

D. Thom.

Dicendum vero est primo. Prædestinationem esse actum immanentem in Deo, quem prædestinantem denominat intrinsece, rem autem circa quam versatur extrinsece denominat prædestinatam. Hæc assertio est Diui Thomæ, dist. quæst. 23. art. 2. ubi in hoc sensu defendit prædestinationem nihil ponere in prædestinatis, sed in prædestinante. Et quidem quoad priorem partem spectat, intelligit nihil ponere in prædestinatis formaliter, quia non est forma illorum, eis inherens, effectiue autem aliquid ponit in illis ut infra constabit declarando prædestinationis effectus. Relinquatur ergo, prædestinationem esse intrinsece in ipso Deo prædestinante. Nam in aliquo esse debet intrinsece, ergo cum non sit in re prædestinata, ne-

A

cessè est, ut sit in Deo. Dices, prædestinationem dicere de formali respectu rationis, qui nec in Deo nec in alio est intrinsece. Respondeo prædestinationem in se aliquid esse reale licet a nobis concipi aut explicari non possit, nisi per modum respectus rationis. Nam verè, & in re Deus prædestinat, & prædestinatio ipsa est vera causa realis plurimum effectuum. Denique, quoad hoc eadem est ratio prædestinationis, quæ est voluntatis & præscientiæ Dei, prout circa creaturas versantur. Unde etiam constat prædestinationem non posse esse in Deo, nisi actum immanentem, ut notauit D. Thomas, dict. artic. ad primum. Tum quia prædestinatio non significat aliquid per modum actus primi, sed per modum actus ultimi, & vitalis, sicut præscientia electio, & huiusmodi, ut ex ipsa vocis significatione & omnium sensu constat: Tum etiam quia (ut statim dicam) prædestinatio dicit quid liberum: nihil autem denominatur liberum in Deo, nisi id, quod illi conuenit per modum actus immanens: reliqua enim attributa omnia ex necessitate illi conueniunt.

B

Secundò dicendum est, Prædestinationem esse actum æternum, & secundum totam rationem suam ex æternitate conuenire Deo. Est res certa, colligiturque ex illo Pauli ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* & subdit inferius, *Qui prædestinavit nos*, utique tunc, quando nos elegit. Unde subdit inferius, *Prædestinati secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Et ad hoc ipsum alludit Paulus ad Romanos 8. dicens: *Nam quos præseuit & prædestinavit, &c.* & hos prædestinatos statim vocat *electos* dicens, *Quis accusabit aduersus electos Dei*. Est ergo æquè æterni prædestinatio, ac præscientia, vel electio. Et sic etiam primæ Corinth. 2. Sapientia incarnata dicitur, *prædestinata ante secula in gloriam nostram*. Quibus locis omnes Patres agnoscunt, prædestinationem esse æternam, & Augustinus de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. & de bono persever. capit. 14. Fulgentius libro primo ad Monim. cap. 12. & 13.

C

D

Ratione verò declaratur ex dictis cap. 1. Quia illa particula *Præ*, significat antecessionem diuine prædestinationis ad effectum eius, qui est transmissio in gloriam, quæ mediante gratia, in tempore fit. Illa autem antecessio non potest esse per durationem finitam, sed per æternitatem cuius ratio est, quia nihil potest conuenire Deo ex tempore præter denominationes extrinsecas, seu relationes rationis, prouenientes ex actuali effectione, seu existentia creaturarum: prædestinatio autem non dicit huiusmodi denominationem, cum antecedit existentiam effectus creati, ad quæ dicit habitudinem; ergo necesse est, ut conueniat Deo antetemporis incitum. Alioquin mutaretur Deus, si nunc prædestinaret, & non antea, cum prædestinare illi non conueniat ex mutatione creature.

E

Dices. Prædestinatio est pars prouidentie, at prouidentia non est æterna, sed temporalis quod patet, quia prouidentia est posterior creatione, quia rebus iam creatis consulit, ut dixit Nemesius in libro de Oportio hominis, capite 42. creatio autem temporalis est, ergo. Respondeo primo quidquid sit de prouidentia quatenus procurat bonum rebus iam existentibus: nihilominus prædestinationem ratione illius antecessionis, quam particula *Præ* indicat, abstrahere ab exi-

3. Assertio.

Ad Ephes.

1. Cor. 2.

August. Fulgent.

4. Ratio affectionis.

5. Obiectio.

Nemes.

Etsiam obiectio in occurrit

D. Thom.

6.  
Qualis  
prepara-  
tio sit prę-  
destina-  
tio.

D. Thom.

7.  
Alon.r.  
Rationes  
dubitat.

itencia rerum quę prædestinantur, vt optimè dixit D. Thomas artic. 2. ad 2. ac proinde esse æternam. Secundò dicitur, etiam providentiam formaliter sumptam æternam esse, vt idem D. Tho. docuit q. 22. art. 1. ad 2. Nam, licet executio providentię temporalis sit, ad quam videtur Nemelius respexisse, tamen voluntas, & ratio existens in mente Dei, per quam in tempore omnia gubernat æterna est: & illa vocatur providentia.

Ad rationem ergò dubitandi in principio positam, Respondetur, eandem æquiuocationē esse in verbo *preparandi*: est enim preparatio quędam exterior, qualis esse solet, vel dispositio aliqua materię, vel saltem ipsiusmet materię remotę congregatio, vt solet esse in humana præparatione ad ædificium aliquod. Et talis preparatio, quatenus in aliquo Dei opere intelligi potest, temporalis est, vt probat ratio facta. Potestq; exemplum adhiberi in creatione hominis, nam ante illam Deus quodammodo præparauit materiā, formando corpus de limo terrę, quę preparatio non minus temporalis fuit, quam ipsa creatio. Alia est preparatio mere interna in mente gubernatoris, seu pronisoris, vt dicitur homo esse paratus ad respondendum, quādo mente præuidit difficultates, & præuenit responsiones earum, dicitur etiam quis paratus ad dandum quando propositum voluntatis habet dandi tali tempore. Hoc ergo posteriori modo dicitur prædestinatio, preparatio in mente & voluntate Dei, nam & prænouit omnia media per quę potest saluare electos suos, & per voluntatis suę propositum illa eis præparauit, & talis preparatio æterna est. In idem redit quod D. Thomas dixit d. ar. 2. ad tertium duplicem esse præparationē aliam patiētis, aliam agentis, illamque esse aliquid in materiā quę preparatur & ideo esse temporalem, hęc vero esse tantum in ipso agente: & in agente per intellectum & voluntatem solum esse præconcepā rationē agendorū, vel voluntatis propositū ad agendū, & ideo huiusmodi præparationem in Deo esse æternā, talēque esse prædestinationem.

Addit vero Alen. d. q. 28. Mem. t. ar. 3. differentiam inter Deum & creatā agentia. Quod agentia creatā indigent aliqua externa materiā ad agendum & ideo tunc maximè dicuntur præparari ad opus, quando materiā aliquo modo præparant, vel disponunt saltem remotē. At Deus non indiget ad agendum externa materiā, sed sola sua potentia, per quam est in sufficienti actu primo & habet ex se omnia requisita ad agendum si velit, & ideo non indiget alia præparatione præterquā suę voluntatis proposito, ac deliberatione quę æterna est.

## CAPVT III.

*Prædestinatio liberēne, vel necessariò Deo conueniat.*

Ratio dubitandi esse potest, quia in cap. 1. diximus prædestinationem ex necessitate Deo conuenire, quod autem ex necessitate alicui conuenit liberum illi nō est. Item diximus prædestinationem esse æternam, quod autem æternum est, inmutabile est, ac necessarium, non ergo liberum. Item prædestinatio relata ad intellectum pertinet ad rationes rerum agendarum, quę ex necessitate sunt in mente Dei, relata vero ad voluntatem, est

A amor quidam, seu voluntas saluandi aliquos homines, quę necessario Deo conuenit saltem suppositione facta, quod voluerit Deus homines creare. Quomodo enim potuit bonitas eius non aliquos prædestinare?

Duplex necessitas in actu prædestinationis intelligi potest, vna simpliciter, id est, nulla facta suppositione, alia ex hypothēsi aliqua. Rursus illa prior intelligi potest vel absoluta necessitas, quomodo conuenit Deo esse sapientem, iustumque &c. Vel tantum necessitas congruitatis vel conuenientię quomodo dicimus necessariā fuisse Incarnationem ad redemptionem generis humani.

B Primo ergò dicendum est absolute, ac simpliciter loquendo prædestinationem non conuenire Deo necessariò, sed esse actum liberum Dei. Est res de fide certa. Sumitur ex Paulo ad Rom. 8. *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis qui secundum propositum vocati sunt sancti* vtique *secundum propositum liberum voluntatis Dei*, non ex aliqua necessitate: vnde subdit, *Nam quos præscuit & prædestinauit cōformes fieri imagini filij sui, &c.* Indicans differentiam inter verum filium, & fratres eius, quod ille solus talis est per naturam, & ex necessitate, ij vero prædestinatione, ac proinde libera Dei volūate. Vnde paulò inferiùs, prædestinatos vocat electos Dei dicens. *Quis accusabit aduersus electos Dei*. Electio autem actus liber est, ergò & prædestinatio. Quod apertissimè idem Paul. confirmat ad Ephes. 1. dicens. *Prædestinati secundum propositum eius qui operantur omnia secundum consilium voluntatis suę*, quibus verbis voluntatem Dei liberam significauit, vt in propria relectione circa locum illum differui.

C Idem docent August. Prosp. Fulgent. & alij dicentes *Ea Deum prædestinasse, quę fuerat ipse facturus*. Quomodo loquitur etiam Damasc. lib. 2. de fide, cap. 30. Est autem de fide certum, quę Deus facit, liberè facere: ergò quę prædestinat, liberè prædestinat. Item providentia Dei libera est: ergò multo magis prædestinatio. Denique quamuis prædestinatio æterna sit, dicit tamen respectum ad res temporales: sed hic respectus non ex necessitate Deo conuenit, quia terminus eius posset simpliciter non esse, ergo nec prædestinatio necessariò Deo conueniat, ergò libere. Quin potiùs, vt August. sæpè docuit, in hoc actu maximè cernitur libertas diuinę voluntatis, quia non solum liberum ei fuit prædestinare, aut non prædestinare, sed etiam pro libera voluntate suā hūc potiùs: quam illum prædestinauit. Propter quod etiam vocatur hoc opus, maximum opus gratiæ, & liberalitatis ab Augustino de prædestinatione Sanctorum cap. 15. & sæpè alias de quo latius in lib. 3.

D Atque hinc oritur (vt hoc obiter notemus) quod licet certissimum sit, prædestinationem esse in Deo, omninò tamen incertum nobis sit, an prædestinatio sit huius vel illius hominis. Quo sensu definiuit Concil. Trid. sess. 6. c. 12. & can. 15. & 16. Neminem posse esse certum de sua prædestinatione absque speciali reuelatione. Ratio enim est, quia hoc pendet ex libera Dei voluntate cuius determinationem nos cognoscere non possumus, donec vel effectum eius completum videamus, vel reuelationē eius habeamus: effectus autem prædestinationis non completur vsque ad gloriā, & ideo in hac vita sine reuelatione cognoscere nō potest. Hęc autē reuelatio regulariter nō fit ne vel prædestinati negligentes fiant, vel reprobi

2.

3.  
Assertior.

Rom. 8.

Ephes. 1.

4.

Damasc.

August.

5.  
Prædestinatio in hac vita ignota. Concil. Trident.

D. Thom.

desperet, ut dixit D. Thom. d. q. 23. art. 1. ad 4. Hæc verò intelligenda sunt de certa cognitione: nam probabilis, & per coniecturas, aliqua lis haberi potest per varia signa prædestinationis, quæ postea agentes de effectibus eius enumerabimus.

6.  
Assertio 2.

Secundo dicendum est. Si semel supponamus aliquos homines cum effectu consequuteros esse vitam æternam, necesse est prædestinationem esse & in Deo, ita ut licet absolute, necessaria non sit, ad tales effectus necessaria sit. Hoc sensu loquuti sumus in primo capite, & eodem loquitur D. Tho. dicto art. 1. & Alens. ac ceteri scholastici. Ut autem ratione probetur assertio, intelligenda est de prædestinatione absolute dicta, & abstrahendo à modo eius seu à particularibus questionibus, videlicet, an sit aliquo modo ex præiudiciis meritis, necne; & an supponat intentionem efficacem dandi gloriam, quæ totam prædestinationem antecedit ordine rationis, vel sit absque illa. In his enim peculiaribus modis, seu proprietatibus, prædestinationis difficilius est necessariam connexionem inuenire inter talem vel talem prædestinandi modum, & effectum ultimum prædestinationis, pendetque illa res ex variis questionibus infra tractandis. Assertio ergo intelligenda est de prædestinatione simpliciter dicta, prout definitur ab August. De Bon. persec. cap. 14. quod sit, *Præscientia. & preparatio beneficiorum Dei, quibus certissimo liberantur quicumque liberantur.* Vnde ipse ibi concludit, *Tam necessariam esse prædestinationem quam est necessaria præscientia.* At verò si in tempore futurum est, ut aliqui homines beatitudinem consequantur, necesse est ut in Deo præcedat æterna præscientia talis effectus, ergo & quod præcedat prædestinatio. Item non potest talis effectus aliquando euenire, nisi Deus ab æterno voluntate sua illum præparauerit, ergo si futurus est effectus, necessario præcedit in Deo præparatio illius, ergo prædestinatio. Denique, non potest res aliqua suum finem consequi nisi per diuinam providentiam, ergo multò minus possunt homines consequi beatitudinem sine providentia Dei tali fini accommodata, sed prædestinatio nihil aliud est, quam humilissimi providentia, ergo sine prædestinatione non possunt homines talem finem consequi, ergo necessaria est prædestinatio ad talem effectum.

August.

7.

Tertio dicendum est, licet absolute loquendo & absque ulla suppositione, prædestinatio non fuerit simpliciter necessaria, nihilominus fuisse aliquo modo necessariam, necessitate congruentiæ, & convenientiæ cum diuina bonitate, & sapientia. Probat, quia valde congruum, atque conueniens fuit, ut Deus, & humani genus crearet, & illud ad supernaturalem finem ordinaret, sed conuenientissimū etiā fuit ut species humana in aliquibus saltem indiuiduis consequeretur finem propter quod à Deo creata fuit, ne videretur frustra creata, vel ad malū prædestinata vel ne Deus videretur impotens ad saluandam illā, ac denique ut Deus ab hac creatura sua perfecte glorificaretur in statu beatitudinis. Ergo conueniens fuit, & maximè decens, diuinam bonitatem aliquos ex hominibus glorificare in tempore & consequenter in æternitate prædestinare. Dices. Nonne Deus plures species Angelorum ad illud beatitudinem ordinauit, in quibus speciebus nullum indiuiduum prædestinauit: Cur ergo non potuit idem facere cum specie humana? Respondeo potuisse quidem, non tamen id fuisse conueniens pro-

Obiectio.

Responsio.

A pter rationem factam, nec est eadem ratio de speciebus Angelicis, (Si verum est, in singulis earum tantum esse vnum indiuiduum) quia potuit aliunde esse conueniens, non omnes Angelos prædestinare, & ex illa hypothese idem est, non prædestinare vnum Angelum & non prædestinare totam, speciem eius. Vnde iuxta illam sententiam ita comparantur quoad hoc negotium species Angelorum inter se, sicut indiuidua hominum. Si autem in singulis speciebus Angelorum tantum plura indiuidua, probabile est, ex omnibus speciebus Angelorum aliquos fuisse prædestinatos. Sicut etiam est verifimilius ex omnibus Hierarchiis, & ex omnibus Angelorum ordinibus aliquos prædestinatos fuisse, id enim magis declarat sapientiam, bonitatem, & potentiam Dei, & ad maiorem pulchritudinem status beatifici pertinet.

B

Vrgebit aliquis, quia Deus in statu innocentie nullum hominem prædestinauit, sed totam speciem humanam labi, & quantum in ipsa erat beatitudinem amittere permisit: non ergo possumus dicere fuisse conuenientius aliquos in illo statu prædestinare; ergo nec absolute id dici potest de specie humana in ordine ad beatitudinem. Respondeo, dupliciter intelligi posse, Deum non prædestinasse aliquos homines in statu innocentie. Primo, id est, non prædestinasse illos ad ipsum innocentie statum in hac vita obtinendum stabiliter, quali præseruando illos, ne illum statum amitteret. Secundo, id est, non prædestinasse homines illius status ad beatitudinem cum effectu consequendam. In priori sensu verum est, quod assumitur, nam alios homines præter Adam, & Euam, nec ad habendum illum statum efficaciter ordinauit, neque etiam ipsos Adamum & Euam, quantum ad perseverantiam in illo statu: Neutrum enim horum prædestinauit Deus: si enim prædestinasset infallibiliter factum fuisset. Ex hoc autem sensu non potest sumi argumentum ad prædestinationem simpliciter quæ est ad gloriam: quia ille status innocentie non erat terminus, seu finis ultimus, ad quem homo creabatur, sed erat quædam via tendendi in æternam, ac supernaturalem felicitatem. Non est autem inconueniens, quod tota species humana in vno suo indiuiduo, posita in quadam via breuiori & faciliori ad æternam vitam consequendam, illam amiserit: quia non propterea desperata, & reprobata relicta est. Potuit enim Deus alia via asperiori quidem, sed fortasse vtiliori, eam ad felicitatem perducere. Bene autem probat ratio facta, supposita institutione humanæ naturæ ad felicitatem æternam, & lapsu totius naturæ ab illo primo statu innocentie fuisse valde conueniens, ut Deus illam redimeret, modumque alium consequendi beatitudinem illi præberet. Imo conuenientius iudicauit Deus (quantum ex eius operibus intelligi potest) hoc modo illam seruare, quam in statu innocentie illam sine peccato conseruare.

D

E

Vnde, si dicatur Deus, nullum hominem in statu innocentie prædestinasse. Quia nullum voluit ab illo statu innocentie ad gloriam transmittere. Respondemus, satis esse, quod per aliū viam statum homines aliquos in felicitatem æternam tandem transmittat. Si autem quis vrgeat, quia etiā de hoc ipso nihil statuerat Deus, pro illo signo rationis in quo decreuit creare homines in illo innocentie statu. Respondetur primis, hoc esse incertum, saltem quoad voluntatis efficaciam saluandi

Angelos  
ex omni-  
bus ordi-  
nibus præ-  
destinati.

8.  
Prædesti-  
natio an  
necessaria  
in statu  
innocentiæ

aliquos homines, & fortasse illos in particulari, qui nunc prædestinati sunt: de qua re infra est dicendum. Quo ad media verò mirum nõ est, quod in eo signo illa non decreuerit; quia media illius status non erant futura efficacia ad perducendum homines ad gloriam. Vnde licet admitramus pro illo signo Deum non elegisse aliquem hominem efficaciter ad gloriam, nihil ad præsentem causam refert, quia non antecedit hæc electio (iuxta aham sententiam) sed consequitur prædestinationem, & præscientiam mediourum. Et ideo cum prædestinatio mediourum efficacium non potuerit in illo signo consummari, nec electio potuit in eodem signo locum habere. Nec inde inferri potest, prædestinationem aliquorũ nõ fuisse per se cõuenientissimã, quia cõuenientia eius nõ consistit in hoc, quod in tali, vel tali signo rationis fiat; Sed in hoc, quod in æternitate fiat, seu habeatur.

10. Quod si quis inde inferre velit, non fuisse futuram prædestinationem hominum, si status innocentie durasset ac proinde per se, ac simpliciter spectatam non esse ita cõuenientem, vt suavis ordo diuinæ prouidentie & sapientie illam requiratur. Respondetur, negando assumptum; Nã si status innocentie duraturus fuisset, sine dubio aliqui homines in illo consequerentur vitam æternam. Et hoc probat ratio facta, quia hoc est per se cõueniens, pertinetque maxime ad prouidentiam in omni statu. Pro illis autem qui tunc saluarentur, etiam esset necessaria prædestinatio, quia non possent sine præscientia, & æterna voluntate Dei saluari, & in his consistit prædestinatio. Quocirca si Deus per scientiam conditionatã præcisset, hominẽ in illo statu creatũ nõ fuisse lapsurũ, sed conseruaturũ illũ pro sua posteritate consequenter prouidisset plures modos vocandi & auxiliandi hominibus in illo statu quibus infallibiliter saluarentur, si eis tribuerentur; & aliquã multitudinẽ hominũ ad gloriã efficaciter eligeret, & illa media efficacia eis dare præordinaret. Nũc verò quia talem scientiã de duratione illius status non habuit prædestinationem suã post præsumptum originale peccatum compleuit vel ordinauit. Et ita etiam probat ratio facta, supposita præscientia lapsus humanæ nature, fuisse per se cõuenientissimam præordinationem, reparationis eius, cum prædestinatione aliquorũ qui cũ effectu vltimum fructum illius reparationis consequerentur. Constat igitur, prædestinationem hominum, vel Angelorum per se, ac simpliciter spectatam cõuenientissimã esse, & quodã modo necessariam secundum congruentem rationẽ diuinæ prouidentie appellari posse.

II.  
Solutur  
argumeta

Ad rationes ergo dubitandi patet solutio ex dictis. Non enim dicimus prædestinationem esse necessariam necessitate opposita libertati, sed, vel ex suppositione, quæ libertatem nõ tollat, sed potius illius vsum supponat, vel solum secundum congruentiam. Neque esse æternum repugnat actui libero, quia respectus rationis, quo completur liber actus (nostro intelligendi modo, potest esse æternus, immutabilis enim est postquam semel exiit, quod ad æternam durationem satis est. Vltima verò ratio probat necessitatem congruentie non maiorem: nam rationes rerum pro vt sunt in scientia Dei ante decretũ voluntatis non habet rationẽ prædestinationis, vt postea videbimus. Voluntas verò, seu decretũ efficax saluandi aliquos nõ est necessariò cõiunctũ cũ voluntate

A creandi aliquos necessitate simpliciter, sed solum necessitate congruenti.

## C A P V T I I I I.

*Queres proprie prædestinari dicantur.*

C V M in Deo non sit actus immanens nisi intellectus, vel voluntatis, constat ex dictis in capit. 2. prædestinationem esse aliquem ex his actibus, vel vtrumque simul, quod statim inquirendum videbatur, quia vero commune est actibus vtriusque facultatis habere obiectum, seu materiam circa quam versentur, à qua solent rationem suam & determinationem recipere; ideo commodius visum est prius exponere materiã, circa quã versatur prædestinatio, deinde quos actus circa materiam illam habeant voluntas & intellectus prædestinantis, ac inde tandem facilius definitur in quo actu prædestinatio sita sit, & quæ sit veluti specifica ratio eius, hanc enim solent accipere immanentes actus, saltem secundum nostrum intelligendi modum ex materia, circa quam versantur & ex ratione sub qua in illam tendunt.

Porro cum dictum sit, prædestinate esse actum liberum Dei planè consequitur materiã prædestinationis non esse diuinitatẽ ipsam, nec diuinas personas vt tales sunt, seu in ordine ad proprietates vel notiones illis intumẽ cõuenientes. Ratio est, quia hæc non cõueniunt Deo liberẽ, sed omnino necessariò. Vnde non cõueniunt Deo per liberam voluntatem suam, sed per naturam: quæ autem prædestinantur pendent ex libera voluntate Dei, nam hac ratione dicitur prædestinatio esse actus liber, ergò natura personarum, aut proprietates diuinæ non prædestinantur. Vnde Augustinus tractatu 105. in Ioan circa finem de Christi prædestinatione edisserens. *Reli* (inquit) *dicitur non prædestinatus secundum id quod est verbum Dei, Deus apud Deum. I. quid enim prædestinaretur, cum iam esset quod erat sine initio, sine termino sempiternus? Illud enim prædestinatum erat, quod nondum erat, vt sic suo tempore fieret, quemadmodum ante omnia tempora prædestinatum erat vt fieret.* Et ideo dixi non prædestinari diuinas personas, vt tales sunt, quia secundum naturam assumptam prædestinari possunt. Vnde subdit ibidem Augustinus. *Quisquis Deo filium prædestinatum negat, hunc eundem filium hominis negat.* Et ob eandem causam dixi non prædestinari personã diuinam in ordine ad proprietates vel notiones illi intumẽ cõuenientes, quia in ordine ad extrinsecam naturam, aliquo modo id dici potest. Vt, verbi gratia, Verbum esse prædestinatum vt caro fieret. Quanquam ea denominatio magis directè cadat in humanitatẽ, quæ prædestinata est, vt Verbo vniretur quàm in Verbum ipsũ. Propria ergò materia prædestinationis est res aliqua creata, & in tẽpore futura, vt in citato loco August. ait, & lib. de prædestinatione Sanctorum c. 10. dicens. *Prædestinatione nouit Deus, quæ fuerat ipse faciurus.*

2.  
Personæ  
diuinæ nõ  
prædesti-  
nantur

August.

Materia  
prædesti-  
nationis  
creata.

3.  
Rem dici  
prædesti-  
natam du-  
pliciter.

Art. 4.

Rursus sciendũ est, duobus modis posse re aliquam denominari prædestinatã primo tantum in ordine ad esse, vel fieri; quo modo gloriã, vel fides dici potest prædestinata, sicque intelligi potest illud Act. 4. *Conuenerunt Herodes, & Pilatus cum gentibus facere quæ manus tuas, & concilium tuum decreuerunt fieri.* Secundo verò modo dicitur vna res prædestinata ad aliquid aliud præter suum esse vt dicitur homo prædestinatus ad gratiam, vel

gloriam;



1. Cor.

gloriâ, quomodo accipi potest illud, quod de Sapientia Evangelicâ prædicationis dicitur 1. Corinth. 2. *Quam prædestinavit Deus in gloriâ nostram.* Ex his verò duobus, quæ in tali loquutione includuntur sub prædestinatione, vnum appellari solet obiectum, aliud terminus prædestinationis. Res enim illa, quæ propriè & immediatè prædestinari dicitur obiectum prædestinationis vocatur; effectus autè, vel finis, ad què dicitur prædestinari appellatur terminus talis prædestinationis. Oportet tamen advertere, inter has duas res, in diversis sensibus, seu generibus causarum posse intercedere quandam reciprocationem, seu denominationem mutuam. Nam, dum vna res prædestinatur ad aliquem terminum, etiam terminus ipse prædestinatur, ut sit, & in suo genere potest dici prædestinari cum habitudine ad rem aliam, cuius est finis. Ut verbi gratia, homo dicitur prædestinatus ad visionem beatificam: visio autem ipsa dici potest prædestinata ad felicitatem hominis, idest, ut sit forma intrinsecè beatificans hominem formaliter.

4.

Quæstio-  
nis reso-  
lutio.

Propriè tamen, & secundum receptum usum loquendi, prædestinatio, de qua nunc loquimur, respicit tanquam obiectum, in quod immediatè cadit, personam aliquam, eamque denominat prædestinaram ad aliquem terminum. Et ita, respondendo formaliter ad quæstionem propositam, dicendum est, solam personam creatam esse proprium obiectum prædestinationis, de qua nunc loquimur, seu esse eam, quæ propriè prædestinari dicitur. Hoc maxime videtur pertinere ad usum vocis, & ideo satis probatur ex usu, & modo loquendi Theologorum. Potest autem reddi ratio ex his, quæ notat Divus Tho. in dicto. art. 1. quæstionis 23. Nam prædestinatio propriè significat ordinationem efficacem alicuius in ultimum finem superantem naturam eius. Nulla autem res propriè ordinatur in huiusmodi finem nisi persona creata, ergo. Mai. supponitur ex usu vocis, & ex eo, quod ad naturalem finem naturaliter res tendit, nec indiget, ut ab alio transmittatur per peculiare providentiam naturæ superadditam, quam prædestinatio significat, vel requirit. Min. autem declarabitur in sequentibus punctis.

5.

1. Illatio.

D. Thom.

Nam hinc sequitur illam prædestinationis denominationem, qua res dicitur absolutè prædestinari, utiq; ad esse, vel fieri esse minus propriam, & in rigore non esse illam, de qua nunc loquimur. Probatur, quia per hoc quod res ordinatur ad esse, vel fieri, non ordinatur ad aliquid quod superet naturam eius; quia nihil magis postulat vna quæque natura quàm esse, & consequenter etiam fieri. Propter quod dixit D. Tho. in cap. primo ad Rom. lect. 3. *Prædestinari nihil aliud est, quam ante in corde disponere quid sit de re aliqua faciendum. Potest autem aliquis de futura re seu operatione disponere, vno modo quantum ad ipsam rei constitutionem, Sicut artifex disponit facere domum, alio modo quantum ad usum, vel gubernationem rei, & ad hunc [inquit] secundum prædispositionem pertinet prædestinatio, non ad primam.* Ex quo primo concludit ea, quæ pertinent ad constitutionem rei ipsius non propriè prædestinari. Vnde, cum nihil magis pertineat ad constitutionem rei quàm existentia, non dicitur propriè res prædestinari propter solam ordinationem ad existendum. At verò cum res dicitur prædestinari absolutè, solum id dicitur ratione existentie, non est ergo illa propria denominatio prædestinationis, prout

A

nunc de illa loquimur. Quia verò negari non potest quin sit in Deo æterna rei præordinatio ad existendum, per absolutum decretum voluntatis sue, cui in intellectu correspondet ratio æterna seu idea, per quam talis res in tempore fit ideo nomen prædestinationis ad huiusmodi actum significandum extenditur. Ad tollendam autem verborum ambiguitatem, in his rebus nomine prædefinitionis quam prædestinationis utemur. Quod significavit Caietanus 1. Cor. 2. Nam verba illa, *Quam prædestinavit, &c.* Exponit, id est prædefiniuit, & in æterno suo decreto fieri proposuit.

B

Secundò sequitur, propriam prædestinationem, de qua agimus non esse accidentium, sed substantiarum, ac proinde solam substantiam, propriè prædestinari: de accidentibus verò solum latè dici prout omnis præfinitio prædestinatio dicitur. Ratio est quia prædestinatio propriè dicitur de re, quæ ordinatur ad finem assequendum; consequi autem finem est proprium substantiæ, nam accidentia potius esse solent, vel media, aut instrumenta, per quæ substantia consequitur finem, vel ad summum esse solent ipsa formalis consequutio finis. Igitur prædestinari simpliciter convenit rei substantiali, non accidentibus. Item, quia licet accidentia ordinentur ad substantiam tanquam ad finem, cuius gratia fiunt, ideoque suo modo dici possint præordinari, & prædefiniri propter talem finem, tamen ille finis non est supra naturam ipsorum accidentium, nam totum esse accidenti in tali habitudine intrinseca sibi, & conaturali positum est, & ideo illa præordinatio non est propria prædestinatio, prout de illa nunc agimus. Quod adeo verum est, ut in ipsis etiam accidentibus supernaturalibus verum habeat. Nam licet illa sint supernaturalia homini, tamen naturale illis est habere ordinem ad finem supernaturalem. Vnde gratia non propriè prædestinatur ad gloriam, nam eo ipso quod prædefinitur ut sit ordinatur ad gloriam ex natura sua, homo vero, cui tam gratia, quam gloria supernaturalis est, propriissimè dicitur prædestinari ad gloriam per gratiam: est itaque prædestinatio proprie substantiarum, non accidentium.

D

Tertio ex dictis consequitur, non omnium substantiarum esse proprium prædestinari, sed rationalium, vel intellectualium tantum: nam inanimata, vel irrationalia non sunt obiecta capacia prædestinationis, ut dicta quæst. 23. notavit Divus Tho. articulo. 1. ad 3. Et ratio est, quia substantiæ carètes intellectu, non ordinantur ad beatitudinem, nec ad supernaturalem finem, cum illius non sint capaces. Dices, interdum ordinari substantiam inanimatam ad effectum superantem naturam eius. Ut, verbi gratia, aqua ad laudandum animam &c. ergo poterit cum omni proprietate dici aquam fuisse prædestinatam ab æterno ad laudandam animam in lege gratiæ, sicut etiam dici possunt Sacerdotes prædestinati ad consecrandum corpus Christi in lege novæ. Respondeo, verum quidem esse, hæc omnia esse ordinata à Deo ex æternitate per supernaturalem providentiam, non tamen per propriam prædestinationem, ut nunc de illa loquimur. Tum quia non est necesse illam providentiam descendere in singulis rebus ad singula individua, per specialem prædefinitionem, seu electionem, qualis in prædestinatione hominis intercedit, secundum doctrinam D. Thom. dict. q. 23. ar. 7. Tum etiam, quia ordinatio ad supernatu-

6.

2. Illatio

7.

3. Illatio.

D. Thom.

Obiectio.

Respon-  
detur ob-  
iectioni.

ralem effectum, non est tanquam ad ultimum finem talis rei, sed potius totum illud est quoddam medium ad beatitudinem hominum ordinatum. Prædestinatio autem propriè dicta, ut nunc de illa loquimur dicitur ordinacionem efficacem rei, quæ prædestinari dicitur, ad suum finem ultimum consequendum, & ideo non cadit nisi in substantiam intellectualem.

8. Prædestinatio propriè cadit in personam non verò in naturam. Quartò concluditur ex dictis, huiusmodi prædestinationem propriè cadere in solam personam, non verò in naturam ut sic, etiam si rationalis, vel intellectualis sit. In qua re duæ extremæ sententiæ notandæ sunt. Prima fuit Scoti 3. dist. 7. ubi sentit, Christi humanitatem vel animam primò, ac præcipuè fuisse prædestinatam ad excellentem beatitudinem, & ratione illius fuisse etiam prædestinatam ad unionem hypostaticam. Secunda est aliquorum Thomistarum dicentium, naturam ut sic, seu humanitatem nullius prædestinationis esse capacem. Sed quoniam res hæc propriè spectat ad materiam de incarnatione & in primo tom. 3. p. disput. 30. sect. 3. tractata est, idò breuiter censeo, naturam, V.g. humanitatem propriè prædestinari ad unionem hypostaticam. Nunc autem non de illa prædestinatione loquimur, sed de prædestinatione ad beatitudinem, & ideo ab illa naturam, ut naturam, excludimus. Natura enim per se non ordinatur ad beatitudinem, sed persona in illa subsistens. Quia beatitudo in operatione consistit: operatio autem propriè est suppositi, non naturæ, ut latius in citato loco.

9. Addidi verò in assertione, hanc personam debere esse creatam, seu creatibilem, quia persona diuina (ut dixi) secundum se non est capax prædestinationis, cum per se & essentialiter beata sit. Quod est certissimum in propria natura, in extranea verò, & assumpta videtur posse prædestinari. Et ita loquitur de Christo Augustinus in illo tractatu 105. in Ioan in fine. Vbi exponens illa verba. *Clarifica me Pater claritate, quam habui priusquam mundus fieret, apud te* illa exponit de claritate & honore Christi hominis, ut sic, quam in prædestinatione habuit ex æternitate. Aliqui tamen nolunt etiam hunc modum prædestinationis Christo tribuere, quia supposita assumptione humanitatis, tota gloria est illi cōnaturalis & res nō dicitur prædestinari ad naturalem finem, seu proprietatem, sed ad supernaturalem. Quæ ratio probat quidem hanc prædestinationem Christi esse superioris ordinis, & non esse omnino condistinctā ab illa, qua prædestinatus est filius Dei naturalis, sed cum illa coniunctam: non tamen probat non esse veram prædestinationem. Est tamen alterius considerationis, ut citato loco tertiæ partis videri potest. Hic ergò solum agimus de prædestinatione personarum creaturarum.

10. Loquor denique absolute de persona creata, & non de humana, vel angelica, quia utraque est capax prædestinationis, ut D. Thomas supra ad 2. notauit, quia etiam Angeli ordinantur ad supernaturalem beatitudinem. Soler tamen obici, quia (iuxta Augustinum) non prædestinatur, nisi qui peccato subiaceret: nam ideo dixit Augustinus *Prædestinationem esse propositum miserendi*. Angeli autem sancti nunquam subiacerunt peccato, & qui peccauerunt non prædestinantur. Propter quod aliqui distinguunt duplicem prædestinationem: Una est, quæ simpliciter ordinat ad bonum: & hanc dicunt habere locum in Angelis. Alia est, quæ libe-

rat à miseria peccati; quam dicunt esse propriam hominum. Ita ferè Bonaventura 1. dist. 40. circa litteram. Sed non est necessaria distinctio, simpliciter enim accidentalium est ad prædestinationem, quod persona fuerit in peccato, necne. Et illa verba, *quod prædestinatio sit propositum miserendi* apud Augustinum non reperiuntur, quamvis interdum declararet prædestinationem per verbum *liberandi*: sed loquitur de prædestinatione hominum, & ut Dinus Thomas aduertit, de liberatione etiam per præseruationem intelligi potest.

## CAPUT V.

*Quæ res cadant sub prædestinatione tanquam ipsius termini.*

2. DIXIMUS, materiam, circa quam prædestinatio versatur, duo comprehendere; scilicet personam, quæ prædestinatur, quæ vocatur obiectum prædestinationis; & rem, seu bonum, ad quod prædestinatur, quod terminus eiusdem prædestinationis appellatur. Cum ergò in præcedente capite obiectum prædestinationis explicuimus, superest ut in præsentem de illius termino dicamus. De quo multa quæri solent, quæ hic breuiter expediendæ sunt: scilicet, An terminus prædestinationis esse possit malum culpæ, vel pænæ, vel solum aliquod bonum per se expectabile, & An quodlibet bonum, vel solum illud, quod supernaturale est, & inter supernaturalia, an sola beatitudo vel gratia, An vero alij actus boni possint sufficienter prædestinationem terminare.

Principio igitur pro certo statuendum est, malum culpæ non posse esse prædestinationis terminum: itaque Deus neminem ad malum culpæ prædestinat. Hoc est de fide, definitum in Concilio Arausico. 2. cap. 25. sumiturque ex Tridentino. sess. 6. cap. 17. & latè tractatur à Fulgentio, lib. 1. ad Monachum. Tradit etiam Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum cap. 10. Vbi hac ratione dicit præscientiam latius p̄tere, quàm prædestinationem. *Quia Deus solum ea prædestinat quæ ipse est factururus, præscit autem etiam quæ non est factururus neque prædestinat, ut peccata*. Et hac ratione l. 5. de Ciuitate cap. 9. ait, *Deum esse authorem omnium potestatum, non vero omnium voluntatum*. Quia malorum voluntatū author non est, & consequenter nec illas prædestinat, nec per suam præscientiam facit quod futuræ sint, sed quia futura sunt illas præscit, ut ibidem cap. 10. subiungit. Ratio verò est, quia siue prædestinatio ad intellectū pertineat, siue ad voluntatē certū est aliquo modo inuoluere voluntatem, ita ut Deus prædestinare nō dicatur, nisi quæ simpliciter vult fieri. Deus autem non vult peccatum fieri, ergo nec prædestinat illud, ergo neque hominem, ut peccet, seu malum faciat: Alioquin enim prædestinaret peccatum ipsum. Confirmatur, quia voluntas permissiua non satis est ad prædestinationem, sed secundum fidem Deus tantum permittit hominem peccare, non facit, nec inducit eum, ut peccet: ergo non prædestinat. Denique hac ratione ostendimus in li. 2. de Auxiliis, Deum non præscire mala culpæ, & omnia ibi adducta hanc veritatem confirmant.

Secundò dicendum est, licet in aliquo vero sensu, dici possit Deus, prædestinare aliquos homines ad malum pænæ: non tamen in sensu pro-

Bonavent.

De bono perseverant. cap. 14.

2.

Variæ quaestiones.

2.

1. Assertio. Malū culpæ nō est terminus prædestinationis. Concil. Arausico. Concil. Trident. Fulgent. August.

3. 2. Assertio.

August.

prijsimò & rigorofo, in quo nũc loquimur. Prior pars ponitur propter Auguftinum, qui interdum abfolutè dicit, aliquos effe à Deo prædeltinatos ad gehennã, vt pater in Enchirid. cap. 100. & l. 15. de Ciuit. cap. 1. & lib. 21. cap. 24. Et ita intelligendus effe fi alicubi dixerit abfolutè, aliquos effe prædeltinatos ad interitum, vt lib. de Perfekt. Iult. ficut illum expofuit Fulgent. dicto lib. 1. ad Monimum. Et eodem modo loquitur Ifidorus lib. 2. de fummo bono cap. 6. & indicat Concilium Valentinum fub Lothario ca. 3. Sed in hoc genere loquutionis aduertendũ effe, illã particulã *Præ* dicere antecellionem æternitatis ad tempus, non voluntatis diuinæ ad præfcientiam eius. Sic enim verum effe, quod concilium Auranfic. & Trident. definierunt, *Deum poteftate fua neminem ad malum prædeltinaffe*. Quod ego intelligo etiam de malo pœnæ, & æternæ miferiæ, vt in fecunda parte huius materiæ latiùs oftendam. Expendo tamen verbum illud, *Poteftate fua*, quo fignificatur, Deum ex fola potentia, & voluntate neminem ad malum æternæ miferiæ ordinaffe. Id vero nõ excludit, quin ex iuftitia aliquos in æternum punire decreuerit: Hoc autem decretum fupponit præfcientiam culpæ, propter quam homo dignus effe tali pœna. Ideoque tale decretum non poteft dici prædeltinatio in ordine ad præfcientiam, fed ratione æternitatis comparatæ ad talem effectum: & ita loquuntur dicti Patres, nam expreffè declarant, prædeltinationem illam fupponere dictam præfcientiam.

4. Ex his ergo patet prior pars affertionis. Nam dicta loquutio in priori fenfu vera effe. Et ratio illius effe, quia Deus verè dicitur prædeltinare illa, quæ abfoluta, & efficaci voluntate in fua æternitate ordinauit, & facere decreuit, faltem eo fenfu, quo particula, *Præ*, dicit antecellionem æternitatis ad tempus: fed Deus abfoluta voluntate decernit punire, quos peccaturos, & vfque ad finem in peccatis permanfuros effe, præfcit: ergo eos, vt impios, rectè dicitur ad pœnam prædeltinare. Atque hæc ratio à fortiori procedit de quacumque alia pœna.

5. Posterior item affertionis pars ex eadem doctrina declaratur, quia Deus dicitur proprijfimè prædeltinare hominem quando ex fe, & ex fua beneuolentia, & affectu, & non tantum prouocatus ex præfcientia alicuius operis ipfius hominis, illum ordinat efficaciter ad aliquem finem, vel terminum homini conuenientem, & commodum, fed illa præordinatio ad pœnam non effe huiusmodi, non effe ergo proprijfima prædeltinatio. Maior declaratur 1. ex fcriptura, quoties enim ea prædeltinationis vox reperitur, in bonam partem accipitur, vt pater ex locis fupè citatis; ideoque in hac fignificatione effe iam vfurpata hæc vox apud Scholafticos, cuius ratio patebit ex dicendis. Declaratur 2. ex quadam doctrina Damafcen. lib. 2. de fide cap. 29. quam indicauit Chryfoftomus hom. 1. in ad Ephes. Dupliciter Deum aliquid velle hominibus, fcilicet, vel ex fe tantum, & ex fua propenfione, vel prouocatus, & quali coactus ab ipfis hominibus. Priori modo vult eis bona, posteriori autem mala pœnæ. Prædeltinatio igitur proprijfimè dicta, ad priorem modum voluntatis fpectat, & ideo circa bona verfatur, & in malum pœnæ non cadit.

6. Hinc ergo dicendum effe tertio; terminum prædeltinationis, femper effe aliquod bonũ, ad quod

A homo ex peculiari Dei affectu ordinatur. Hæc affertio ex fcriptura fumitur. Vbiunque enim verbum prædeltinandi ponitur, in bonam partem accipitur. Ita etiã prædeltinatione definit Auguft. lib. de Prædelt. Sanct. cap. 10. & Bono perleuer. cap. 14. & hic etiam effe vfus Scholafticorum. Pateatque ex dictis à fufficienti partium enumeratione; patebitque amplius ex dicendis. Nunc ad maiorem explicationem addendum effe, quia voluntas boni aliquando effe poteft abfoluta, aliquando verò tantum fimplex affectus quem velleitatem vocant; prædeltinationem non quemcumque affectũ boni, fed abfolutũ eius decretũ dicere, vel includere. Hinc enim effe Pauli ad Ro. 8. *Quos prædeltinauit, hos vocauit, iuftificauit, magnificauit*. Vbi prædeltinatos abfolute dictos ad bonũ intelligit, & tali modo, vt finem confequantur. Hinc etiam effe illud Auguft. cap. 14. de Bono perfeueratiæ. Prædeltinatio effe *preparatio beneficiorũ*, verfatur ergo circa bonum, quibus *certiffimè liberantur*, verfatur ergo per abfolutam voluntatem. Denique, & nomen ipfum prædeltinationis hoc præfert, & communis vfus ita obtinuit.

Solum poteft quis dubitare ex illis verbis. Act. 4. *Quæ manus tua & confilium tuum decreuerunt fieri*. Vbi effe fermo de Paffione Chrifti, quam Deus nõ ex fe voluit, fed propter hominum peccata; & tamen ibi ponitur verbum prædeltinandi. Refpondeo, quoddã effe malũ pœnæ, quod in puram vindictã infligitur, vt effe gehenna, & huic dicimus non propriè attribui prædeltinationis nomen. Aliud verò effe malũ pœnæ medicinalis, quod in ordine ad maius bonum cum effectu confequendum ordinatur; & hoc fub huiusmodi confideratione fub prædeltinationem cadit: nã effe vnum ex medijs, vel remedijs, quibus Deus vtitur ad falutẽ prædeltinatorum obrinendam, & in hoc ordine continetur paffio Chrifti: imo effe maximum, & quali vniuerfale remedium, quod Deus ex fe, & ex fola fua infinita bonitate prædeltinauit, pro hominibus iam lapfis in diuina præfcientia.

Uterius verò addendum effe, proprijfimam prædeltinationem, de qua nunc loquimur, non habere pro termino quodcũque bonũ, fed fupernaturali. Ita D. Tho. ar. 1. & omnes Scholaftici, & effe maximè confentaneum modo loquendi D. Pauli. Vbiqũque enim hoc verbo vfus effe, agit aut de bonis gratiæ vnionis, vt ad Rom. 1. & 1. ad Corint. 2. aut de bonis gratiæ fãctificantis, vt ad Rom. 8. & ad Eph. 1. Ratio etiam D. Thomæ effe optima, quia naturalia bona funt naturæ debita, & ordinario in naturalem finem ex proprio impetu, & viribus ipfius naturæ nafcitur, ideoque nõ requirit fpeciale prædeltinatione, fed commune prouidentiam. Finis autem fupernaturalis non effe ex inclinatione naturæ; nec eius confequutio effe per vires proprias: & ideo, vt homo efficaciter in illum tendat, neceffe effe, vt ab alio ordinetur, & quali transmittatur: & hoc fit per prædeltinationem. Verfatur ergo prædeltinatio circa fupernaturalia bona.

E Quia verò in his bonis gratia, & gloria comprehenduntur (nam de vnione hypoftatica nunc non agimus) difficultas effe folet, an vtraque, vel altera tantum fit terminus prædeltinationis. Et in hoc effe diuerfitas opinionum.

Prima opinio dicit, prædeltinationem habere pro termino & proximo, & vltimo folam gloriã. Ita fentiunt omnes, qui prædeltinationem confi-

August.

Prædeltinationis decretum abfolutũ.

Rom. 8.

7. Act. 4.

8. Prædeltinatio pro prijsima habet pro termino fupernale bonum. D. Thom. Rom. 1. 1. Cor. 2. Rom. 8. Ephes. 1.

9. An gratia, vel gloria fit terminus Prædeltinationis.

10. 1. Opinio.

Fulgent. Ifidorus. Concil. Valentin.

Damasc. Chryfoft.

s. Affertio

Contra  
Gabr.  
de Rubion  
Catherin.

tuunt in solo proposito dādi gloriam, vt Ocham. Gabr. Guilhelm. de Rubion in 1. dist. 40. q. 1. & Catherinus opusc. de Prædestinat. lib. 1. cap. vlt. & lib. 3. cap. 2. & 3. Fundamentum esse potuit, quia ex vi illius decreti est homo sufficienter ordinatus ad gloriam infallibiliter consequendam; iam ergo est prædestinatus.

II.  
Hæc opi-  
nio rej-  
citur. §  
Rom. 8.

Ephes. 1.

Act. 22.

12.  
Opinio  
Durand.

13.  
Secunda  
opinio re-  
ijcitur  
quoad par-  
tem ne-  
gantem.

R. m. 8.

Act. 13.

Contra  
Trentum  
August.

Hæc verò sententia, quantum ad partem exclu-  
sivam, falsa est, & contra ceteros Theologos, &  
parum cōsentanea Paulo, qui ad Ro. 8. significauit  
prædestinationem etiam versari circa media, quæ  
sunt vocatio & iustificatio. Et ad Ephes. 1. expressè  
dixit, *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei*, quæ  
fit per gratiam. Facit etiam, quod de eodem Paulo  
dicitur (Act. 22.) *Deum Patrum nostrorum præordi-  
nauit te, vt cognosceres voluntatem eius & videres iustum*,  
&c. Apertissimeque id docuit Augustinus locis  
sepe citatis, cum ait, *Prædestinationem esse preparatio-  
nem gratiæ, ac beneficiorum Dei*. Et in Enchir. cap. 100.  
cum vocat prædestinationem ad gratiam. Et alia  
loca statim referemus, & rationem reddemus.

Est ergo alia opinio dicens prædestinationem  
non versari circa gloriam, sed solum circa gratiā.  
Hanc tenuit Dur. in 1. dist. 41. quæst. 1. ad 1. & se-  
quuntur aliqui moderni, tribuuntque D. Tho. eo  
quod hic art. 4. dicit, dilectionem, seu electionē ad  
gloriam supponi ad prædestinationem, vnde in-  
ferent non pertinere ad illam. Adducunt etiam  
Augustinum, qui prædestinationem semper defi-  
nit per ordinem ad gratiam. Ratio denique Durā-  
di est, quia prouidentia non est de fine, sed de me-  
dijs: at prædestinatio est pars prouidentie: ergo.

Hanc verò sententiam etiam quoad partem ne-  
gantem falsam esse existimo. Et in primis est con-  
tra communem sententiam Theologorum. Nec  
D. Thomas refragatur, quia in illo articulo lo-  
quitur, supponendo, prædestinationem formaliter  
pertinere ad intellectum: loquendo verò de vo-  
luntate, quam necessariò vel dicit, vel connotat  
prædestinatio, non negat illam habere pro termi-  
no gloriam, imò sepe significat prædestinationem  
includere voluntatem dandi gratiam, & gloriam.  
Nam art. 1. ait: *Ratio transmissionis creaturæ rationalis  
in finem vitæ æternæ, prædestinatio non natur*, Et art.  
2. dicit, *Prædestinationem esse rationem ordinis in salutē  
æternam*. Et infra dicit, Executionem prædestina-  
tionis extendi vsque ad magnificationem, quæ est  
glorificatio. Et præterea, licet dāemus, gloriam  
vt in tenā per electionē, seu dilectionem, quam  
ponit D. Tho. ante prædestinationem, non per-  
tinere ad prædestinationem, sed supponi ad illam:  
Nihilominus negari non potest, quin voluntas  
aliqua dandi gloriam ad prædestinationem per-  
tineat, vel in illa includatur. Hoc enim apertè su-  
mitur ex Paulo ad Rom. 8. vbi prædestinationem  
vsque ad glorificationem perducit. Vnde cap. 9.  
ait *Vt ostenderet diuinæ gratiæ suæ in vasa misericor-  
diæ, quæ prædestinavit in gloriam*. Et Act. 13. dicitur,  
*Quotquot prædestinati erant in vitam æternam*. Et ideo,  
*Prædestinationem ad vitam* vocauit Tridentinum  
sess. 6. ca. 12 & Can. 17. & August. lib. de Prædesti-  
natione Dei (si tamen eius) cap. 3. vocat *prædestina-  
tionem gloriæ*; gloria autem non prædestinatur, nisi  
quatenus aliquis prædestinatur ad gloriam. Præ-  
terea cum Augustinus dixit, prædestinationem  
esse, *preparationem* (Lat. *paratio*), non exclusit gloriā,  
quæ maximum beneficium est: imò, inclusit cum  
addidit *quibus certum liberatur, quæque liberantur*,  
qui homo non est potest à miseria liberatus,

A donec gloriam obtineat. Imò etiam cum dixit Au-  
gust. prædestinationem esse preparationem gra-  
tiæ, gloriam comprehendit, vt eleganter exposuit  
Fulgentius dicto lib. 1. ad Monimum cap. 9. & 10.  
vbi, *Propterea, inquit, omnia, & vocationis initia, & in-  
iustificationis augmenta, & glorificationis premia in præ-  
destinatione semper Deus habuit*. Et rationem reddit,  
quia etiam vita æterna, teste Paulo, est quædam  
gratia. Denique Augustinus 15. de Ciuit. cap. 1. ci-  
uitatem Dei dicit esse prædestinatam ad regnum  
cælorum.

B Hinc verò aliqui sumserunt occasionem di-  
stinguendi duas prædestinationes, vnam ad gra-  
tiam, aliam ad gloriam, vt videre est in Turriano  
lib. de Prædestinatione. Quæ distinctio, si data  
fuisset in ordine ad diuersos homines, scilicet, præ-  
destinatos, & reprobos, admitti posset: dum-  
modo sub prædestinatione ad gloriam, quæ sola  
est prædestinatio simpliciter, includatur etiam  
gratia. Sic enim possunt multi reprobi dici præ-  
destinati ad fidem, & ad gratiam in hac vita pro  
aliquo tempore obtinendam, quæ dici potest præ-  
destinatio secundum quid, respectu alterius. Non  
est tamen hic sensus dictorum auctorum, sed in  
ipsis prædestinatis illas duas prædestinationes di-  
stingunt, vt ponāt alicuius prædestinationis cau-  
sam, & non videantur contradicere Augustino  
negati causā prædestinationis vt infra videbimus.

C Nobis autem non est distinctio necessaria, me-  
ritoque ab Scholasticis non est vsurpata. Nam li-  
cet in Deo sit voluntas dandi gloriam, & dandi  
gratiam, quæ voluntates possunt dici plures actus  
ratione distincti: tamen prædestinatio perfecta,  
& simpliciter dicta vna est, quæ prout in volun-  
tate consideratur, vtrumque actum complectitur,  
prout verò spectat ad intellectum, dicit vnam  
completam rationem mediorum omnium, quibus  
efficaciter perducitur prædestinatus ad glo-  
riam, ex proposito diuinæ voluntatis. Ratio autem  
est, quia prædestinatio est transmissio quædam in  
mente, seu voluntate prædestinantis existens; trā-  
missio autem perf. cta non respicit tantum ter-  
minum vltimum, sed etiam viam, nec solam viam,  
sed attingit etiam vltimum terminum intrinsecè,  
seu inclusiuè, vt sic dicam; ergo prædestinatio cō-  
plectitur gloriam, vt vltimum terminum, & gra-  
tiam; vt viam. Vnde hic quadrat illud Aristote-  
lis. Vbi est vnum propter aliud, ibi est vnum tan-  
tum. Hic enim prædestinatio ad gratiam est pro-  
pter gloriam, & prædestinatio ad gloriam est per  
gratiam; ergo vna completa prædestinatio vtrum-  
que terminum complectitur, vnum vt vltimum,  
aliud vt proximum. Sicut vnus motus est ad vlti-  
mum terminum, & ad omnes intermedios.

D Ex quo intelligitur, terminum gloriæ esse vnum,  
terminos autem gratiæ esse plures; sicut in motu  
vnus est postremus terminus, plures autem inter-  
medij. Reducit autem Paulus ad Rom. 8. omnes  
terminos gratiæ ad duo capita, scilicet vocatio-  
nem, & iustificationem: sub vocatione compre-  
hendit omnia dona gratiæ præuenientis, seu exci-  
tantis, per quæ Deus inchoat salutem in prædesti-  
nato: sub iustificatione verò comprehendit om-  
nia dona gratiæ adiuantis, seu cooperantis, per  
quæ perficit Deus sanctificationem prædestinati,  
eamque conseruat vsque ad finem vitæ. Præter  
hæc verò, solet interdum prædestinatio terminari  
ad alias dignitates, seu excellentias pertinentes ad  
ordinem gratiæ, vt Beatissima Virgo dici potest

Fulgent.

14.  
Distinctio  
duplicis  
prædesti-  
nationis.  
Turrian.

15.  
Reijcitur  
posita di-  
stinctio.

Arise.

16.  
Plures  
terminos  
gratiæ  
ad duo ca-  
pita reou-  
cit. Paul.  
ad Ro. 8.

prædestinata ad maternitatem diuinam, Apostoli dicuntur electi ad Apostolatam, &c. At verò hæc dona per se non pertinet ad gratiam sanctificantem, sed vel ad ministeria, vel ad gratias gratis datas. Et ideo prædestinatio ad hæc dona merito posset distinguere ratione à prædestinatione simpliciter, quæ est ad gratiâ, & gloriâ. Tamè quia in prædestinatis hæc etiam dona sunt quædam media, quibus perficiuntur usque ad æternam salutem ( iuxta illud, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* ) Ideo hæc omnia sub adæquato prædestinationis termino comprehendimus.

Fundamenta aliarum opinionum ex dictis soluta sunt. Ad fundamentum primæ dicimus, ordinationem ad finem præcisè sumptam, etiam si virtute contineat prædestinationem tamquã in radice, ( supponimus enim esse ordinationem absolutam ) nihilominus tamen formaliter non continere illam, sine ratione mediorum approbata, seu determinata per voluntatem. Ad fundamentum verò alterius opinionis dicitur, primo. Quamvis voluntas dandi gloriâ, sit volûtas finis respectu hominis qui prædestinatur: tamen respectu ipsius Dei prædestinantis, esse volûatem cuiusdam medij, quo gloriâ suam, & cõmunicationem suæ bonitatis assequitur, & hoc satis esse, vt talis voluntas sub prædestinatione cõprehendatur. Secundo dicitur, si vim verborum attendamus, in hoc posse constitui differentiam quandam inter prouidentiam, & prædestinationem, quod prouidentia supponit res destinatas ad suos fines, & illis procurat consequutionem eorum per media consentanea. Prædestinatio verò, quoniam dicit primam destinationem in animo prædestinantis, complectitur non solum procurationem mediorum, sed etiam ordinationem in ipsum finem. Hæc autem differentia inter prædestinationem, & prouidentiam, intelligetur melius ex comparatione inter illas, quàm in fine huius libri commodius trademus.

## CAPVT VI.

*Quæ scientia necessario in Deo ponenda sit ante omne decretum prædestinationis.*

Explicata materia, circa quam prædestinatio versatur, vt eius rationem distinctè & in particulari tradamus, necessariû est, vt per omnes actus diuini intellectus, & voluntatis, qui in hoc prædestinationis negotio circa talem materiam versantur, & in hoc opere internenire possunt, vel debent, discurreamus: inde enim lucidius constabit, in quo actu posita sit prædestinatio. Huiusmodi verò actus ad tres ordines reduci possunt, quidam, qui præcedunt, supponunturque ad prædestinationem: alij, qui sunt posteriores, & consequentes ad prædestinationem: alij inter hos medij sunt, in quibus, vel eorû aliquo prædestinatio ponenda est. Vt hoc autem semel pro toto hoc opere dicamus, quoties de his actibus, vt de multis loquimur, vel in eis ordinem prioris & posterioris supponimus, secundum rationem tantum & modum nostrum intelligedi, cû aliquo fundamento in re id intelligimus, cû in re cõstet, omnia esse vnũ simplicissimũ actũ, æternũ, & omnino simul. Itaque secundum rationem certũ est, intellectũ præire, voluntatem subsequi, ideoque, si qui actus diuinæ mentis ad totam prædestinationem supponuntur, in in-

tellectu primario esse debent, & ad scientiam pertinent, & ideo isti sunt in hoc capite explicandi: de voluntate verò postea videbimus.

Primo igitur certum est, ante omnem prædestinationis actum supponendam esse in Deo aliquam scientiam, quæ vel dirigat prædestinationem ipsam, vel diuinam voluntatem ( vt sic dicam ) ad prædestinationem faciendam inuitet, ei proponendo obiecta, & res, quæ prædestinare possit. Hoc ad minimum significauit Paulus, ad Ro. 8. dicens: *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui*. Nam illa duo verba non sunt accipienda, vt synonyma, cû in omni proprietate diuersas habeant significationes, possintque illo in loco illas retinere. Itemque ex ordine literæ ipsoque modo loquendi constat, præscientiam ad prædestinationem supponi, nam in reliquis, quæ ibi Paulus enumerat, hunc ordinem seruat: prius enim id ponit, quod alteri supponitur, vt prædestinationem ante vocationem, vocationem ante iustificationem, iustificationem ante glorificationem. Cum ergo simili modo ponat præscientiam ante prædestinationem, ponit illam, vt præuiam.

Atque hic etiam videtur esse sensus August. li. de Bono persequ. cap. 14. definiens prædestinationem esse. *Præscientiam, & præparationem beneficiorum Dei*. Nam præscientia sine dubio ad præparationem supponitur, quia per præscientiam, vt sic, nihil præparatur, donec accedat voluntas, seu propositum dandi, vt cap. 3. explicatum est. In illa verò præparatione formaliter consistit prædestinatio, vt ibidem tetigimus, & significauit Augustinus alibi dicens: *Prædestinationem esse gratiæ præparationem*, de prædestinatione Sanctorum cap. 10. De qua prædestinatione subdit statim, *Quæ sine præscientia esse non potest*. Cû ergo alio in loco, prædestinationem dicit, esse præscientiam, & præparationem, præscientiam ponit, vt conditionem præuiam, & necessariam ad prædestinationem. Vnde in eodem lib. de Bono persequer. cap. 17. *Sua* ( inquit ) *dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio daturum se esse præsciuit, & in sua præscientia præparauit*. Præsciuit autem, se daturum, postquam præparauit, seu dare proposuit. præparauit autem in priori præscientia, non quidem consequente, sed planè antecedente ad præparationem. Vnde subiungit, *In sua, quæ falli, mutarique non potest, præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquid est, nisi prædestinare*. Dispositio ergo in præscientia est prædestinatio, & præscientia aliqua ad talem dispositionem, atque adeo ad prædestinationem, supponitur.

Ratio verò assertionis breuiter nunc assignanda est, quia prædestinatio, vt vidimus, consistit in aliquo actu voluntario, & libero Dei, sed ante omnem actum liberum, & voluntarium, necesse est, vt aliqua cognitio antecedit, ergo ante prædestinationem præcedit necessariò in Deo aliqua cognitio, seu scientia. Minor patet, tum ex definitione voluntarii, debet enim esse à principio intrinseco cum cognitione; tum ex ratione libertatis, quæ prouenit ex indifferentia iudicii, & rationis, tum denique ex generali dogmate, quod nihil est volitum, quin præcognitum: nec etiam potest esse liberũ, nisi quod est volitũ, nã libertas formalis in volũtate sola existit. Quæ omnia etiã in ipso Deo, seclusis imperfectionibus, locũ habent, id est, sine distinctione in re, cû virtuali cõmentia, & eminentia, & consequenter cum præsuppo-

2. assertio.

Ad Rom. 8.

3. August.

August.

4. Ratio assertionis.



Adde ratio magis declaratur.

5. a. affirmatio.

D. Hæc est inter simplicem intelligentiam, & visionem.

D. Thom. 1. 2. q. 14. ar. 9. Altera differentia

Ratio affectionis.

6. a. affirmatio.

D. Thom. 1. 2. q. 14. ar. 9.

sitione secundum rationis ordinem, in re fundatum. Declaratur tandem, quia in vniuersum, omnis intellectualis natura prius versatur per intellectum circa quamcunque rem, seu materiam, quam per voluntatem: & Deus ipse prius se intelligit, quam amet, & ideo generatio filij, prior est, quam productio Spiritus Sancti. Ita ergo circa prædestinationis materiã præit intellectus, ac proinde necesse est, ut scientia aliqua eiusdem materiæ prædestinationem eius præcedat.

Secundò dicendum est, ad prædestinationem necessariò supponi scientiam simplicis intelligentiæ. Suppono vulgarem diuisionem scientiæ diuinæ in simplicem intelligentiam, & visionem. Deus enim, ut ait D. Thomas in 1. p. q. 14. art. 9. *quæcumque possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, & quæcumque etiam ipse facere potest, omnia cognoscit, etiam si actu non sint, & ea ratione dici potest eum habere non tantum scientiam. Inter ea autem quæ actu non sunt, est attendenda quadam diuersitas, quadam enim & si actu non sunt tamen vel fuerunt, vel erunt postea, & omnia ista Deus scientia visionis scire dicitur. Cum enim ipsius intelligentiæ ab ipsius essentia non differat eternitate sicut & eius essentia mensuratur, & ita sit, ut sine successione existens, in omne tempus intuitus ipsius feratur, & omnia quæ sunt, quoque futura sunt & præterita, tamquam præsens intueatur. Quædam vero sunt quæ potentia Dei vel creaturæ sunt, quæ tamen non sunt, nec fuerunt, nec futura sunt, & hæc sunt de quibus Deus simplicis intelligentiæ scientiam habere dicitur.* Hæc D. Thomas, ex quibus verbis duplex inter utramque scientiam notanda est differentia. Prima est, quia per simplicem intelligentiam cognoscuntur res possibiles, etiam si nunquam futura sint, seu (quod idem est) abstrahendo à futuritione absoluta in aliqua differentia temporis. Visionis autem scientia terminatur ad res aliquando futuras, easque ut futuras repræsentat, vel intuetur. Secunda differentia communis Theologorum est, quia scientia simplicis intelligentiæ antecedit omne decretum Dei liberum, estque ita naturalis, quòd necessariò conueniret Deo, etiam si Deus nihil liberè veller. Scientia autem visionis supponit voluntatem Dei liberè volentem aliquid; quia sine voluntate Dei libera, nihil potest esse futurum. Ex his ergo evidens est assertio, quia prædestinatio consistit in aliquo actu libero, ut ostensum est: scientia verò simplicis intelligentiæ, non est libera Deo, sed est in illo ante omnem actum liberum: ergo est ante prædestinationem. Confirmatur, quia in Deo naturalia sunt priora liberis, saltem subsistendi consequentia, quia esse possunt sine illis: quia Deus sine naturalibus proprietatibus esse non potest, sine liberis autem actibus, ut tales sunt, esse potest. Confirmatur secundò, quia ante liberum actum supponitur cognitio; ergo illa non potest esse libera, sed naturalis: sed talis cognitio in Deo non est, nisi simplex intelligentia: ergo hæc est, quæ ad prædestinationem necessariò supponitur.

Tertiò dicendum est, nullam scientiam, quæ sit de rebus in aliqua differentia temporis absolute futuris in persona prædestinanda, necessariò præsupponi ad totam illius prædestinationem. Hanc assertionem non omnes admittunt; est autè communior sententia D. Thomæ, Alensis, & aliorum, quæ statim commemorabo, & latius infra tra-

ctando de causa prædestinationis. Ut autem illam probemus, suppono, duobus modis posse Deum præcognoscere absolute aliquid esse futurum in tali tempore, scilicet, vel in præsentia obiectiua æternitatis, in qua Deus intuetur omnes rerum causas, omnesque determinationes earum, cum omnibus circumstantiis suis, vel in decreto suæ voluntatis, quo vult, illud fieri: nam quod ipse absolute vult, certò futurum est. Qui duo modi sciendi, seu duo media cognoscendi maximè locum habent, in bonis effectibus, qui à Deo prædestinari, seu præfiniti possunt voluntate absoluta, de quibus nunc agimus: Ita verò cõparantur ad decretum diuinæ voluntatis, ut illud necessariò supponant, quia scientia illa, quæ est in decreto, necessariò supponit decretum, ut per se cõstat, quia decretum est fundamentum, & ratio talis scientiæ. Scientia verò intuitiua ipsius rei in se, multo magis supponit decretum, quia supponit determinationem omnium causarum, à quibus res illa habet, quòd sit futura, inter quas prima est diuina volũtas, & decretum eius. Vnde etiam inter illos duos modos cognoscendi talia futura, præcedit secundum rationem ille, qui est in decreto, quia decretum supponitur ad determinationem omnium aliarum causarum, per quas res futura est, & præsentia liter cognosci potest.

Ex his ergo concluditur, rem illam, quæ per decretum prædestinationis ordinatur ut sit, non posse præsciri ut futuram ante tale decretum, ac proinde respectu illius rei manifestam esse assertionem propositam, videlicet, scientiam talis rei, ut futuræ, non necessariò supponi ad prædestinationem eius, imò nec posse esse ante illã, quia talis res à prædestinatione habet, quòd sit absolute futura, nam ex vi decreti prædestinationis, quodcumque illud tandem sit, applicantur auxilia, & media necessaria, ut talis effectus futurus sit, ergo decretum supponitur ad futuritionem, tanquam causa ad effectum; ergo etiam supponitur ad præscientiam futuritionis, quia prius secundum rationem est res futura absolute, quam præsciatur absolute futura, tum quia obiectum terminationis scientiæ ad illam supponitur, tum etiam quia res non est futura, quia præscitur, sed potius è conuerso, ideo præscitur, quia futura est. Quoniam hæc præscientia, de qua loquimur, non est causa futuritionis rei, nec est scientia practica, sed speculatiua, vel intuitiua, quæ supponit obiectum suum. Ergo talis præscientia non solum non est prior decreto prædestinationis, sed etiam est posterior. Nec enim omnino simul, aut concomitanter tantum se habent, cum vnum sit ratio, & fundamentum alterius, ut explicatum est.

Loquor autem semper de decreto prædestinationis, ut ab opinionibus abstraham. Etenim qui dixerit, prædestinationem esse formaliter in ipsa præscientia, seu esse ipsam præscientiam non admittet, præscientiam futurorum esse posteriorem prædestinationi, sed dicit, potius ipsammet prædestinationem esse præscientiam futurorum formaliter, & omnino simul. Nihilominus tamè, negare non poterit; quin talis præscientia sit posterior decreto illo, quod ad talem prædestinationem necessariũ est. Primo quidè, quia, ut ostendi, talis præscientia nõ est rei futuræ, ut sic, ante tale decretum, sed post illud. Secundò, quia talis scientia nõ potest habere rationem prædestinationis, nisi ut est aliquo modo libera ipsi Deo, iuxta principia

Duplex modus diuinæ cognitionis intuitiua.

7. Probat conclusio

8.

superius posita, non est autem libera, nisi quatenus supponit decretum liberum voluntatis. Vnde, qui dicunt, prædestinationem esse præscientiam dicunt esse scientiam approbationis, quæ libera est. Scientia autem approbationis supponit voluntatem approbantem effectum præscitum, & hac ratione per illam scientiam cognoscit Deus, effectum sibi placitum, & approbatum per absolutum decretum suæ voluntatis, infallibiliter esse futurum. Ex hoc autem, quod talis præscientia absoluta effectus futuri per prædestinationem non est prior, sed posterior decreto prædestinationis: optime sequitur, & non esse priorem prædestinatione, & esse vel posteriorem illa, si prædestinatio in voluntate esse intelligatur, vel saltem esse posteriorem initio (vt ita dicam) prædestinationis, nam hoc initium à voluntate sumi indubitatum est, vt postea videbimus.

At enim, licet hæc vera sint respectu eiusdem effectus prædestinati, dubitari adhuc potest, an prædestinatio vnius rei, vel effectus supponat necessario absolutam præscientiam alterius rei, vel effectus futuri. Id enim affirmare videtur D. Tho. 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. vbi ait, *Quod prædestinatio supponit præscientiam futurorum*: hoc autem non potest intelligi respectu eiusdem effectus prædestinationis, vt probatum est, ergo saltem debet intelligi de præscientia vnius rei respectu prædestinationis alterius. Nam, quod loquatur de præscientia absoluta rei futuræ, videtur manifestum, quia ex illo principio declarat, Christum fuisse prædestinatum præiusto Adæ peccato, vt futuro.

Et hoc nullum videtur inconueniens, imò necessarium moraliter, quia sæpe ex præscientia vnius effectus moueri potest, & mouetur Deus ad prædestinandum alium, vt quia præscit, Petrum peccaturum, prædestinat, vt pœnitentiam agat, antequam moriatur.

Respondeo quæstionem hanc posse tractari, aut de tota prædestinatione, aut de vno, vel alio effectui eius. De tota prædestinatione pedit hæc quæstio ex alia, an totius prædestinationis detur aliqua causa, vel ratio ex parte effectuum futurorum. Nā si talis causa datur, profectò necesse est, vt præscientia illius supponatur ad totam prædestinationem, quia necesse est, vt supponatur ad primum decretum prædestinationis. Nam illa res futura, quæ dicitur esse ratio prædestinationis, non potest esse ratio illius, nisi vt præscita, quia non potest aliter mouere voluntatem, debet ergo illius præscientia supponi. Si autē nō datur talis ratio totius prædestinationis, nec præscientia aliqua futuri effectus, ad totam prædestinationem necessario supponitur. Quia hæc præsuppositio, & ordo rationis debet fundari in aliqua habitudine, quam per se habeat vna res comparatione alterius: si enim impertinenter se habeant inter se, impertinens etiam erit talis præscientia ad talem prædestinationem. Habitus autem per se non potest esse, nisi causalitatis (sub causalitate enim comprehendimus quamcumque occasionem, vel motum, quod vna res præbeat ad volendam, vel prædestinandam aliam.) Igitur resolutio huius dubij de hoc ordine pendet ex alio de causa prædestinationis, quod infra tractabitur. Nunc autem breuiter supponimus, ex parte Christi, & meritum eius, posse dari causam prædestinationis nostræ, non verò ex parte ipsius hominis prædestinati, nec vllius creaturæ respectu alterius. Ac proinde

A prædestinatio nostra supponit quidem præscientiam absolutam futurorum ad Christum dominum pertinentium, non verò illorum, quæ ad ipsummet prædestinatum, vel ad alios homines, aut Angelos pertinent.

Potest autem specialiter interrogari, An prædestinatio tota alicuius hominis supponat saltem præscientiam, quod talis homo futurus sit in reum natura. Aliqui enim putant, id esse necessarium, quia gratia supponit naturam, prædestinatio autem est ad gratiam, sub gratia gloriam includendo, ergo supponit esse naturæ, iuxta doctrinam Caietani 3. p. quæst. prim. articul. tertio. Item quia prouidentia supponit existentiam earum rerum, quibus aliquid prouidetur, saltem vt præsentem in æternitate quia nemo prouidet, nisi rebus futuris: at prædestinatio est prouidentia quædam; ergo necessario supponit præscientiam futurationis, saltem ipsius subiecti prædestinandi.

Dicendum verò est, etiam ex hoc capite, non necessario supponi præscientiam rei alicuius futuræ in ipso prædestinato ad totam prædestinationem. Ita sentit D. Thom. dicta, q. 23. art. 2. ad 2. Et hac ratione dicit cum Origene, quem refert: *Prædestinationem esse posse eius, quod non est*. Hoc autem potest dupliciter intelligi; primò quod prædestinatio sit rei nōdum existentis in se, & in propria natura, & hoc modo exponit illud Alens. 1. p. q. 28. Memb. 2. art. 1. & est per se euidens, quia prædestinatio est æterna, & existentia rei prædestinatæ est temporalis. Secundò potest id intelligi de esse rei in præscientia Dei; & hoc modo ait supra Alensis, prædestinationem esse rei existentis in præscientia. Subdistinctione verò opus est, quia ipsum esse rei in præscientia sumitur, vel vt antecedens decretum prædestinationis; vel vt consequens. Hoc posteriori modo, verum est, prædestinationem semper esse alicuius entis in præscientia; quia posita prædestinatione ex vi illius res præscitur futura. Priori autem modo prædestinatio etiam est non entis simpliciter, seu, nondum futuri pro illo signo in præscientia; sed tantum entis possibilis, quod per ipsam prædestinationem ordinatur, vt sit: Nam per eandem voluntatem prædestinatus ordinatur vt sit, & vt sit propter talem finem. Ideoque non est in hoc eadem omnino ratio de prouidentia, & de prædestinatione vt infra cap. penult. huius libri melius declarabimus. Nec illa doctrina Caietani necessaria est, vt in eodem loco 3. p. latius adnotaui; quia licet gratia supponat naturam, in genere subiecti, seu causæ materialis, & in ordine executionis: ordine tamen intentionis, & prædestinationis non est necessarium supponi, sed satis est, si per modum vnius, seu per quamdam habitudinem cum illa coniungatur, vt in dicto cap. penult. latius explicabitur.

At verò, si non de tota prædestinatione, sed de vno, vel altero effectui eius quæstio tractetur, sic non est inconueniens, quod prædestinatio hominis ad vnum effectum, seu beneficium prædestinationis, supponat præscientiam absolutam alterius effectus. Hoc probat ratio dubitandi superius posita: Et fortasse in eodem sensu loquutus est D. Tho. in citato loco 3. partis, quamuis possit de scientia conditionata intelligi; de qua dicemus in capite sequenti. Quomodo autem hæc scientia prædictum ordinem seruet cum decreto prædestinationis, & quasi cū illo misceatur (vt sic dicā) in-

11. Quæstio.

Caietanus.

12. Resolutio.

D. Thom.

Alens.

13.

9. Dubitatio an prædestinatio supponat necessario scientiam alterius. Satisfit. D. Thom.

10. Satisfit.

Datur causa prædestinationis ex parte Christi, non autem ex parte prædestinati.

relligetur melius, explicato toto ipso prædestinationis decreto. Nunc duo solum consideranda sunt. Vnum est, totum hunc ordinem spectandum esse, vel inter finem totius prædestinationis, qui est glorificatio, & media ad illum, vel inter media ipsa inter se, quatenus vnum est propinquius fini, quam aliud, vt iustificatio, quam vocatio, & consequenter vnum comparatur ad aliud, sicut finis ad medium sibi propinquum, vel è conuerso. Seclusa enim hac habitudine, ad quam omnis alia reduci potest, nulla manet ratio ordinis per se inter prædestinationis effectus, seu terminos: & ita nulla erit etiam ratio, ob quam præscientia vnius supponatur prædestinationi alterius, vel è conuerso.

14.  
Duplex  
præscientia  
futurorū.

Vltra hoc verò, præ oculis habendus est duplex ille modus præsciendi futura, vel in decreto prædestinatiuo, vel in se ipsis, secundum præsentiam obiectiuam æternitatis. Nam præscientia, quæ est in decreto, habet ordinem cum ipsis decretis, iuxta ordinem quem decreta ipsa ratione distincta inter se habent. Vt v.g. in prædestinatione inuoluitur decretum dandi gloriam, & dandi gratiam, quæ sunt etiam ratione distincta: Si ergo inter hæc decreta seruetur ordo intentionis, ita vt decretū dandi gloriam sit prius, quam decretū dādi gratiam, etiam præscientia futuræ gloriæ ex vi decreti, præcedit secundum rationem ad decretum dādi gratiam. Si verò inter hæc decreta non est ordo intentionis, sed tantum exequutionis, ita vt decretum gratiæ prius sit quam decretum gloriæ, præcedit utique præscientia futuræ gratiæ ante decretum, & præscientiam gloriæ. Et ratio est, quia posito decreto libero, absoluto, & efficaci alicuius effectus, quicumque ille sit, statim ex vi talis decreti est futurus infallibiliter ille effectus: hoc enim pertinet ad efficaciam diuinæ voluntatis. Statim verò, ac ille effectus est futurus ex vi sui decreti, præscit Deus futuritionem eius prius ratione, quam aliud liberum decretum habere intelligatur: tum, quia iam illa scientia, est merè naturalis, ac necessaria, supposito tali decreto & naturalia sunt priora liberis: tum etiam, quia subsequens decretum pendet ( vt more nostro loquamur ) ex priori, & ex illa præscientia. Vt v.g. si decretum gloriæ præcedit tanquam intentio finis, oportet vt illam et intentio, & efficacia eius præciatur, vt inducat ad electionem mediorum. Nam qui intendit finem, non intelligitur eligere medium, donec intelligatur scire se intendisse finem, & ideo debere media eligere, & applicare accommodata intentioni, vt vis illius intentionis ad effectum perducatur voluntariè. Quomodo enim posset quis voluntariè applicari ad electionem ex vi intentionis, nisi prænosceret illam, illa autem præscita Deo, in illa præscitur futuritio effectus intenti. Hac ergo ratione, necesse est, vt inter decretum de fine, & decretum de medio hæc præscientia interponatur. Si verò decretum efficax circa finem non præcedit, tunc contrarius ordo seruabitur. Vt v.g. si Deus prius decreuit Petrum vocare ad finem vocatione congrua, quam habuerit decretū efficax, per quod intenderit fidem eius, prius etiam sciuit vocationem talem Petri fuisse futuram ex vi sui decreti, & tunc præsciuit ex illa consequi fidem, & sic de cæteris. Hæc enim omnia locum habent tam in omnibus medijs respectu finis ultimi, quam inter ipsa media inter se quatenus vnum comparatur ad aliud, tamquam causa ad ef-

A fectum, vel tamquam proximus finis ad medium.

Quocirca loquendo de alio modo præscientiæ, qui est de ipsis effectibus in se: quia hæc scientia supponit executionem, & effectiorem causarum, vt præsentem obiectiue in æternitate, necesse est, vt præscientia illius medijs prioris in exequutione, præcedat ante præscientiam, & voluntatem exequutionis ordinem. Quia nemo applicat secundum medium, donec videat effectum medijs prioris. Et eadem ratione prior est præscientia futuræ gratiæ, quam voluntas per quam datur perseverantia in illa, & præscientia futuræ perseverantiæ, quam voluntas dandi gloriam per modum exequutionis illam. Quæ omnia in sequentibus capitulis clariora fient.

## CAPVT VII.

*Quomodo scientia conditionata effectuum contingentium ad prædestinationem necessaria sit, vel ad illam comparetur.*

Supponit hæc quæstio esse in Deo scientiam infallibilem horum effectuum abstrahendo ab actuali existentia futura de facto & cognoscendo simpliciter quid factura esset causa libera, si in tali ordine rerum & cum talibus circumstantiis constitueretur. De qua scientia, & suppositione multa dixi in opusculo de scientia Dei lib. 2. Et inferius tractando de medijs, & effectibus prædestinationis, addemus nonnulla, quæ necessaria videbuntur. Nunc sine alia probatione, hoc supponimus, tum quia ex discursu capitis constabit, quanta sit necessitas huius scientiæ ad prædestinationem, & consequenter quam vera sit eius assertio, seu suppositio; tum etiam, quia iam ferè nulli sunt, qui audeant negare Deo scientiam hanc, in scripturis sanctis satis expressam, & à sanctis Patribus passim recognitam; sed solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controuersia, quæ non minus de scientia absoluta futurorum contingentium inter Theologos versatur. Et ex dicendis fortasse resolutio aliqua illius non difficilè haberi poterit.

Hoc ergo supposito, duo alia, quæ ad præsentem materiam pertinent, inquirimus. Vnum est, quomodo hæc præscientia ad prædestinationem comparetur, id est, an habeat aliquem ordinem per se cum illa, vel ad illam nihil referat, esto, alioquin Deo conueniat propter infinitam vim intelligendi, quā habet: plura enim scit Deus, quam ad prædestinationem necessaria sint, vel cum illa ordinem per se habeant. Aliud punctum est, an hæc scientia seruet aliquem ordinem prioris, vel posterioris secundum rationem respectu prædestinationis, cuius decisio ex priori omnino pendet.

Ratio igitur dubitandi in priori pūcto est, quia præscientia hæc, nec est ipsa prædestinatio, nec pars, vel effectus eius, nec causa illius, ergo nullū ordinem per se habet cum illa. Quis enim alius ordo per se cogitari potest? Antecedens quoad tres priores partes facillè probatur, quia hæc scientia de contingentibus sub cōditione antecedit decretū liberū Dei, & abstrahit ab actuali existentia realiter futura in aliqua differentia temporis, & ita cōprehenditur sub scientia simplicis intelligentiæ, non potest ergo esse prædestinatio, quæ dicit actū liberū, nec pars prædestinationis, quæ similiter debet

15.

1.

2.  
Sciūs quæ  
stionis  
proponi-  
tur.

3.  
Ratio du-  
bitandi.

esse libera, vel supponere actum liberum. Et eadem ratione multò minus potest esse effectus, quia effectus non solum supponit actum liberum Dei, sed etiam est temporalis: scientia autem illa æterna est. Ultima verò pars constat, quia vel hæc scientia esset causa vel ratio ipsiusmet decreti prædeterminationis, & hoc non, quia decretum est in Deo, & nihil, quod in Deo est, habet causam. Nec rationem etiam habere potest ex parte præscientiæ futurorū effectuum, al' as prædestinatet Deus hominem, quia præscivit, eum benè vsurum auxiliis gratiæ, quod dici non potest, ut infra ostendamus.

4.  
Cōclusio.

Dicendum verò est, scientiam conditionatam de omni effectū contingente prædestinādo, quod, scilicet, infallibiliter futurum sit, si Deus hoc, vel illud auxilium præbeat, necessariam omnino esse in Deo ad prædeterminationem, & præfinitionem effectuum liberorum, qui ex vi prædeterminationis absolute, & infallibiliter futuri sunt. Hanc assertionem illi solum negare possunt, qui omnino negauerint, Deum futura hæc cognoscere. Qui verò senserint, Deum illa certò cognoscere, etiam si in modo, vel medio, quo illa cognoscit, variè sentiant: non est, cur non in huius assertionis veritate consentiant. Ut autem necessitas huius scientiæ ad prædeterminationem certa ratione demonstretur in omni opinione, oportet prius supponere, decretum prædeterminationis, prout ad voluntatem spectat, tam respectu gloriæ, quàm respectu gratiæ, variis modis infra tractandis explicari, & affirmari, & iuxta eorum diuersitatem varias esse rationes necessitatis huius scientiæ: & diuersum etiam modum exponendi illam: quod per singulos dicendi modos discurrendo, declarabo.

5.  
Primus  
modus ex  
plicandi  
decretum  
prædesti-  
nat.

Quidam ergo prædeterminationis decretum explicant per modum cuiusdam singularis præfinitionis, tam gloriæ vniuscuiusque prædestinati quàm quantitatis eius in particulari, atque etiam singulorum actuum seu bonorum, per quos talis gloria comparanda est. Ac subinde per absolutam quamdam præparationem auxiliorum omnium, quibus tales actus efficiendi sunt, à prima vocatione vsque ad ultimā consummationē doni perseverantiæ. Quem dicendi modū nos maximè probamus, ut in sequētibz dicemus. Talis ergo prædeterminationis modus, nec intelligi, nec cogitari potest sine illa præscientia. Ratio huius necessitatis est, quia nullus prudēs potest absoluto decreto sue voluntatis statuere, ut aliquid fiat, vel proponere consequi aliquem finem, nisi prius certus sit, se habere potestatem faciendi id, quod vult: vel saltem sciat se habere media, quibus talem finem comparare valeat. Quia non potest intendere efficaciter, nisi id quod iudicat sibi esse possibile, nec potest iudicare, saltem prudenter & sine temeritate, sibi esse possibilem effectum, nisi præcognoscendo potestatem in se, vel in medijs, quæ ab ipso possint applicari.

Necessi-  
tas huius  
scientiæ  
ad veram  
prædesti-  
nationē.

6.

Quod si intentio, & voluntas prædestinantis, seu disponentis talis sit, ut quod absoluto decreto statuit, & præfinit, omnino infallibiliter implendum sit, ita ut talem voluntatem frustrari, contradictionem implicet: necessarium omnino est, ut scientia, quam habere supponitur de illa potestate, & efficacia mediorum ad talem finem, sit omnino infallibilis. Quia voluntas est cæca, & ab intellectu ducitur, & ideo non posset intellectualem

A agens per voluntatem securè statuere de tali effectū, absolute efficiendo, vel tali fine consequendo, nisi per intellectum prius infallibili scientia iudicasset, tali, vel tali modo illum finem, vel effectum comparari posse. Quod adeo verum est, ut etiam de his rebus, quas Deus per se ipsum efficit, non posset habere voluntatem absolutam illas efficiendi, nisi prius in se cognouisset potentiam sufficientem ad illas faciēdas. In hac autem scientia includitur illa conditionata scientia, vel sunt omnino idem. Quid enim est præcognoscere talia media, esse talia, ut per illa possit infallibiliter obtineri talis finis, nisi cognoscere, quod si talia media ponantur, ille effectus seu finis per illa infallibiliter fiet: hæc autem est scientia conditionata de qua agimus. Omnes ergo, qui ponūt Deum prædestinare homines ad gloriam per absolutum decretum prædefinitivum, ante præscientiam absolutam omnium futurorum meritorum, necesse est, ut præscientiam conditionatam supponant eorum actuum liberorum, seu mediorum, per quæ talis gloria comparari potest, & infallibiliter comparabitur. Si talia media, & auxilia ad illum actum efficiendum præbeantur. Idemque cum proportionem est, si prædestinatio ipsorum mediorum constituitur per absolutam præfinitionem singulorum actuum liberorum, ante omnem scientiam visionis, propter eandem rationem.

B Est autem notabile discrimen inter sic opinantes, circa modum, quo Deus mouet voluntatem hominis ad exequendum actum liberum, quem Deus ipse præfinit, ut homo illum faciat. Nam quidā aiunt Deum id facere per motionem quandam, quæ intrinseca sua virtute habet vim physicè prædeterminandi hominis voluntatem ad illum actum: ita ut, posita illa motione, impossibile sit, in sensu (ut aiunt) composito, voluntatem hominis non elicere actum illum, ad quem mouetur. Vnde euidenter sequitur, Deum priusquàm det illat motionem, vel quam statuat illam dare, præscire hanc conditionatam propositionē. *Si ego dederō tali voluntati talem motionem, faciet illum actum.* Et quia omnia media libera prædeterminationis facit Deus fieri ab homine, efficaciter illum mouēdo per huiusmodi motionem, sit, ut priusquàm hæc media præfinit, cognoscat illa esse futura infallibiliter sub ea conditione, si ipse det homini talem motionem, vel talia auxilia de se efficacia. At verò, qui non admittimus talem efficaciam modum circa actum liberum, quia nec necessarius est, nec ille conseruaret libertatem, sed solum in vocatione congrua efficaciam præuenientis auxilij constituimus: dicimus etiam, Deum præcognoscere efficacitatem talis vocationis infallibiliter futuram, si detur, atque ita dari scientiam conditionatam de actu futuro per talem vocationem, si detur, quam scientiam etiam dicimus esse necessariam ad præfinitionem talis actus, atque adeo ad prædictum prædeterminationis modum.

E

Hinc autem facile intelligi potest discrimen aliud inter has sententias, quoad modum talis scientiæ. Nam qui priori modo sentiunt, re vera non ponunt illam scientiam de aliquo effectū contingente, ut sic in se ipso, sed de effectū ut necessario in aliqua causā, à qua necessario dimanar, si causā ponatur, id est, in illo auxilio primo de se efficaci & physicè prædeterminante. Quia necessariū putāt, illo posito, sequi actū, sicut sequi terminum actionis, posita actione. Quomodo autem

7.  
Discrimē  
inter va-  
rios modos  
huius præ-  
scientiæ.

8.  
Aliud dis-  
crimen.



hoc cohereat cum vera libertate, & contingentia illiusmet effectus respectu suæ proximæ causæ, laborant quidam, ut explicant, an verò id assentiantur, nunc non tractamus. Neque etiam an fatiis declarent, quomodo hi, qui tali motione careant, eamque in sua potestate non habent, liberè careant actu, quem sine tali motione habere non possunt. Quod verò ad illam scientiam attinet, facillimè illius ratione reddunt, supposito illo principio, quia est scientia merè naturalis, & in virtute causæ naturaliter agentis, & secum trahentis inferiorem causam, quam præmouet. Nos autem credimus illam esse scientiam de effectu contingente, ut contingens est, & verè liber: ideoque etiam positis omnibus causis & conditionibus prærequisitis, ut tales effectus sint, posse non fieri: & nihilominus Deum sua infinita virtute intelligendi præscire infallibiliter, quid futurum sit à tali causa. si ponatur cum talibus auxiliis, vel conditionibus. In qua quidem re laboramus aliquantulum, in explicando modo talis præscientiæ: illam tamen difficultatem superamus, tum ex infinitate diuini luminis, tum ex veritate talis obiecti in se spectati, tum maximè exemplo præscientiæ futurorum absolutorum, quæ ferè eandem habet difficultatem. Ea verò difficultate superata, facillè libertatem actuum cum præfinitione, & prædestinatione comparamus: modumque illum præscientiæ sufficientem, & aptissimum esse ad dictam præfinitionem, & prædestinationem habendam, ostendimus. Ita igitur satis constat; quomodo hæc præscientia in vtraque sententia supponenda sit, ad prædictum prædestinationis modum.

Alij verò non putant esse ponendam in Deo præfinitionem alicuius actus liberi in particulari, & cum omnibus circumstantiis eius: nec alicuius effectus, qui intrinsece pendeat ex actibus liberis. Hi ergo consequenter negant prædestinationem fieri per modum singularis præfinitionis, nec per decretum absolutum dandi gloriam, quod merita præmissa antecedat. Et nihilominus hi auctores ad saluandam veram, & gratuitam prædestinationem, scientiam conditionatam necessariam esse censent. Non quidem ut Deus præeligat homines efficaciter ad gloriam ante præmissa merita, nec ut præfinit actus liberos, sed ut ex certa scientia, ac mera voluntate per media certa & efficacia dirigat hominem in vitam æternam, & ita locum habeat voluntaria electio ad talem ordinem gratiæ vocantis, & subsequen-  
tium auxiliorum, in quo homo sit infallibiliter iustificandus & glorificandus.

Ratio clara est, quia sine hac præscientia Deus non potest velle dare aliquod auxilium ut efficax, vel ut infallibiliter habiturum effectum, quia si Deus non habet illam scientiam, nullum auxilium cognoscit, ut efficax, vel infallibile, antequam per scientiam visionis videat efficientiam eius, quæ scientia visionis supponit decretum dandi tale auxilium, ergo ante tale decretum nullum auxilium cognoscit Deus ut efficax, ergo nec vult dare ut efficax, quia nihil volitum quin præcognitum. Ergo nulla est vera prædestinatio ante actualem præscientiam boni vsus liberi arbitrij per scientiam visionis. Nec Deus ex parte voluntatis suæ habet maiorem beneuolentiam ad prædestinatum quam ad reprobum, quia contingere potest, ut utriusque det, & offerat

A equalia auxilia, & deinde præueniat in vno habere effectum, & non in alio. Vnde tandem fit, ut discretio prædestinatorum à reprobis, non sit ex directa intentione Dei, sed solum ex præscientia quasi consequente ad absolutam futuritionem effectus. Et similiter sequitur, tantum vel tantum numerum saluandorum, & tantam vel tantam singulorum perfectionem præuenire in præfinitione diuina, sed ex sola præscientia, & quasi subsequenti approbatione, & acceptatione. Quæ omnia vitæ student prædicti opinantes: & ad hoc putant necessariam esse prædictam præscientiam. In quo, re vera, consequenter loquuntur, immèritò tamen & non satis consequenter negant præfinitiones actuum liberorum & modum prædestinationis secundum illas, ut in lib. 3. de Auxiliis dixi & in sequentibus videbimus.

B Vnde Catherinus qui hanc præscientiam conditionatam non agnuit, valde hallucinatus est in negotio prædestinationis. Posuit enim, quosdam saluari in prædestinatione efficaci, & præfinitione diuina, alios verò sine illa. Et ideo priores dixit esse prædestinatos, posteriores verò dixit sine prædestinatione saluari, cum communi providentia gratiæ. Nam ex parte voluntatis Dei non credidit esse distantiam inter eos, qui sic saluantur, & eos qui condemnantur. Quia utrisque dat Deus (ut ille putat) præuenientia auxilia sufficientia, & per voluntatem antecedentem offert concomitantia: hæc autem auxilia in his habent effectum vsque ad æternam salutem, quia ipsi cooperantur, in aliis non habent, quia resistunt: vtrumque autem est ignotum Deo (ut sic dicam) ex vi voluntatis suæ, seu in illo signo, in quo circa utrosque habet voluntatem operatiuam salutis: donec per scientiam visionis videat diuersitatem, & acceptet illam, ergo ibi non interuenit (inquit) propria prædestinatio eorum, qui sic saluantur, ita ut dicat peculiaritatem Dei beneuolentiam maiorem, quam erga alios, qui non saluantur, quam Deus ex se, & antecederet habere, quod sonat vox prædestinatio. De alijs verò præelectis, dicit, verè esse prædestinatos, fatetur tamen eos ex quadam necessitate saluari. Et ita in illo genere necessitatis oportet, ut scientiam conditionatam admittat, non quidem effectuum cōtingentium ut sic, sed necessariorum in causa inducēte necessitatem talium effectuum. Quomodo autem hoc coniungat cum libertate talium effectuum, seu cum modo comparandi liberè felicitatem æternam in his hominibus nunquam satis declarat, & interdum videtur succumbere, & quoad hos prædestinatos non bene de eorum libertate sentire. Quæ doctrina quot absurda, & incommoda contineat, satis per se clarum est & ex sequentibus constabit. Nunc solum commemorata sunt, ut intelligatur quanta sit necessitas illius scientiæ ad non hallucinandum in prædestinationis negotio.

C Alij denique de prædestinatione ita sentiunt, ut fateantur fieri per quandam efficacem intentionem Dei, qua ex se elegit omnes saluandos ad gloriam, ante omnia præmissa merita. Negant tamen fieri prædestinationem per absolutam præfinitionem omnium actuum liberorum in particulari; prout futuri sunt media ad obtinendam gloriam, ad quam quis fuit electus. Putant enim hoc genus præfinitionis tollere libertatem, si fiat per respectum ad auxilium de se prædeterminans voluntatem humanam ad actum præfinitum; &

II.  
Abfurdi-  
tas senten-  
tiæ Catheri-  
ni.

9.  
Sine præ-  
finitione  
cur hæc  
sciētia po-  
stuletur.

10.

II.  
Modus al-  
ius expi-  
candi ne-  
cessitatē  
huius sciē-  
tiæ.



secluso hoc modo prædeterminationis, putant esse impossibile habere Deum præscientiam conditionatam, & infallibilem talium actuum in particulari, & sine illa, putant esse impossibile effectum præstare. in quo planè consequenter loquuntur, & necessitatem huius præscientiæ ad veram prædeterminationem agnoscunt.

13. Si autem ab illis quærat. Quomodo Deus efficaciter provideat suis electis media ad gloriam, ut illam infallibiliter consequantur: quia quod non habet in præscientia providere non potest. Respondent non providere illis definitè & determinatè de tali, vel tali medio particulari, ut per illud omnino salventur. Sed providere de vno medio per voluntatem antecedentem, ut si homo electus consentire voluerit, per illud salvetur. Et tunc si Deus prævidet liberum arbitrium annuere, iam scit suam voluntatem fore infallibiliter implendam. Si autem scit liberum arbitrium relicturum, tunc prævidet de alio medio: & si illud non succedit, providet de alio, & in hoc persistit, ac durat, quasi opportunè, & importunè auxiliando, donec tandem effectum consequatur. Qui modus dicendi solet attribui D. Thom. q. 6. de verit. art. 3. ubi hoc modo videtur prædeterminationem explicare.

D. Thom.

14. Verumtamen, etiamsi modus hic admitteretur, necessarius esset ad illum prædeterminationis modum, aliquam scientiam conditionatam admittere. Hoc enim probat ratio supra facta: quod nemo intendit efficaciter & infallibiliter finem, nisi certus de mediis, quibus illum infallibiliter consequatur, ergo in illo signo, quo Deus habet talem electionem prædestinari, iam intelligitur habere in sua præscientia parata media, quibus possit certissime saluare liberè eum, quem eligit, ergo per talem scientiam præcognoscit, quod si talia media illi homini dederit, ille convertetur, perseuerabit, & saluabitur, habet ergo conditionatam scientiam. Sed interest modi, quia iuxta illam scientiam, hæc præscientia non est de infallibilitate alicuius medi in particulari, & distinctè, sed tantum in communi, & confusè. Itaque iuxta hæc opinionem, non præscit Deus, si i. e. & nunc tale auxilium dederit iste convertetur, vel talem actum efficiet seu tamen, si hominem hunc his auxiliis insequutus fuero (ut sic dicam) tandem aliquando consentiet, & sic de aliis. Nam sicut in effectu hoc ad minimum necessarium est, ut talis electio ad exitum perducatur: ita in præscientia necessarium est, ut voluntas divina possit se ad talem electionem determinare.

15. Præcedentis opinionis censura.

Ex ipsa verò huius sententiæ explicatione, constare facile potest, quam sit creditu indigna. Nam in primis tribuere Deo illam scientiam confusam, per quam sciat se posse hoc, vel illo auxilio voluntatem humanam perducere ad finem à se intentum, quævis nesciat determinatè, quo auxilio id sit consequuturus, nec per quem actum homines sit saluaturus, quis non videat, et valde alienum à divina perfectione? Deinde, ille modus providendi, quasi tentando diuersa media, ut si vnum non succedat, aliud applicetur, est etiam imperfectissimus, Deumque minime decens, Ac præterea certitudo illius præscientiæ confusæ, quæ non fundatur in distincta cognitione, & intuitione futuri effectus determinati, vix potest satis fundari, si debeat esse tanta, ut oppositum implicet contradictionem, qualis re vera necessaria est, ut locum habeat prædefinitio divina. Quia implicat

A contradictionem, voluntatem Dei, prædefiniētē aliquid absolute, non impleri, ergo non potest iniri, nisi præscientiæ ita certæ, ut oppositum implicet contradictionem. At verò illa præscientia, cum non sit in ipso effectu, & in veritate illius obiectiue præsentē, oportet ut sit tantum in causa, causa autē non est, nisi multitudo auxiliorum, ex quibus nullum ponitur per se efficax, nec prædeterminans physice voluntatem, unde nulli illorum repugnat non habere effectum, ergo nec implicat contradictionem, quod ex tota collectione non sequatur, quantum est ex vi auxiliorum: ergo scientia in tali causa non est sufficiens, ut voluntas divina prædefiniat absolute aliquid, quod non, nisi per talia media est operatura. B. ergo præscientia confusæ admittenda non est, sed necessaria est particularis, & distincta, ut divina præelectio, præfinitio, ac vera prædestinatio locum habeant.

Quamobrem persuadere mihi nunquam potui D. Thomam in illa q. de Veritate, in dicto sensu fuisse loquutum, ita ut existimauit instar hominis ad executionem suæ intentionis procedere Deum, vel in tempore, vel in æterna dispositione suæ providentiæ, statuendo dare vnum medium, nesciens, an efficax futurum sit, eo animo, ut si illud non successerit, apponat aliud. Hoc enim constat dici non posse, secundum fidem, quoad temporalem executionem; quia iam ab æterno præsciuit Deus per scientiā visionis, & absolutā, quod mediū futurum sit efficax vel inefficax. Nec etiā dicēdū est in æterna dispositione diuinæ providentiæ: quia esset etiam valde imperfectus providendi modus, quia supponit quendam ignorantiam modum, & consequenter tribuit Deo cæcam providentiā circa singula media, quia decernit tale medium applicare, nesciens pro illo signo, quale futurum sit, efficax ne, an inefficax, ac proinde ponit, Deum quasi tentando procedere in sua providentiā, etiam in illa qua, præcipuos effectus, & principaliter præfinitos procurat. C. & denique, negat Deo potestatem prædefiniendi, & volendi ex se, & efficaciter actum alicuius liberum humanæ voluntatis, in particulari, & cum omnibus circumstantiis eius: quæ omnia absurda videntur, & valde contraria Augustino in Enchir. & in libr. de Prædestin. Sanctorum, & de Bono perseuer. & in aliis quam plurimis locis.

16.

August.

D Existimo ergo D. Thomam solum voluisse declarare: quomodo cum prædefinitione, & æterminatione finis infallibiliter consequendi, esse possit libertas in mediis: quia nimirum potest in illis manere talis indifferentia, ut licet vnum frustretur effectu, aliud adhibeatur, & sic consequenter, donec medium aliquod efficiat, quod intenditur. Quem modum providentiæ, ait, seruare Deum, cum homine, quem ad gloriam consequendam infallibiliter ordinauit, nam tot (inquit) adminicula ei præparat, ut vel non caderet, vel si ceciderit resurgat. Non tamen dixit, nec insinuauit D. Thom. E. Deū in eo signo, in quo de his mediis in sua æterna providentiā disponit, ignorare, an tale medium futurum sit inefficax, vel an homo casurus sit, etiam si illud detur, sed dicit, ita se gerere Deum pro seruanda libertate, & propter alios fines sapientiæ suæ; Ut licet id præsciat, nihilominus det tale mediū, & permittat lapsum in suo electo, quia ipsemet Deus prænouit, quo alio medio illud malum reparari possit, & cum effectu reparandum sit.

17. D. Thom. explicatur.

Deus non  
ignorat  
defectum  
medij  
necessa-  
ris, sed  
medium  
inefficax  
adhibet  
ante effi-  
cax pro-  
pter sua-  
nem pro-  
videntia.

18.  
Hæc scien-  
tia in ordi-  
natione  
est prior  
necesse.

19.  
Satisfactio  
rationi du-  
bitandi.

Prædesti-  
natio nõ  
dicitur in  
choari,  
nec perfe-  
cta in scien-  
tia ante  
decretum.

Scientia  
hæc non  
supponit  
decretum  
de obiecto  
conditionato

20.  
Quorundam obiecto  
dubium  
necesse.

Providet ergo Deus medium unum in defectum alterius, nõ quia ignoraret futurum defectum, etiam prius quàm decerneret tale auxilium dare, sed quia ita expedit ad suavitatem providentiæ suæ: & ita se gerit in mediocritate indifferentia, & libertate servanda, ut & prædestinato interdum tribuat auxilium inefficax, ac si nesciret futurum eventum ex tali medio, si illud applicetur, & pro tempore opportuno provideat auxilium efficax, quod tam infallibiliter operetur intentum effectum, ac si esset causa necessaria.

Igitur ex dictis satis probata relinquitur necessitas huius scientiæ ad propriam prædestinationem, & præfinitionem Dei. Vnde etiam fit huiusmodi scientiam, secundum rationis ordinem, esse priorem, quàm decretum prædestinationis, patet: quia hæc prioritas solum consistit in quodam ordine necessariæ præsuppositionis, eo modo quo intellectus dicitur prior voluntate. Hanc autem præsuppositionem necessariam esse, probant omnia, quæ diximus.

Nec obstat ratio dubitandi in contrarium posita: fatemur enim hanc scientiam non esse prædestinationem ipsam, nec ad illam intrinsecè pertinere, quia hæc scientia ex parte Dei necessaria est, & suo modo naturalis, prædestinatio autem est actus liber. Vnde donec intelligatur Deus aliquod decretum liberum quasi elicere, non intelligitur prædestinationem, inchoare, nedum perficere. Dico autem, quantum est ex parte Dei, quia ex parte obiecti habet illa scientia contingentiam aliquam, quatenus obiectum eius posset absolute loquendo non esse futurum, & si illud non fuisset futurum, non esset in Deo talis scientia secundum illum peculiarem respectum. At supposita veritate obiecti, est necessariò in Deo talis scientia. Vnde, quia nullam supponit in Deo decretum liberum, ideo ex parte Dei naturalem, & necessariam esse dicimus, ideoque ad prædestinationem intrinsecè non pertinere. Non ignoramus esse aliquos, qui dicunt, scientiam illam supponere in Deo aliquod decretum liberum, de obiecto conditionato: sed hoc falsum esse, suppono, quod alibi probavi, & forsitan in discursu huius operis iterum dicam. Et ad rem præsentem nihil refert, quia tale decretum, cum conditionatum sit ex parte obiecti, & simpliciter nihil ponat in esse ad providentiam divinam per se non pertinet, ergo multo minus potest ad prædestinationem pertinere, & consequenter nec præscientia illa conditionata posset esse prædestinatio, etiam si in illo fundaretur. Vnde etiam clarum est, scientiam illam non pertinere vllò modo ad prædestinationis effectus, vel quasi effectus, cum præcedat, & non sit libera ex parte Dei. Relinquitur ergo, ut sit aliquo modo ratio, vel conditio prævia ad prædestinationem.

Neque tandem hinc sequitur, dari causam, vel rationem prædestinationis ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer obijciunt. Qui nõ aduertunt idem argumentum posse fieri contra ipsos admittentes hanc præscientiam in auxilio prædeterminante. Quævis enim fingatur dari hoc auxilium, nõquàm illud tale ponendū est, ut veram rationem meritorum excludat, ut ex certa fide constat: ergo Deus prius quàm hominem tale prædestinet per talia auxilia, præscit, eundem hominem meritum esse gloriam, si illi dentur talia auxilia prædeterminantia. Et nihilominus inde non fit,

A prædestinate Deum hominem propter talia merita, sed potius prædestinare illum per talia merita, ergo nec in nostra sententia id sequitur, quia ad vim illationis parum refert, quòd illa præscientia sit in causa, vel in ipsa veritate eventus futuri. Non est ergo illa scientia prævia ad prædestinationem tamquam conditio necessaria ex parte hominis, sed ex parte Dei: id est, non est necessaria, quia applicet, vel proponat divinæ voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quæ moveat illam per modum meriti hominis ad prædestinandum illum: quia in re, quæ nec est, nec cognoscitur, ut aliquando futura, non potest talis ratio motiva fundari. Solum ergo est necessaria, ut obiectum illud proponatur Deo tamquam prædestinabile, ut infallibiliter futurum, & ut possit habere rationem mediæ efficacis in mente Dei, ut sub illa ratione eligatur, vel etiam ut finis proximus intendatur. Vnde non sequitur, quòd sit in illo obiecto, alia ratio movens, præter finalem, quæ non repugnat prædestinationi, ut infra dicam: prædestinat enim Deus hominem non quia meretur, vel habiturus est merita, sed ut illa nateat, & sanctus sit, iuxta illud, *Prædestinavit nos, ut ejsemus sancti*.

Addendum verò ultimo est, & valde confiderandum. Aliud esse, hanc scientiam esse per se, ac simpliciter necessariam ad effectus, qui prædestinantur, per se spectatos: aliud verò esse necessariam ad prædestinationem, & consequenter ad ipsos effectus, ut ex prædestinatione fiant. Hactenus enim solum diximus hoc secundum, ex quo non sequitur primum. Nec in rigore verum est, quia prædestinatio, seu præfinitio non est ex parte effectus simpliciter necessaria, ut effectus aliquando sint: nam actus mali non præfinitur, & tamen fiunt absque præfinitione: ergo quantum est ex parte sua, & solius effectus, possent eodem modo fieri boni absque præfinitione, & prædestinatione proprie sumpta. Ergo ex eo quòd præscientia illa sit necessaria ad præfinitionem, non sequitur esse necessariam ad effectum ipsam præfinitum, secundum se spectatum. Ratio autem a priori est, quia ut effectus sit futurus, satis est, quòd Deus velit dare voluntati creatæ omnia principia necessaria ad talem actum, iuxta exigentiam eius, & quòd offerat ex parte sua concitum necessarium, & eiusdem ordinis cum actu: & quòd sinat arbitrium operari paratus illud iuvare, si per ipsum non steterit: nam his positis, præcisè, & absque alio adiuncto stat illum effectum esse futurum, vel sequi, cooperante libero arbitrio. At verò omnia illa possunt poni absque præfinitione absoluta ipsius actus, quantum est ex parte actus secundum se spectati. Vnde illa etiam omnia sub conditione posita absque alia præfinitione, vel posita, vel in conditione inclusa, sufficiunt, ut præscire possit Deus, quid esset operatura voluntas, si talis conditio poneretur, ergo ad futuritatem talis effectus ex parte eius, non est necessaria talis præscientia. Est tamè necessaria illa præscientia ad divinam præfinitionem ex parte ipsius Dei, quia nihil potest esse volitum, quin sit præcognitum, ut declaratum est. Nam sicut in hominibus eò esse potest perfectior providentia, & securior præordinatio, & electio voluntatis, quò fuerit in homine maior cognitio efficacitatis mediocritatis (quæ cognitio in mediis naturaliter operantibus oritur ex perfecta scientia virtutis eorum: in mediis autè contingitibus oriri solet ex maiori expe-

Scientia  
hæc non  
est conditio  
necesse  
ex  
parte ho-  
minis.

21.  
Necessitas scien-  
tiæ condi-  
tionatæ  
non est  
propter ef-  
fectum, sed  
propter  
prædesti-  
nationem.

scientia præteritorum, & maiori vi coniectandi futura ex præteritis, vel ex aliis indiens: ita in Deo summa, & singularis providentia, per quam præfiniuntur media per absoluta decreta, supponit de illis scientiam futuræ efficacitatis eorum, si talia applicentur, in qua cognitione dicta conditionata scientia continetur.

# CAPUT VIII

*Sit ne voluntas absoluta dandi gloriam electis, primus actus, quem Deus habet erga homines, qui saluantur.*

1. **E**xplicata scientia, quam necesse est in diuino intellectu præsupponi ante totam prædestinationem: dicendum est de actibus voluntatis. Nam sicut libertas formalis in sola est voluntate, ita etiam constat prædestinationem vel in illa esse, vel in aliquo eius actu initium sumere. Quia igitur gloria, seu beatitudo finis est gratiæ, & omnium donorum eius: & finis solet prius amari, quam media, idcirco videndum est, an primus actus, quem diuina voluntas habet circa homines, qui salutem cum effectu consequuturi sunt, versetur circa ipsammet gloriam, prius ratione, quam circa media diuinæ gratiæ. Ut autem tollatur ambiguitas vocum, suppono sermonem esse de voluntate absoluta, & efficaci. Non tantum de voluntate simpliciter complacentiæ. Nam, quod aliqua voluntas ardeat de beatitudine, nemo est qui dabit: sed illa esse potest simplex affectus, seu conditionata voluntas, quam Deus etiam habet erga eos, qui non saluantur: & illa etiam dicitur in quodam sensu voluntas beneplaciti, quia Deus ex se illam habet, & per illam vult homini bonum magnum, quantum ex se est. Quia ergo inquirimus, est an circa homines, qui saluantur non habeat Deus solum ralem affectum simplicem, sed potius absolutum decretum de felicitate eorum, ita efficax, ut illo posito infallibile sit fore saluandos. Solet autem hoc decretum Dei in Scriptura per antonomasiam vocari, *Bona voluntas Dei, Beneplacitum, Dilectio, Electio, & Propositum*, de quibus vocibus non nulla controuersia est, an diuersa significant, de qua re in capite decimo pauca dicemus. Nunc verò ab illa quæstione abstrahendo, indifferenter illis vocibus utemur.

2. Ratio dubitandi

Ratio ergo dubitandi est, quia vel hæc dilectio Dei est necessaria, ut homines saluentur, vel non: Primum dici non potest; ergo non est ponenda in Deo talis dilectio. Probat minor, quia si talis dilectio est necessaria ad salutem, quos Deus ita non dilexit, saluari non possunt, quia non habent ex Deo omnia ad salutem necessaria, sine quibus saluari non possunt. Consequentia verò probatur: quia si talis actus necessarius non est, in primis sine fundamento ponitur: quia nec ex reuelatione habetur, neque ex effectibus colligitur. Deinde, est superfluous, quia Deus circa eos, qui saluantur, necessario habet voluntatem aliam dandi illis gloriam propter merita præni, quia in tempore confert propter merita: ergo ab æterno vult dare propter eadem merita iam præcognita: ergo superfluous est alius actus, qui antecedit præscientiam meritum. Imò hinc videtur ulterius concludi, talem actum esse impossibilem, quia ex vi illius nulla mutatio in creatura fit,

A quandoquidem quidquid sit in prædestinatis sine illo fieri potest. In voluntate autem diuina nullus potest esse actus liber, nisi per aliquam mutationem creaturæ. Quod patet, quia ex tali actu confluit nona aliqua relatio inter Deum, & creaturam, saltem rationis: noua autem relatio inter duo extrema esse non potest sine mutatione alterius: sed per talem actum non mutatur Deus: ergo necesse est, mutari creaturam: ergo si actus non est necessarius ad mutationem creaturæ, nec possibilis est.

## Prima Opinio.

B In hac re prima opinio est negans, habere Deum decretum dandi gloriam, quod & sit absolutum, & in aliquo signo rationis, vel præcedat vel sequatur præscientiam, & voluntatem meritum, & aliarum gratiarum, quæ conferuntur prædestinato. Vnde (inquiunt) antiquiores huius sententia, supposita scientia simpliciter intelligentiæ, & scientia conditionata futurorum contingentium, Deum vnicò decreto simplicissimo consummare prædestinationem vniuscuiusque hominis saluandi: quo decreto vult illi seriem aliquam mediorum, quibus per dictam scientiam præcognouit, infallibiliter consequuturum hominem gloriam, si talia media illi conferrentur. Vnde per hanc voluntatem Deus vult prædestinato gratiam, & gloriam: non tamen prius gloriam, quam media gratiæ, etiam secundum rationem. Fundamentum eorum est, quia Deus vult illa omnia cum necessaria connexionē; ita enim vult gloriam, ut non velit illam sine meritis & ita vult merita, ut non velit illa sine sua vocatione, & adiutorio, & nostra coöperatione: ergo impossibile est, ut voluntas absoluta dandi gloriam prædestinato in aliquo signo rationis præcedat. Patet consequentia, tum quia id, quod sine alio esse non potest, id est simpliciter prius: tum etiam quia talis voluntas, si concipitur ut prior, necessario est concipienda ut conditionata, scilicet, si habuerit merita, vel si coöperatus fuerit usque ad mortem.

Prima ratio contrariis.

D Hæc sententia neque habet firmum fundamentum, neque est apta ad explicandas rationes diuinæ providentiæ, & prædestinationis: quas nos sine aliquo ordine prioris, & posterioris, fundato in habitudine, vel causalitate ipsorum effectuum inter se, explicare non possumus. Aut ergo hæc opinio in vniuersum negat in voluntate Dei & intellectu hæc signa rationis, vel non. Primum est contra communem sententiam Theologorum, quam, ut opinor, sufficienter probavi in primo tomo tertiæ partis disp. 5. sect. 1. Neque dicti auctores hoc videntur intendere: nam fatentur, Christum Dominum prius ratione esse prædestinatum, quam alios homines, & in reprobis prius ratione præuidisse Deum, & consequenter etiam permisisse eorum peccata, quam voluerit eorum damnationem. Si autem hæc signa in vniuersum non negantur, neque in præsentis negotio negari possunt; nam sub illo decreto comprehenduntur plura obiecta inter se subordinata tanquam finis & media; ergo necesse est, intelligere finem prius ratione esse intentum, quam media sint electa, quia finis est propter se, media autem propter ipsum. Vnde in ordine intentionis media pendet à fine intento: finis autem non pendet à medio electis: ergo necessario est prius intelligendi vo-

4. Reuenit opinio.

luntas Dei, ut versatur circa gloriam, quam respicit ut finem, quam ut versatur circa beneficia gratiæ, quæ eligit, ut media. Confirmatur, & declaratur, quia per scientiam illam conditionatam cognovit Deus non tantum unum ordinem mediorum, per quæ posset infallibiliter perducere electum ad tantam gloriam, sed plures, & fortasse infinitos: ergo decretum illud, ut determinatur ad gloriam, est per se independens ab acceptatione huius, vel illius ordinis mediorum: ergo secundum se. est prius, quam voluntas dandi talia media determinata.

5.  
Respondetur ad fundamentum sententiæ.

Vnde, facile respondetur ad fundamentum illius sententiæ sumptum ex connexione mediorum: negamus enim, voluntatem dandi gloriam esse necessario coniunctam cum electione talium mediorum: alia enim electio sufficeret ad complendam illam intentionem. Deinde, licet in illa intentione virtualiter includatur voluntas mediorum, seu meritotum, & gratiarum, non tamen formaliter, quod satis est, ut sit ratio prior sicut in nobis intentio finis etiam includit virtualiter voluntatem mediorum, saltem in communi, & nihilominus est simpliciter prior electione mediorum, & in nobis esse potest prior tempore propter imperfectionem nostram; ergo in Deo erit prior secundum rationem. Ac denique ob eandem causam illud decretum, ut præcisè terminatum ad gloriam, non est conditionatum, sed absolutum; quia licet effectus gloriæ in re ipsa conferendus non sit, nisi posita tali causa, vel conditione: tamen hæc ipsa conditio est etiam absolute volita, saltem implicite, & virtualiter per illum actum. Vel aliter (& in idem redit) actus ille circa finem talis est, ut obliget voluntatem ad eligendum media aliqua efficacia, per quæ illa intentio efficax impleatur. Quando autem decretum de fine huiusmodi est, & quando ipsa conditio comprehenditur hoc modo sub obiecto eius, non potest dici actus conditionatus, sed absolutus respectu obiecti adequati. Sicut in effectibus naturalibus, quando Deus intendit pluviam, verbi gratia, & ideo ordinat causas eleantes vapores, & congregantes nubes: illa intentio absoluta est ex sententia omnium, quamquam effectus non sit ponendus sine hac, vel illa conditione. Quia illam etiam virtute ita complectitur hanc conditionem, ut ex se infallibiliter inferat providentiam necessariam, ut talis conditio ponatur, & hoc est manifestum signum voluntatis absolutæ; sic ergo se habet decretum illud circa prædestinatos.

6.  
Obiectio.

Sed aiunt, inter voluntatem finis, & mediorum, non intervenire ordinem prioris, & posterioris, etiam secundum rationem, nisi ubi inter intentionem, & electionem mediat inquisitio mediorum, ac tandem electio. At in Deo non inveniuntur hæc imperfectio, sed ante omnem voluntatem finis, & mediorum, supponitur in eo perfectissima comprehensio, & actualis consideratio mediorum omnium, per quæ potest homo ad gloriam infallibiliter perducere, si ad eam efficaciter eligatur, sicut ergo in Deo necessarium non est, ut dilectio ad gloriam secundum rationem sit prior, quam præscientia mediorum efficacium, ita etiam non est necessarium, ut sit prior ratione illa dilectio, ut terminata ad finem, quam ut terminata ad media. Et confirmatur, ac declaratur, quia ita se habet finis in operabilibus, seu diligi-

A bilibus, sicut principia in speculabilibus: at Deus licet sciat effectum per causam, non prius scit causam, quam effectum, quia scit effectum in causa: ergo similiter, licet velit finem per media, & media propter fines, non prius vult fines, quam media. Quia sicut in scientia non est causalitas, etiam secundum rationem, inter scientiam causæ, & effectus, sed habitudo causæ, & effectus est tantum in obiectis ipsis inter se: ita inter voluntatem finis, & mediorum ex parte actus divini, non est causalitas, etiam secundum rationem, sed tota habitudo est inter ipsas res volitas.

Respondetur, falsum in primis esse quod assumunt, oportere, ut intercedat consultatio inter intentionem finis, & electionem mediorum, ut sit inter illas ordo rationis. Quod probatur primò. B Quia in Deo, ut unum attributum sit prius ratione alio, satis est, ut secundum continentiam eminentem, & virtualemente distinctionem rationis, unum sit ratio alterius, quomodo intellectus est prior ratione voluntate, & misericordia dicitur esse prior, quam iustitia, nec necesse est, ut inter illa aliquid aliud intercedat; ergo etiam inter actus liberos, ut unus sit prior alio, satis est, ut, & possint ratione distinguere cum fundamento in re propter distinctionem obiectorum, & continentiam virtualemente; & quod unus sit ratio alterius, etiam inter illos non interveniat alius tertius actus, vel eiusdem, vel alterius potentie. Ita vero se habent intentio finis, & electio mediorum, siue sint omnino efficaces, & absolutæ, siue aliquo modo conditionatæ, quia media, ut media non eliguntur, nisi propter finem intentum: atque ita ratio volendi medium, ex parte eligentis, est intentio finis, ergo necesse est secundum rationem, supponi intentionem.

Nec refert, quod finis sit volitus dependenter à mediis, nam omnis finis hoc habet, quod est volitus aliquo modo dependenter à mediis, ergo vel numquam intentio finis absoluta præcedit in nobis ordine naturæ ad electionem mediorum, quod dici non potest: vel id non obstat, quominus in Deo intentio efficax finis ordine rationis præcedat. Et ratio est, quia illa dependentia finis à mediis, est in executione, non in intentione: & ideo non obstat, quominus finis, qui non est, nisi per media acquirendus, prius in se intèdatur, quam media ad illum eligantur, vel acceptentur. Eo vel maximè, quod interdum illa media sunt multiplicia, & ex vi intentionis finis, non necessario eligitur hoc potius, quam illud, sed ex libertate voluntatis, & ideo rectè intelligitur voluntas prius ratione efficaciter determinari ad finem, quam ad certa media. Satisque est, ut dicebam, quod in illa intentione includatur virtute voluntas mediorum in genere, siue determinatione ad hæc, vel illa. Vnde, quando contingit, medium esse unum tantum, accidentarium, id est, & non tollit, quin ratio intentionis per se sit independens à voluntate determinata mediis, hoc autem satis omnino est ad prioritatem rationis.

E Secundò, Nisi ita dicamus, numquam in Deo distinguere poterimus, unum esse prius ratione alio propter solam habitudinem finis: itaque non bene dicemus, Deum prius ratione voluisse gloriam, & exaltationem Christi, quam passionem eius: quia re vera non voluit gloriam, & exaltationem Christi, nisi ut adquirendam per passionem; loquor enim de gloria corporis, illa enim

7.  
Solutio.

Attributum quod est ratio alterius, est prius illo.

8.

9.

per sua merita acquisiuit, ergo & Deus illam ita ordinauit, & voluit. Similiter sequitur, Deum non prius voluisse, Christum esse hominē, quā Virginem esse matrem Dei, & ad illam mittere Angelum, & quod ipsa daret consensum: quia non voluit incarnationem, nisi dependēter ab his mediis, vt in re ipsa ponenda erat. Et simili ratione dicere nō poterimus, Deum prius elegisse Virginē in Dei matrē, quā decreuerit illam sanctificare in vtero matris, & Virginem, ac innocētem, & humilem custodire: quia non voluit ei illam dignitatem, nisi dependenter ab his mediis, & dispositionibus, imō & à libero consensu eius. At constat, hæc omnia rectissimè dici, quamuis in eis non procedat Deus ex intentione ad consultationem, & inde ad electionem, ergo illud fundamentum nullius momenti est ad tollendum rationis ordinem.

10. Tertiò addo, etiam in hominibus non esse necessarium, vt interueniat consultatio inter intentionem, & electionem, vt sit ordo non solum rationis, sed etiam causalitatis, & naturæ, vel temporis inter illos duos actus. Quia illi sunt re ipsa distincti, etiam si non intercedat consultatio: & habet ordinem per se, ita vt vnus ab alio oriatur, ergo hoc satis est ad ordinem naturæ. Quod ita declaro. Ponamus, hominem sapientissimum, & prudentissimum, qui prius, quā statuat secum de consequendo, aut procurando aliquo fine. Verbi gratia de salute, dignitate, &c. optimè nouerit omnia media, quibus potest talis finis procurari, simulque sciat, quæ media sint meliora, vel difficiliora, ac deniq; conuenientiora. Hic ergo homo, si velle incipiat, prius statuit de fine, quā de mediis, & in illo intētio finis antecedit, ordine saltē naturæ, electionem mediorum. Quin potius contingere potest, vt consultatio quasi speculatiua antecedit intentionem finis re ipsa conceptam: & quod facto iudicio de tota vultate, vel conuenientia mediorum, voluntas incipiat deliberationem suam, tam circa finem, quā circa media: Et tamen etiam tunc incipit à fine, eritque prior secundum rationem intētio finis, quā electio mediorum, quia etiā tunc est causa, vel ratio eius. Talis verò est in Deo scientia, quæ antecedit omnes actus liberos, est enim quasi speculatiua formaliter, sufficiens tamen ex parte obiectorum, quæ proponit ad excitandum effectum, seu ad proponenda voluntati obiecta, in quæ tendat, ergo ratione obiectorum seruat ordinem saltē rationis, quem obiecta ipsa natura sua postulant: nam scientia, quæ antecedit, non potest impedire in Deo ordinem rationis in actibus voluntatis, quia ille ordo nec repugnat Deo secundum se, nec aliàs ex generali aliqua ratione repugnat illis actibus: velut in hominibus ostensum est.

11. Dices, in Deo non antecedere tantum scientiam de conuenientia, vel vtilitate mediorum, sed etiam antecedere scientiam conditionatam de futuro euentu ex vi talis medij, si applicetur, quæ scientia in homine non antecedit. Respon-  
Satisfit. deo, in primis hoc esse impertinens, quia illa sciētia futurorum sub conditione, non alia ratione iuuat ad intentionem, vel electionem, nisi in quantum proponit talia media, non solum vt vtilia possib. liter, sed etiam vt certa, seu vt infallibiliter deservientia ad consequutionem finis, hoc autem non tollit, quin finis sit ratio volendi talia media, qualiacumque illa sint, & cognoscantur;

A ergo nec tollit ordinē rationis, qui in tali ratione volendi præcisè fundatur. Deinde addo, etiam in homine posse similem scientiam antecedere homini proportionatam, nam si medium sit causa naturaliter agens, poterit cum certitudine cognosci, quid factura sit, si applicetur: si verò sit causa libera, seu contingens, poterit saltem per cognitionem coniecturalem, & probabilē præiudicari, quid in tali occasione factura sit talis causa: quæ cognitio homini sufficit ad suam electionem, quia incertæ providentiæ nostræ, & ita seruatur eadem proportio. Denique licet contingat, in homine antecedere hanc conditionalem certissimè cognitam, si talis finis intendatur: necesse omnino est, tale medium eligere; nihilominus voluntas humana de vtroque actu determinans incipit intendendo finem, & illa intentio præcedit secundum rationem electionem medij, quantumuis necessarii, quia est suo modo causa eius: & licet fingatur non esse propria causa, sed vno actu velle tunc hominem finem, & medium: nihilominus secundum rationem talis actus prius terminatur ad finem, quā ad medium, quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis, & illud etiam prius.

Vltimò adiungo, licet gratis demus, oportere, vt inter voluntatem finis, & medij intercedat aliqua scientia, vt sit ordo inter illas, etiam hoc in Deo reperiri aliquo modo, & sine imperfectione, per solum respectum, & habitudinem rationis. C Quod ita declaro, nam in Deo sciētia futurorum absoluta est post decretum liberum Dei, multoq; magis omnis sciētia visionis, siue hæc sit de creaturis extra Deum existentibus, siue de ipsis actibus liberis Dei, vt terminatis ad creaturas: Nam Deus postquā vult liberè aliquid extra se producere, statim scit, se id velle, videndo in se decretum liberum, quod prius ratione non videbat, vt iam præsens & elicitum, nostro modo loquendi. Sic ergo dum intendit dare Petro gloriam, videt in se hanc intentionem; hæc autem visio, & sciētia potest optimè, & meritò intelligi, vt media inter illam intentionem finis, & voluntatem mediorum, ergo iam intercedit aliqua scientia, quæ multò magis constituat ordinem rationis inter illam intētionem, & voluntatem mediorum. D Minor probatur, quia volens medium, vt medium non applicatur ad talem voluntatem medij ex vi finis, secundum se tantum spectari, sed vt voliti, nam finis non inouet absolute ad volendum medium propter ipsum, nisi vt iam propter se, vel in se volitus: ergo necesse est, vt ad electionem vt sic, antecedit cognitio de fine, non tantum vt bono, sed etiam vt iam volito: ergo necesse est, vt antecedit scientia de ipsa intentione libera, per quam finis volitus est: ergo illa scientia intercedit secundum rationem inter electionem, & intentionem.

E Ex his ergo satis responsum est obiectioni factæ. Ad exemplum verò illud de scientia effectiui in causa, dici in primis potest, etiam esse priorem ratione scientiam causæ, quā scientiam effectus in illa. Deinde, dicitur non esse omnino eandem rationem, quia effectus sunt omnino determinati in causa, & ideo illa, vt talis est, non cognoscitur, nisi cum habitudine ad effectus. At finis ex se non determinat certa media, vt expositum est. Scindum est autem, quod omnia, quæ adduximus, probant quidem, nullam esse rationē negandi in

12. In Deo potest reperiri scientia, quæ inter voluntatem finis, & mediorum intercedat.



Deo ordinem rationis inter intentionem gloriæ & electionem gratiæ, quæ est medium ad gloriâ: non tamen probant illam intentionem debere esse efficacem; quod superest nunc cum aliis auctoribus disputandum. Vbi etiam examinabimus aliud punctum huius primæ opinionis, quatenus negat, decretum dandi gloriâ esse posteriorem præscientiæ meritorum, & voluntate dandi prædestinati gratiam, & alia media ad consequendam gloriâ, nam hoc nobis probatur, ut in sequenti opinione dicemus.

### Secunda Opinio.

14.

Est igitur secunda sententia, quæ docet voluntatem absolutam dandi gloriâ non esse in Deo ante præiusta merita, & consequenter, nec ante voluntatem dandi gratiam, à qua procedant illa merita: tamen post hanc præscientiam, & voluntatem meritorum, & gratiæ subsequi in Deo voluntatem dandi gloriâ; & inter has voluntates esse rationis ordinem, & in illo posteriorem esse voluntatem dandi gloriâ. Atque in hac posteriori parte dissentit hæc opinio à præcedenti, & mihi etiam valde placet, quoad hoc, ut credamus habuisse Deum aliquam voluntatem dandi gloriâ electis post illorum merita præiusta, & post voluntatem dandi gratiam, existimoque esse communem sententiam, nec posse negari, ut infra declarabimus. Nunc breuiter ostenditur, quia non possumus negare esse in Deo voluntatem dandi gloriâ, quæ sit actus iustitiæ siue commutatiuæ, siue distributiuæ: sicut est certum esse in Deo voluntatem puniendi & infligendi poenâ æternam, quæ est actus iustitiæ vindicatiuæ. Sed illa voluntas haberi non potest, nisi post præiusta merita, cum perseverantia finali in gratia, quæ præscientia supponit voluntatem dandi gratiam, & merita, ergo talis voluntas dandi gloriâ posterior est & illa præscientia, & voluntate dandi gratiam. Atque ita voluntas iustitiæ posterior est, quàm voluntas misericordiæ, ut latè prosequitur Augustinus lib. de gratia, & libero arbitrio, cap. 5. 6. 7. & 8. Sicut in damnatis voluntas puniendi, quæ est iustitiæ, supponit scientiam futurorum peccatorum, & hæc supponit voluntatem permittendi, quæ non est specialis misericordiæ, sed communis providentiæ. An verò hæc voluntas dandi gloriâ debitam propter merita præiusta, pertineat ad prædestinationem, vel ad illam consequatur, quæstio est de modo loquendi potius, quàm de re, de qua inferius dicemus.

Voluntas iustitiæ est posterior voluntate misericordiæ.  
Augustinus.

15.

Prior ergo pars huius sententiæ, quæ negat antecedere absolutam voluntatem dandi prædestinati gloriâ ante præscientiam absolutam meritorum illorum, tractanda nunc est. Nec enim defuerunt antiqui Theologi, qui illam tenuerint, inter quos refertur Maior, sed immerito, ut infra dicam. Tenuit verò illam Argentina in 1. d. 41. art. 2. ubi etiam D. Bonaventura multum fauet, & Alensius 1. p. q. 28. Membr. 2. art. 2. & aliqui moderni constantiter illam defendunt. Qui non negant, intentionem finis in aliquo signo rationis præcedere electionem mediorum, sed dicunt illam intentionem non esse absolutam, nec esse tantum circa prædestinatos, sed etiam circa reprobos, & æqualiter circa omnes, discriminque inter eos in voluntate mediorum consistere. In hoc tamen ponunt differentiam inter naturales, & liberos

Maior.  
Argenti.  
Bonavent.  
Alensius.

A

effectus, seu inter fines consequendos mediantibus causis naturalibus, vel liberis: quod in naturalibus præcedit intentio Dei absoluta, & efficax circa finem, ex vi cuius applicantur media, quia illa connexio mediorum cum fine potest esse necessaria; at verò quando finis est obtinendus per merita, seu media libera, tunc repugnare dicunt, ut absoluta finis intentio præcedat. Ad hanc autem sententiam confirmandam adducunt ex Augustino varia testimonia, quæ nunc omitto, cum aliis coniecturis, de quibus alibi dixi latius.

Lib. 3. de auxiliis c. 16. & 19.

16.

1. ratio pro 2. sententia. Ratio pro 2. sententia.

B

Duæ igitur rationes sunt fundamentales. Una est, quia talis voluntas Dei absoluta, antecedens absolutam præscientiam meritorum, seu liberæ cooperationis, inferret necessitatem libertati repugnantem. Probatur sequela, quia posita illa voluntate, impossibile est, effectum non sequi: ergo necessario sequitur: Nec satisfaciet, qui dixerit, hanc esse necessitatem tantum consequentiæ seu in sensu composito, quæ non repugnat libertati. Nam ex sententia Anselmi lib. de Concordia præscientiæ & prædestinationis, necessitas ex suppositione est necessitas simpliciter, quando suppositio est antecedens, & præuenit hominis libertati, quia tunc non est in potestate eius. Nam si consequentia est necessaria, & antecedens non est in potestate mea, etiam consequens non est in mea potestate, sed necessario, ac simpliciter sequitur: illa autem voluntas absoluta Dei ponitur præueniens liberum consensum: ergo tollit libertatem.

C

Alia ratio est, quia si Deus ex æternitate merè gratis, & absque præiustis meritis voluisset efficaciter dare aliquibus gloriâ, etiam in tempore daret gratis, & sine meritis, quia ita dat in tempore, sicut in æternitate decreuit: constat autem secundum fidem gloriâ in tempore non dari gratis, præsertim adultis: ergo neque in æternitate ita decreta est.

17.

2. Ratio.

D

De conclusione huius opinionis dicam inferius. Fundamentum autem eius primum mihi valde displicet: nam supponit hoc principium scilicet, non posse Deum absolute prædefinire actum aliquem, vel effectum liberè, vel per media libera in tempore efficiendum nisi prius secundum rationem videat Deus absolute illum effectum esse futurum. Quod in primis est contra omnes ferè Theologos, præsertim antiquos, ut paulò post referam. Deinde variis exemplis ostendo esse falsum. Primum, certum est, Deum in eodè signo, in quo prædestinavit Christum ut hominè Deum, prædestinasse illum gloriosum in anima, & in corpore, ut sumitur ex Augustino tract. 105. in Ioan. in fine, cum tamen in tempore non habuerit gloriâ corporis, sine suis meritis. Et similiter prius, quàm Deus prævideret mortem Christi futuram, præordinavit illum efficaciter, ut redemptorè humani generis, quamvis illud munus non, nisi per opera libera præstandum esset. Datur ergo in Deo prædefinitio ad usum ætuum liberorum ante præscientiam absolutam futurationis eorum.

18.

Impugnatur 1. opinio.

Augustinus.

E

Secundò, Beatissima Virgo electa fuit ante præuisionem omnium meritorum eius, ut esset mater Dei, cum tamen dignitatem illam non obtinuerit sine consensu libero, nec sine aliquo merito saltem de congruo. Quo exemplo coacti auctores contrariæ sententiæ, etiam hic fatentur illam voluntatem Dei non fuisse absolutam, sed solum affectum simplicem, quo optauit hanc fœ-

minam concipere Verbum diuinum, non quo id efficere prædestinuit. Sed profecto pugnant cum communi modo loquendi sanctorum, qui voluntatem illam electionem appellant. Imò Ecclesia dicit, *Elegit eam Deus & prælegit eam*: electio autem (iuxta communem sensum in materia morali receptum) significat absolutam voluntatem.

20.

Deinde, Deus ante præscientiam meritorum, vel liberorum actuum virginis, absoluta voluntate præfinit Verbum carnem sumere, at non præfinit hoc tantum confusè in communi, sed præfinit etiam in particulari, ut hanc carnem sumeret, non ex nihilo, sed ex semina, & ex tali semina, tum quia perfecta dispositio diuinæ providentiæ hoc postulat, tum quia etiam beneficii incarnationis fuit ex sola sapientia, & charitate Dei, & maxime quoad præcipuas circumstantias eius, quarum una est conceptio ex tali semina: ergo Deus ex se totum hoc præfinit, ac prædestinavit. Propter quod alibi dixi, prædestinationem Virginis ad maternitatem diuinam fuisse coniunctissimam cum prædestinatione Christi. Imò valde probabile est, in eodem signo rationis fuisse Christum prædestinatum ut hominem, & ut Filium Virginis, & simul prædestinatum esse, ut carnem sumeret, & ut eam sumeret ex purissimis sanguinibus Virginis, ac proinde prædestinationem Christi esse terminatam ad Virginem, saltem secundo, tanquam ad terminum relationis eius, in quantum est filius hominis: Vel certe, licet distinguantur duo signa rationis, unum, in quo Deus voluit verbum fieri hominem, aliud, in quo voluit, humanitatem ex tali semina accipere, non est verisimile, inter illa duo signa intercessisse merita Virginis præuisa, & propter illa Deum absolute decreuisse modum illum sumendi carnem: sed sicut ex sola sua voluntate primum decrevit, ita & secundum. Nam sicut primum fuit radix omnium meritorum omnium hominum, & ideo illius prædestinatio non potuit cadere sub humana merita, ita secundum est radix omnium meritorum, & omnium gratiarum quæ datæ sunt Virgini, & ideo non potuit illius prædestinatio sub merito eius cadere. Et confirmatur tandem, quia Deus absoluta voluntate sua præfinit tempus, & horam, ac momentum Incarnationis, iuxta illud Pauli ad Galat. 4. *Ibi venit plenitudo temporis*. Utique à Deo prædefiniti, ut omnes intelligant, ergo multo magis præfinit absolute maternitatem Virginis, præsertim quia, quod Incarnatio facta fuerit tali momento, non minus fuit dependens à consensu libero Virginis, quam quod fieret ex ipsa.

Ad Gal. 4.

21.  
Eualio  
quædam

Responderi aliter posset, Deum quidem hæc omnia præfuisse, & absolute elegisse Virginem in matrem Dei, quia hi effectus per se non pendebant ex libero consensu Virginis, nec Deus in eo signo præfinit illa facere medio tali consensu, sed absolute. Vnde, licet per impossibile beata Virgo non fuisset præstitura consensum, nihilominus ex vi illius decreti fuisset facta mater Dei: Et tunc maternitas non fuisset villo modo præmiū meriti eius sicut nunc fuit: quod tamen non fuisset contra decretum illud, quo prædestinata, seu electa fuerat beata Virgo ad maternitatem diuinam, quia non fuerat electa ad maternitatem sub ratione præmij, sed abstrahendo, seu sub ratione beneficii. Atque ita illa prædefinitio, ut sic, non

A est de effectu per se dependente ab usu libero hominis prædestinati: & ideo non est eadem ratio de illo, quæ est de electione ad beatitudinem, quæ, ut infra dicam, numquam Deus præfinit dare beatitudinem, nisi cum dependentia per se a futuris meritis, & consequenter cum dependentia ab usu libertatis humanæ, cum dependentia (inquam) non ipsius prædestinationis, sed ipsius effectus prædestinati.

Sed contra hoc obiectio in primis ad hominem secundam rationem, qua utuntur auctores illius sententiæ; quia Deus sicut confert in tempore beneficia, ita in æternitate illa prædestinat; sed Deus, in tempore contulit Virgini hoc beneficium ex aliquo merito, vel dispositione libera eius, ergo ita prædestinavit dare illud. Proceditque hic ratio firmius, magisque sine æquiuocatione, quia non argumentamur ab effectu ad actum prædestinationis, quæ est sophistica argumentatio, ut infra ostendam, sed argumentamur ab effectu ad obiectum prædestinationis, quæ videtur optima collectio, nam sub eadē ratione, sub qua res fit, vel datur in tempore, sub eadem prædestinata est fieri, seu dari quoad obiectum ipsum, & rationem eius prædestinatam, quia totum illud debuit sub prædestinatione cadere; Sicut ergo in tempore comparavit Virgo maternitatem, per suum consensum liberum, ita prædestinata fuit in æternitate ad habendam maternitatem, ut aliquale præmiū sui meriti. Vterius verò, licet concedamus non fuisse hoc totum prædestinatum in eodem signo, tamen eo ipso, quod intelligimus, Deum in aliquo signo præfuisse absolute, ut hæc semina esset mater Dei, intelligere debemus statim in sequenti signo, & ante præscientiam omnium meritorum eius, præfuisse, ut darentur illi dispositiones condignæ matri Dei, inter quas dispositiones non solum virtutum habitus, sed etiam boni actus includuntur. Nam modus ille exequendi prædestinatam incarnationem, & maternitatem, medio consensu libero Virginis, profectus est primario ex infinita sapientia, & bonitate Dei. Vnde æquè fuit præfinitus ante præscientiam omnis meriti, ac cætera dispositiones, & circumstantiæ, præsertim cum in hoc nulla sit repugnantia, vel difficultas, ut statim dicam.

D Simile argumentum sumi potest ex voluntate, qua Deus decrevit sumere carnem ex semine Abraham, eumque eligere, ut esset mulierum gentium Pater; Quam quidem electionem non mandavit ex quotioni, nisi interveniente libero consensu, & fide Abraham, & tamen fuit absoluta præfinitio, & electio ante præfinitam eius fidem futuram, seu voluntatem. Et ad eundem modum adduci possunt multa similia, ut de Apostolis, quibus Christus dixit: *Non vos me elegistis sed ego elegi vos*. Nam licet demus loqui de electione ad Apostolatam, tamen illum non receperunt sine consensu libero. Et nihilominus ait Christus Dominus: *Non vos me elegistis*, scilicet primò, *Sed ego elegi vos*, quasi diceret, & per electionem meam feci, ut vos me elegeritis. Et eodem sensu dicitur de Paulo. *Hæc electionis est mihi iussu*. Et Ioannes Baptista, vel Ieremias dicit, *Posuit me quasi sagittam electam*.

E Ratio denique à priori est, quia Deus in sua præscientia habet media, per quæ potest in tempore efficere, ut id, quod vult, definire, infallibiliter fiat, & nihilominus liberè fiat: ergo non re-

22.  
Argum.  
ad homi-  
nē contra  
responsio-  
nem.

23.

24.  
Ratio à  
priori.

D. Thom.  
De effica-  
cia diuinæ  
voluntatis  
esse, vt  
quod vult  
infallibili-  
ter fiat.  
Augustin.

pugnat diuinæ potestati, & voluntati, vt prin-  
quam absolute præuideat aliquid esse futurum,  
simpliciter, ac definitè, velit vt illud sit: & simul  
velit, vt liberè sit. Quin potius, vt egregiè dixit  
D. Thom. 1. p. quæst. 22. art. 4. ad efficaciam diuinæ  
voluntatis pertinet, vt quod vult, & fiat, & infal-  
libiliter fiat, sicut ipse vult. Vnde Augustinus in  
Enchir. cap. 98. dixit: *Quis tam impie desipiat, vt di-  
cat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit,  
quando voluerit, & ubi voluerit, in bonas non posse con-  
uertere.* Et lib. 1. de Gratia Christi cap. 24. *Intelli-  
gant* (inquit) *posse Deum, interna, atque occulta, mira-  
bilia, atque ineffabili potestate operari in cordibus homi-  
num, non solum veras reuelationes, sed etiam bonas vo-  
luntates.* At verò quod Deus potest facere ex sua  
plena potestate, potest etiam prædefinire ex se, &  
ex mera sua voluntate. Quia neque id excedit  
potestatem eius, nec repugnat bonitati, vt per se  
constat: nec etiam violat hominis libertatem;  
quia per tale decretum vult Deus, vt homo ipse  
velit, & liberè se determinet, non immutando  
modum operandi eius.

25.  
Responde-  
tur ad 1.  
rationem.  
2. opinio-  
nis.

Vnde facilè soluitur prima ratio, de qua plura  
dicam infra tractando de concordia. Nunc breui-  
ter respondeo, illam voluntatem non inferre ne-  
cessitatem humanæ voluntati, quia non imme-  
diatè, & per se ipsam illam mouet (secundum ra-  
tionem loquimur,) sed applicando media con-  
grua, per quæ nouit illam voluntatem humanam  
liberè consensuram. Ac propterea tale decretum  
Dei non est suppositio simpliciter antecedens,  
quia supponit præscientiam conditionatam de  
consensu humano liberè præstando, si hæc, vel  
illa media illi applicentur, & virtualiter includit  
respectum ad talia media, non tanquam ad cau-  
sam ipsius decreti, sed potius tanquam ad effe-  
ctum, seu medium applicandum ex vi talis decre-  
ti, seu voluntatis.

Decretū  
dandi glo-  
riam non  
est suppo-  
sitis sim-  
pliciter  
antecedens.

26.

Responde-  
tur ad 2.  
rationem.

Nec secunda ratio maiorem vim habet, sed  
æquiocationem committit in applicatione illius  
termini, *gratis*. Potest enim cadere, & in obiectū  
voluntatis diuinæ, & in ipsummet actum volun-  
tatis Dei, vt liberè terminatum ad talem perso-  
nam. Nos vtimur illo hoc posteriori modo; in  
argumento autem sumitur priori modo, vel ex  
vno modo fit transitus ad alium, quæ tamen non  
est bona illatio. Declaro breuiter exemplo hu-  
mano: nam cum aliquis habet voluntatem liberè  
donandi equum amico, tunc vult dare gratis, ita  
vt illud aduerbium cadat non tantum in actum  
voluntatis, sed etiam in obiectum. At verò vo-  
luntas vendendi equum, non est voluntas dandi  
aliquid gratis, ipsa tamen voluntas gratis haberi  
potest. Cuius signum est, quia talis voluntas in-  
terdum existimatur magnum beneficium, & ami-  
citiæ opus, quod clarius cernitur, quando inter  
duos, qui tali re indigent, vel illam desiderant,  
huic potius volo vendere quam illi ex mera liber-  
tate: eritque maior gratia, quando non solum  
volo vendere, sed etiam procurare, & iuuare, vt  
habeat alius vnde emat.

27.

Deus li-  
cet gratis  
eligat ho-  
mines ad  
gloriā il-  
lam tamē  
non dat  
gratis, sed  
vt præ-  
mium.

Ad hunc ergo modum intelligenda est hæc  
Dei voluntas: intendit enim Deus gloriam ho-  
mini, quem elegit, non vt cumque, sed vt coro-  
nam, & præmium: & ita, quamuis gratis habeat  
erga illum hanc intentionem, non ramen obie-  
ctum ipsum vult dare gratis, sed per merita: quæ  
non præuidet, sed præparat potius, ordine ratio-  
nis, vt postea videbimus. Non ergo repugnat

A illa duo, quod Deus in æternitate gratis eligat ad  
gloriam secundum ordinem intencionis, & tamen  
quod in tempore non det gratis. Quod exem-  
plis etiam supra positis de gloria corporis Christi  
Domini, & de dignitate matris Dei intelligi po-  
test. Ac deniq; ex concessis ita conuincitur, quia  
alij Doctores concedunt, saltem simplici affectu  
voluisse Deum gloriam prædestinatis ante præ-  
uisa eorum merita: illum ergo affectum gratis  
habuit Deus circa homines; & tamen per illum  
affectum non vult etiam conditionaliter, & se-  
cundum quid, vt homo habeat gloriam gratis;  
hoc enim nullo modo desiderat Deus, vt patet  
etiam in reprobis, quibus Deus vult illo modo  
gloriam antecedenter, cupit tamen vt ipsi eam  
mereantur, non vt gratis habeant: sunt ergo illa  
duo planè distincta.

### Tertia Opinio.

Tertia sententia est, Deum circa aliquos eo-  
rum hominum, qui saluantur, habuisse hoc pro-  
positum efficax dandi gloriā in illo primo signo,  
non tamen circa omnes, qui salutem vltimam  
consequuntur. Ex Scholasticis hoc tenuit Ocham.  
in 1. d. 41. & ibi Gabr. q. 1. art. 2. Eam verò late  
explicat, & defendit Catherinus lib. 1. de Præde-  
stinatione c. ult. & lib. 3. à principio.

28.

Ocham.  
Gabr.  
Catherin.

Potest autem hæc differentia primò constitui  
inter Angelos, & homines. De qua re dicam ca-  
pite sequenti: nunc enim solum de hominibus  
lapis agimus. Itaque Catherinus, & alij Autho-  
res, quos retuli, in hominibus lapsis saluandis  
constituunt illos duos ordines, & mouentur ad  
ponendum aliquos homines præelectos ex modo  
loquendi Scripturarum, quem infra nos affere-  
mus. Item ex diuersis dignitatibus, & præroga-  
tiuis, quas Deus contulit aliquibus hominibus, &  
non omnibus saluandis, vt patet præcipue in B.  
Virgine, in Ioanne Baptista, Apostolis, &c. De-  
nique ex diuersis modis saluandi homines, qui  
vel ipsa experientia nobis constant: nam quosdā  
Deus specialissimè præuenit, & quasi continuè  
singularia auxilia illis confert, & perseneranter,  
donec ad vltimam, & perfectam salutem eos con-  
ducat: ergo signum est, illos præelegisse.

29.

D

Altera verò pars, nimirum, quod præter hos  
aliqui saluentur, etiam si præelecti non fuerint,  
præcipue probatur ex ratione dubitandi in prin-  
cipio posita. Quia illa præelectio non est simpli-  
citer necessaria ad salutem consequendam, aliās  
qui ita præelecti non sunt, non haberent ex par-  
te Dei omnia necessaria, & consequenter non  
esset in potestate eorum saluari. Si autem illa  
electio non est necessaria, nihil repugnat aliquos,  
non ita electos saluari. Quod si non repugnat,  
cur non ita erit? Nam si causa est sufficiens ad ha-  
bendum hunc effectum sine tali electione, ex tan-  
ta multitudine hominum in aliquibus illum ha-  
bebit. Imò fortasse illa est *uirba magna* visa à  
Ioanne, in Apocalypsi, *quam dinumerare nemo po-  
terat.* Denique ex rebus ipsis hoc videtur fieri  
verisimile, quia multi saluantur cum sola com-  
muni, & ordinaria prouidentia gratiæ: ergo res-  
pectu illorum non est necessaria illa peculiaris in-  
tentio, & dilectio.

30.

E

Ex hac sententia intulit Catherinus duo.  
Vnum est, non omnes, qui saluantur, esse præ-  
destinatos. Aliud est, numerum saluandorum

31.

Catherin.  
sent. erro-  
neæ cèle-  
stis a Soto  
& aliis  
Thomisti  
Sed excu-  
satur eni-  
m aliqua  
ex parte.

Auguſt.

Enſert.

Cæſtlin.  
Papa.

non eſſe certum, donec ſua libertate cum diuina gratia perſeuerent viſque ad mortem. Quæ duo tãquam erronea reſelluntur à Dominico Soto, & aliis modernioribus Thomiſtis. Sed in vtroque errauit Catherinus magis in verbis, quam in re, conſequenter loquendo in ſua ſententia, quæ licet vera non ſit, vt ſtatim dicam, nõ eſt tamen digna tam graui ſenſura. Ille enim ſolum vocauit prædeſtinationem, hanc efficacem electionem ad gloriam ante præuiſa merita: & ideo non vocat prædeſtinatos eos, qui ita electi non ſunt, quamuis ſint gloriam conſequuturi. In hoc tamen loquendi modo, quod aliqui non prædeſtinati ſaluentur, plane diſſentit ab Auguſtino toto lib. de Prædeſtinat. Sanct. & de Bono perſeuer. imò & à modo loquendi Pauli, vt ſtatim dicam. Propter quod D. Fulgent. lib. de fide ad Petrum capit. 35. tanquam fidei regulam ſtatuit. *Firmiſſimè tene & nullatenus dubites, neminem conſequuturum ſalutem qui prædeſtinatus non ſit.* In ſecunda verò illatione non exiſtimauit Catherinus, numerum ſaluandorum non eſſe certum ex æternitate, donec in tempore perſeuerent in gratia, vt illi obſciunt aduerſarij, ſed dixit, illum numerum non eſſe certum in diuina, & ex diuina voluntate, ſed ſolum ex præſcientia, qua Deus cooperationem hominum vidit in quo fatetur, ſed diſſentire ab Auguſtino, imò in eius ſententiam grauiſſimis verbis inuenitur, in quo exceſſit, & eſt reprehentione digniſſimus. Nam, vt alia omittam, Cæleſtinus Papa in epiſt. ad Episcopos Galliarum, præſertim cap. 2. & Auguſtinum, & doctrinam eius, præſertim ad gratiam Dei pertinentem, plurimum commendat. Quapropter ſententia hæc etiam à nobis reiicienda eſt.

### Vera reſolutio.

32.

D. Thom.

Capreol.  
H. ruam.  
& alij  
Scotus.  
Durand.  
Ægid.  
Maſor.  
Richard.  
Gregor.

33.

Probatuſ  
concluſio  
ex factis  
litetis.  
Eph. 1.

Dico igitur, Primum actum voluntatis diuinæ circa ſaluandos homines fuiſſe dilectionem, qua voluit, & intendit illis dare gloriam voluntate abſoluta, & efficaci. Hæc eſt ſententia D. Thomæ hic art. 4. & quæſt. 6. de verit. art. 1. & in 1. diſt. 40. vbi eam defendunt Capreolus, Heruæus, & Thomiſtæ, Scotus item, & duran. & Ægidius, tam ibi quàm d. 41. quæſt. 2. Maior. quæſt. 1. art. 2. Richard. art. 2. quæſt. 1. Gregor. 2. & plures alij recentiores, quos infra addam tractando de cauſa prædeſtinationis, vbi etiam plura ex Scriptura, & Patribus afferam.

Nunc probo ex Paulo ad Eph. 1. *Elegit nos in ipſa ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti, & immaculati in conſpectu eius in charitate, qui prædeſtinauit nos &c. ſecundum propoſitum voluntatis ſue.* Nam quod Paulus ibi loquatur de voluntate abſoluta, & firmo decreto, conſtat, tum ex omnium expoſitione, tum ex verbo eligendi, quod expendi, tum ex verbo prædeſtinandi, quod adiungit: tum denique ex illo verbo, *ſecundum propoſitum voluntatis ſue.* Rurſus, quod loquatur de electione merè liberali, quæ antecedit præſcientiam futurorum, colligit optimè Auguſtinus libro de Prædeſtinatione Sanctorum, capit. 18. & 19. ex illo verbo, *vt eſſemus ſancti, &c.* Non (inquit) quia futuri eramus ſancti, ſed vt eſſemus, quia illa particula, *Vt*, denotat terminũ, ſeu finem, & conſequenter etiam effectum illius electionis, non cauſam ſeu rationem.

Dicunt verò aliqui, ex hoc eodem verbo colligi, Paulum non loqui de electione ad gloriam,

ſed de electione ad gratiam. Sed hoc proſectò nullius momenti eſt. Primò quidem, quia ex verbis Pauli conſtat, loqui de ſanctitate perfectæ & conſummata, quæ non ſeparatur à gloria vt conſtat ex illo, *Vt eſſemus ſancti & immaculati in conſpectu eius, &c.* Deinde quia vel Paulus loquitur de electione ad quamcumque gratiam temporalem, & hoc dici non poteſt, quia hæc non ſemper habet prædeſtinationem adiunctam inſalubriter, quam Paulus ſtatim adiungit; vt loquitur de ſanctitate cum perſeuerantia finali, & hæc eſt ſanctitas conſummata, quæ inſalubriter coniunctam habet beatitudinem. Et de illa eſt eadem ratio, quia hæc gratia cum perſeuerantia finali in executione, ſeu in re ipſa non comparatur ſine aliqua cooperatione liberi arbitrij, nec ſine aliquo merito hominis, vel de condigno, vel de cõgruo, ſaltem reſpectu aliquorum effectuum talis electionis ergo eadem eſt ratio de electione ad talem ſanctitatem, & ad gloriam. Imò in ordine intentionis pro eodem reputantur, quia neque eligitur homo, vt ſit beatus ſine ſanctitate perfectæ, neque vt habeat conſummata ſanctitatem ſine beatitudine, quanquam in ordine executionis vtrumque comparandum ſit per aliqua media libera. Atque hoc eodem modo induci ad hoc confirmandum poſſunt, verba eiſdem Pauli ad Rom. 8. *Quos prædeſtinauit, conformes fieri imaginis filij ſui.* Loquitur enim de his, quos prædeſtinauit, vt fierent filio conformes in gloria, & non tantum in gratia, & de his ſubdit effectus, quos ex vi prædeſtinationis, in electis Deus operatus eſt, *Vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, quæ præparauit in gloriam,* vt ſtatim ſubiungit cap. 9. Item 2. ad Timoth. 1. & ad Titum 3. ſæpeque alibi, de hac electione gratuita prædeſtinatorum ad gloriam manifeſtè loquitur.

Quod verò his locis Paulus loquatur de omnibus, qui vltimam ſalutem conſequuntur, conſtat ex omnium expoſitione; & ex abſoluta loquutione, quam non poſſumus nos proprio arbitrio limitare, aut exceptionem ab illa facere. Atque idem confirmant alia teſtimonia Scripturæ, in quibus hi, qui ſaluandi ſunt, ſimphciter vocantur *electi* vt Matth. 24. *vt in errorem inducantur, ſi fieri poteſt, etiam electi;* Et rurſus, *Sed propter electos breuiabuntur dies illi.* Item quod Chriſtus ad Apoſtolos ait (Ioan. 16.) *Non vos me elegiſtis ſed ego elegi vos.* de hac electione intelligitur ab Auguſtino lib. de Gratia, & libero arb. capit. 1. & ad omnes prædeſtinatos id extendit, tract. 86. in Ioan. & ad idem alludit Chriſtus (Ioan. 13.) dicens: *Ego ſcio quos elegerim,* ſignificans electionem hanc eſſe radicem omnium bonorum, & præſertim doni perſeuerantiæ. Et idem videtur clariùs indicari (Lucæ 12.) dicens: *Nolite timere, puſillus grex, quia complacuit Patri veſtro dare vobis regnum.* De qua complacentia gratias agit, Matth. 11. cùm dicit: *Ita Pater (vtrique tibi confiteor) quoniam ſec fuit placitum ante te.* Eſt ergo hæc electio ex beneplacito Patris, & merè gratuita, radixque beneficiorum omnium, quibus ſalus paratur prædeſtinato, iuxta id Pſalmi 17. *Saluum me fecit, quoniam voluit me.* Denique hinc etiam Eccleſia, in quadam oratione uſurpauit illum loquendi modum: *Deus, qui ſoli cognitus eſt numerus electorum in ſuperna ſœlicitate locandus.* Ex quo duo colligere licet. Vnum eſt *electum* ſimphciter non vocari, niſi qui ad æternam ſœlicitatem electus eſt. Aliud eſt,

Rom. 8.

Ad Timot.  
Ad Titum.

35.

Matth. 24.

Ioan. 16.

Auguſt.

Pſal. 17.

34.  
Reiicitur  
expoſitio  
quorundam

in æterna felicitate non collocari, nisi qui sic electi sunt.

*Mens Augustini pro assertionem expenditur.*

36.  
Ex Augustini sententia electio ad gloriam fuit ante præuisionem.

Secundò, est sine dubio hæc sententia Augustini, ut omnes scilicet Authores hæcenus censuerunt, & in lib. 3. de Auxiliis c. 16. & 17. latè ostendi, & defendi. Nunc pauca addemus. Vnum testimonium est lib. de correptione & gratia cap. 7. ubi agens de prædestinatis, ait, Eos fuisse electos ad regnandum cum Christo, ex Dei voluntate ante omnia merita præuisionis. Vbi clarissimè ponit, & actum voluntatis ante meritum præscientiam, & perfectionem absolutam eius, & terminum illius nempe regnum celorum. Nam quod aliqui interpretantur, per regnum celorum intelligi gratiam congruam, nec est iuxta proprietatem verbi nec iuxta mentem Augustini. Nam, ex hac electione putat consequi gratiam congruam, ut patet ab illis verbis. *Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista diuina gratia largitate diuisi sunt, non est dubium, quin & præcuratur eis audiendum Euangelium, & cum audiunt credunt, & in fide, quæ per dilectionem operatur, usque in finem perseverant.* & tenet usque ad illud. *Hæc omnia operatur in eis, qui elegit eos in filio suo* hoc est, qui elegit eos per electionem gratiæ, ad eam per electionem gratuitam, & sine meritis, ut statim declarat. Vnde subiungit: *Nos enim sic sunt vocati, ut non essent electi: præcessit ergo electio vocationis, & ideo sic, id est, congruè vocati sunt: quia erant electi.* Et hoc est quod subiungit, *Sed quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiæ, non præcedentium meritorum.* Ac tandè postquàm de immobilitate, ac certitudine illius electionis multa tractasset, concludit *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo.* Hæc ergo fuit electio gratiæ, & sine meritis. Denique consequenter declarat illam electionem esse omnium; qui regnum celorum consequuntur, quod propterea ibi vocat *regnum electorum*, qui dicunt, *Si Deus pro nobis quis contra nos?* Et illud, *Quis accusabit aduersus electos Dei?* Et tandem de his omnibus concludit, accipere perseverantiæ donum: eos verò, qui non accipiunt, non fuisse electos, Omnes ergo, qui saluantur sic electi sunt, sicut etiam apud Augustinum. Omnes qui saluantur prædestinati sunt; ut apertè docet lib. de bono perit. cap. 14. & sumitur ex eodem lib. cap. 22. ubi ait: *Si qui obediunt, sed in regnum eius, & gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt.* Idem colligitur ex lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 17.

37.

Hinc etiam est, quod ubicumque Augustinus tractat de speciali providentia, qua Deus protegit & gubernat prædestinatos, & rationem differentiarum querit, cur Deus ita se gerat cum prædestinatis, & non cum aliis, fateretur se nescire causam aliam præter propositum electionis Dei. Sic lib. de correptione & gratia capite 8. querit, cur ex duobus iustis, vni Deus dat perseverantiæ donum, vel illum rapit priusquam malitia mutet intellectum eius alterum verò conseruat, donec à iustitia cadat, nec ei dat perseverantiæ donum, sed in peccato mori permittit? Ad quam questionem nihil aliud respondet, nisi inscrutabilia esse iudicia Dei totumque ex diuina electione pendere. Nam, Deus secundum consilium voluntatis suæ, hunc elegit & non illum, & ideo huic præparauit hoc donum, & non illi. Sed aiunt, hoc in-

tellegi de electione ad gratiam, non de electione ad gloriam. Sed contra, primò, quia hoc ibidem refert in illam electionem, de qua loquitur Paul. ad Ephes. 1. cum inquit *Elegit nos in ipso*, &c. quam ostendimus esse electionem ad gloriam. Item inquiri, de qua gratia sit sermo, cum dicitur illam differentiam provenire ex electione ad gratiam, an de gratia prout dicit sanctitatem cum effectu perseverandi in illa usque ad mortem, vel de gratia ut dicit auxilium congruum ad hunc effectum. Hoc secundum dici non potest, quia non est contentaneum discursui Augustini, qui, ex diuersis effectibus, & finibus, quos in his personis voluit Deus pro sua liberalitate, colligit diuersitatem donorum, alioquin valde finiola esset illius ratio. Si autem dicatur primum illud est, quod intendimus, tum quia (ut dixi) hæc sanctificatio usque ad mortem non sit sine cooperatione liberi arbitrij, & ideo eadem, vel maior ratio est de illa, quæ de electione ad gloriam, tum etiam, quia talis gratia includit terminum, & consummationem eius, & consequenter gloriam. Denique, hunc sensum confirmat idem Augustinus ubi cumque loquitur de proposito Dei circa prædestinatos, à quo proposito dicit oriri vocationem illam altam, atque secretam, per quam recipiunt, ut infallibiliter conuertantur & indeclinabiliter perducantur ad gloriam. Nam per illud propositum semper intelligit propositum gratuitum Dei perducendi electos ad gloriam ut videre licet de prædest. Sanct. c. 16. & 17. de Bono perit. c. 6. ubi ita intelligit illud act. 9. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam* Idem habet c. 7. & sequentibus. Et lib. 80. questionum q. 68. Epist. 46. & 106. facit denique quod lib. de Gratia, & libero arbitrio cap. 49. dicit *Eum sine peccato esse, quem Deus vult talem esse.* Nam est hæc quedam electio, quæ sine libertate non impletur. Simile est, quod ex Ambrosio refert in eodem lib. cap. 46. *Et quem vult religiosum fecit.* Et alia loca infra tractando de causa prædestinationis afferemus.

Præterea, constat ex Epistola Prosperi ad Augustinum, quæ habetur ante librum de Prædest. Sanct. ita fuisse illo tempore sententiam D. Augustini, de diuina prædestinatione, & electione intellectam & ob eam rem multorum animos perturbatos fuisse. Vnde in fine Epistolæ supponendo eundem sensum, ut Augustinianum, & verum, petit ab Augustino, ut declarare amplius dignetur *Quomodo per hanc prædicationem propositum Dei quod fideles sunt, qui præordinati sunt ad vitam æternam, nemo eorum, qui cohortandi sunt impediatur nec occasionem negligentia habeant, si se prædestinatos esse desperent* Et sæpe hoc reperit Prosper respondendo ad varias obiectiones quæ contra Augustinum fiebant; & præcipuè cap. 7. ad obiectiones Gallorum. Vocat hanc electionem præordinationem, ex qua manat perseverantiæ donum. Et lib. 2. de vocatione Gent. c. 16. Idem sentit Fulgent. lib. 1. ad monimum cap. 8. & 13. ubi inter alia, inquit, *Quos prædestinauit* (id est, elegit) *ad gloriam, prædestinauit ad iustitiam.* denique Hugo Vict. q. 225. in Epist. ad Rom. ex mente Augustini, hanc electionem intelligit esse illud propositum Dei, de quo frequens est mentio apud Paulum, à quo procedit singularis illa vocatio ex proposito, quæ esse propriam electorum ait August. lib. de prædest. Sanctorum capit. 3. & sæpe alia.

Aliud indicium mentis Augustini sumi po-

Ephes. 1.

August.

Ambros.

13.  
Prosper.

Fulgent.

Hugo.  
Vict.

August.  
39.



H. l. m. v. l. m.

Timoth. 2.

Greg.

40.  
t. Ratio  
D. Thom.  
Intentio  
finis prior  
est volun-  
tate me-  
diatorum.

August.  
Electio  
ad gloriam  
procedit  
ex abso-  
luta inten-  
tione.  
Sapient. 4.

Ioan. 10.

August.

Matt. 24.

Bernard.

Paulus.

41.  
Rom. 8.

potest, ex Epist. Hilarij Aleriatensis, ad eundem Augustinum. Refert enim ibi, inter alias contra-  
flectiones Gallorum aduersus Augustinum, vnam  
fuisse, quod omnes homines, quasi in duas classes  
diuideret, elector im, & electorum, eosque ita ex  
sola Dei voluntate distingueret, vt ab vna ad aliam  
transitus esse non possit. Item non ferebant, quod  
Augustinus verba illi Pauli 1. Timoth. 2. *Pult om-  
nes homines saluos fieri*, de voluntate beneplaciti, &  
efficacis, ac proinde de solis prædestinatis, &  
non de omnibus hominibus intellexerit, variis  
que in locis interpretatus fuerit. Quoniam sup-  
ponebant, vt verum est, Paulum ibi loqui de vo-  
luntate quam Deus ex se habet ante omnia ho-  
minum merita, & hanc volebant esse particula-  
rem ad quosdam, sed vniuersalem ad omnes, ac  
proinde non esse efficacem, & absolutam, sed sim-  
plicem seu conditionatam. Intellexerunt ergo  
Augustinum posuisse illam discretionem homi-  
num ex sola Dei voluntate, antecedente præcien-  
tiam meritorum, atque ita elegisse quosdam ad  
gloriam per solam efficacem voluntatem saluan-  
di illos: quæ est planè electio ad gloriam. In hac  
verò eorum contradictione, & querela, num-  
quam Hilarius significat aliquid illos imposuisse  
Augustino, nec Augustinus in lib. de Prædest.  
Sanctorum respondet, negando quod ipsi refere-  
bant vel supponebant de mente sua, sed verita-  
tem illius sententiæ ex Sancta Scriptura confir-  
mando. Vnde pro hac etiam parte referri potest  
Greg. lib. 7. in 1. Regum cap. 4. versus finem qui  
tenus eundem locum Pauli de Prædestinatis ex-  
ponit, quam prædestinationem vult, prius ac pe-  
se esse ad vitam æternam, indeque habere, vt me-  
rita certa, & infallibilia ad talem finem consequen-  
tum præstentur.

### Rationibus probatur assertio.

Prima, atque à priori sit, quam D. Tho. attulit  
art. 4. quia intentio finis præcedere debet volun-  
tatem circa media in nobis quidem, saltem ordine  
naturæ, in Deo vero rationis, vt satis contra pri-  
mam opinionem declarauit, quod autem talis in-  
tentio in hoc negotio sit absoluta, & efficax pro-  
batur vltcrius. Quia intentio debet esse accom-  
modata electioni mediatorum, vel potius modus  
electionis indicat modum intentionis: sed Deus  
hoc obseruat in electione mediatorum circa saluan-  
dos, vt det illis media efficacia, vt talia sunt, & vt  
per illa infallibiliter gloriam consequantur, vt  
etiam Auctores secundæ opinionis concedunt:  
Estque expressa sententia August. de bono perseu.  
c. 14. & toto lib. de Præd. Sanct. & aliis infinitis  
locis. Ergo Signum est, hanc electionem mediatorum  
procedere ex absoluta intentione. Quod optime  
indicatur illis verbis Sap. 4. *Raptus est, ne malitia  
mutaret intellectum eius*, & quod Christus ait de oib.  
suis. Ioan. 10. *Nemo rapet eas de manu mea*. Quod  
dictum esse ratione prædestinationis declarat Au-  
gust. tract. 48. in Ioan. Et consonant supra citata  
verba Christi, Matt. 24. *Propter electos breuiabuntur  
dies illi*. Nam indicat specialem prouidentiam erga  
illos, vt declarat optime Bern. ser. 68. in Cant.  
& Psal. *Qui habuit adiungens illud Pauli. Omnia  
sustineo propter electos*, & cōcludens, totam Dei pro-  
uidentiam aliquo modo ordinari ad salutem ele-  
ctorum.

Denique hoc etiam mihi indicant illa verba  
Pauli ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperan-*

*tur in bonum*: vtique ex speciali Dei cura circa il-  
los, quæ inde oritur, quod secundum propositum vo-  
catus sum sancti. Quid quidem de proposito ipsorum  
exponunt Orig. Chrysost. & Theodor. ibi, & Cy-  
ril. Hierosolym. in præfatione Cateches. Mal-  
tò verò melius August. lib. 2. contra duas episto-  
las Pelag. cap. 10. & alibi sepe exponit de propo-  
sito Dei saluandi eos quos sic gubernat. Quod  
manifestum est ex verbis, quæ st. tim. Paulus  
subiungit: *Nam quos præsent, & prædestinauit, &c.*  
& de eodem proposito cap. 8. *Pe secundum electio-  
nem propositum Dei maneret non ex operibus, sed ex vo-  
cacione &c.* & 2. ad Tim. 1. *Pro aut nos vocacione sua san-  
cta non secundum merita nostra, sed secundum propositum  
suum, & gratiam*. Vt etiam Augustinus expendit,  
qui de hoc proposito optimè loquitur lib. De  
concep. & gratia cap. 12. dicens ex illo manare vo-  
cationem congruam iustificationem &c. Idem lib.  
2. contra duas Epist. Pelag. cap. 9.

Atque hinc possumus secundum rationem for-  
mare, quia necesse est fateri, Deum elegisse ali-  
quos ante præscientiam absolutam futurorum  
ad gloriam, & nulla est ratio excipiendi ab hac  
electione aliquos saluandos: ergo omnes, qui sal-  
uantur, ita electi sunt. Minorem sufficienter pro-  
bant exempla adducta contra secundam senten-  
tiam, & quæ tertia sententia afferebat ad proban-  
dam priorem suam partem. Et ex effectibus, & modo  
prouidentie Dei circa aliquos videtur euidentissi-  
mum. Nā quidam efficaciter præueniunt à pueritia  
vel etiam ante naturalis rationis usum & deinde pe-  
ccati cura eos conseruat toto tempore vitæ sine  
peccato grauius toto tempore vitæ, in illis vi-  
uentes, in fine ferè miraculosè cōuertunt, vt in gra-  
tia moriantur, cuius illustre exemplum habemus  
in bono Iurone, & similia sunt infinita, qui ergo  
negari potest, hoc prouenire ex singulari decet-  
to, quo Deus absolute voluit hos saluare.

Si perest probanda minor propositio contra  
tertiam sententiam, in qua propeerea errauit Ca-  
therinus, qui nec credit, nec intellexit scien-  
tiam conditionatam futurorum aduam libero-  
rum, quam Deus habet prius ratione, quam eligat  
illa verò supposita, nullā video rationem dubitan-  
ti etiam in illa parte. Patet quidem, qualiter  
prouidentia supernaturalis erga aliquos saluan-  
dos nobis videtur generalis & communis tan-  
tū, vt à Deo procedit sub illa præscientia, est vid.  
specialis, quia per eam unicuique datur auxilium  
illud, quod in illo futurum est efficax vique ad  
mortem, ergo signum est, in omnibus in prou-  
nere, ex dicto proposito voluntatis Dei. Vnde inter  
homines nulli saluatur sine speciali perseveran-  
tiae dono vt latè tradit August. lib. de Bono perse-  
uer. vbi in cap. 1. id aperitè supponit, & decla-  
rat, & lib. de corrept. & gratia cap. 12. & 13. illud  
autem donum Deus sua voluntate prouidet sine  
merito nostro. Ergo quamuis prouidentia Dei in  
quibusdam sit magis occulta, quam in aliis, ta-  
men voluntas eligens vniuersalis fuit ad omnes,  
qui saluantur.

Hoc spectat argumentum de paruulis, quo se-  
pe vtitur Augustinus: de Gratia & libero arbit.  
cap. 22. & 23. de Prædestin. Sanctorum, cap. 12. &  
de Bono perseuer. cap. 9. & epist. 105. & 106. Nam  
videmus, stante eodem merito parentum, & eadē  
generali institutione baptismi, vnum paruulū  
statim mori, aliū cui paratur baptismus, prius  
mori, quam illi possit applicari: alium conserua-

Paulus Ie-  
ci ansem  
interpre-  
tatio ai-  
quorum.  
Orig.  
Cor. fil.  
Th. d. r.  
Cyrill.  
Hieron.  
M. Ier.  
Augustin  
expositio  
2. Tim. 1.

August.

42.  
2. Ratio

43.  
Cur err-  
uit Cate-  
rinus

Proui-  
dencia erga  
electos sal-  
uos licet  
videatur  
generalis  
tamen vt  
procedit  
à Deo præ-  
dicte spe-  
cialis est

Nemo si-  
ne perse-  
uerantia  
dono sal-  
uatur.  
August.

44.  
August.  
Probat  
hoc ex-  
emplum  
paruul-  
orum,  
qui sine  
merito  
pauulo  
cōguntur

ri donec baptizetur. Hæc enim diuersitas, nec respectu Dei potest esse à casu, aut omnino per accidens: nec in re tam alta & pertinente ad salutem hominum potest esse ex sola generali prouidentia absque secreta ordinatione, & electione eorum, qui saluantur. Nam licet interdum nobis exterius, illa diuersa prouidentia non appareat, aliquando euidenter demonstratur, ut variis exemplis ostendi possit.

Ex quibus potest tertia ratio confici. In statu gloriæ totus saluandorum numerus futurus est ex directâ, & absoluta intentione diuinâ: ergo necesse fuit, ut hanc haberet Deus ex se circa omnes, qui futuri erant ciues in illo regno. Antecedens declarat optimè Bernard. sermo. 78. in Cant. quia tota illa Ciuitas electa est, ut esset vna sponsa Christi, quæ postea per gratiam ita præparata est, sicut fuit electa: estque hoc consentaneum perfectioni illius regni in quo nihil esse debet, nisi ex singulari prædicatione diuina. Declaratur etiam à posteriori. Nam in vnoquoque negotio, vel gubernatione, exitus rei declarat intentionem gubernantis & terminus ille, quo tandem consequuto, cessat sollicitudo, & gubernatio, solet esse primum obiectum propositum voluntati & intentioni talis gubernatoris, si prudenter se gerat. Vidimus autem, totam Dei prouidentiam cōtendere, ut ciuitas illa in tali numero, pondere, & mensura compleatur. Vnde omnes Theologi dicunt, tunc rerum generationes esse finiendas, & gubernationem Dei erga illas, quando numerus electorum fuerit completus: ergo signum est, absolutâ Dei intentionem positam fuisse, non in his, vel illis tantum personis illius ciuitatis, sed in tota illa ut cōplenda ex integro saluandorum numero.

Quid tandem confirmo, quia si non fuit hæc voluntas prima, quam Deus habuit erga electos: inquiri, quænam illa sit. Respondent alij esse voluntatem dandi gratiam congruam his hominibus: & qui in illis opinionibus melius sentiunt, dicunt, hanc voluntatem discernere infallibiliter saluandos à non saluandis. Sed contra hoc inquiri, rursus, quid per gratiam congruam intelligant: vel enim loquuntur de sola gratia congrua ad primam sanctificationem, vel de congrua etiam ad consecrationem gratiæ usque ad finem vitæ, prior voluntas non satis est: nam illam habuit Deus circa multos reprobos qui non tantum semel, sed etiam sæpe gratias congruas accipiunt, quibus verè iustificuntur pro aliquo tempore, & petuunt interdum ad multam sanctitatem; tandem verò non perseuerant: ergo ex vi talis voluntatis non potest discerni prædestinatus à reprobo. Posterior autem voluntas in primis sine causâ separatur à voluntate gloriæ: quia velle alicui gratiam finalem, est velle illi ultimam salutem, & vitam æternam. Et deinde etiam gratia, finalis non comparatur sine cooperatione liberi arbitrij, erit ergo eadem difficultas in illa, quæ est in gloria, quæ difficultas si in vna cessat, in altera etiam cessabit; ac proinde non est cur negetur intentio gloriæ, cum illa sit finis aliorum mediorum.

Dicunt aliqui, illam voluntatem fuisse de omnibus gratiis præuenientibus, quas Deus præiudicat fore ita congruas tali personæ, ut per eas discursu vitæ infallibiliter sit consecutura gloriam, quæ gratiis peruenientes, cum à solo Deo tribuantur per solam eius voluntatem præsumi possunt. Sed hoc in primis solum est excogitatum ad fu-

giendum difficultatem sine fundamento auctoritatis, vel rationis. Deinde cum omnia illa sint media, quæ non propter se, sed propter aliud amantur, si Deus habuit talem voluntatem, illa satis ostendit multò magis habuisse voluntatem efficacem dandi gloriam. Et præterea non vitatur difficultas; quia quamuis auxilia præuenientia incipiant à Deo, & quantum ad tactum cordis fiant in nobis sine nobis, id est, sine libera cooperatione nostra: tamen non omnes istæ gratiæ dantur nobis sine aliqua dispositione, vel merito nostro solumque in prima vocatione, hoc est, necessarium, quia ante illam nullum est in nobis principium meriti: tamen post illam iam potest homo cum diuino adiutorio respondere priori gratiæ, & per hoc aliquid aliud impetrare à Deo, vel se disponere, aut mereri (saltem de congruo) aliam inspirationem, vel auxilium. Et quamuis Deus sæpe conferat vberiora auxilia præuenientia non spectata dispositione hominis etiam post primam vocationem: sæpius tamē nō probet illa nisi orantibus & petentibus, ex priori gratia & nunc suppono ex materia de gratia: & infra agendo de effectibus aliquid dicam. Ergo illa voluntas dandi omnia auxilia præuenientia necessaria ad totam vitam, non mandatur executioni quoad plures effectus eius, nisi media cooperatione liberi arbitrij: ergo eadem est ratio de illa, quæ est de voluntate dandi gloriam.

### *Satisfit rationibus dubitandi.*

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam dicendum in primis est, hoc propositum, seu decretum efficax Dei dandi gloriam, non esse per se, & intrinsecè, & (ut ita dicam) physicè necessarium, ut homines verè possint vitam æternam consequi. Hoc enim à posteriori saltem conuincit ratio ibi facta, quia alias non sic electi saluari absolute non possent: quia talis electio, nec datur, nec est in eorum potestate, ex solo arbitrio Dei sine merito, vel dispositione libera hominis. Et ideo in illam maximè cadit illud, *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*. A priori autem ratio est, quia illud decretum Dei, ut tale est, nec per se ipsum dat homini principia omnia necessaria ad bene operandum, sicut oportet ad vitam æternam consequendam, nec etiam per illud ut sic datur, vel offertur concursus necessarius ad tales actus: hæc autem solum sunt necessaria, ut homo possit tales actus efficere, & consequenter saluari. Assumptum patebit latius ex dicendis inferius capite 15. Et multa de illo dixi lib. 1. de Auxiliis capit. 16. in fine. Nunc breuiter declaratur, quia illa principia operandi, & concursus, licet supernaturalia sint, dantur, vel offeruntur per decreta voluntatis diuinæ, quæ ad tales effectus, vel dona, & ad productionem, seu influxum eorum ut ad proxima obiecta terminantur. Electio autem ad gloriam non terminatur ad talia obiecta immediatè, ut per se constat; & ideo ex hac parte necessaria non est. Neque etiam per se supponitur tanquam adequata ratio, & omnino necessaria, tum quia potest sufficere affectus simplex seu cōditionalis, tum etiam quia illa obiecta habent in se, unde amari possint: Non est ergo ille actus absolute necessarius est parte ipsorum effectuum.

Nihilominus negamus hunc actum esse superfluum, vel nulla ratione necessarium: est enim

Non omnes gratiæ dantur sine dispositione nostra.

48. Decretum Dei non est intrinsecè necessarium ut homines saluari possint. Probat hoc à posteriori.

Probat à priori.

49. Decretum Dei erga

electos est  
valde con-  
ueniens.  
Deo, &  
necessariū  
ad disposi-  
tionē rei  
cui cele-  
stis.

50.  
Soluuntur  
alia argu-  
menta.

Actui Li-  
bero Dei  
non est ne-  
cessaria  
mutatio  
physica in  
reatura,  
sed satis  
se potest  
mutatio  
obiectiua

ex parte ipsius agentis, seu providentis Dei valde conueniens, vel etiam necessarius ad perfectum modum præparandi, & disponendi omnia, quæ pertinent ad celeste regnum, vt declaratum est. Sicut enim ad ambulandum ex parte ipsius effectus non est simpliciter necessaria intentio honesti finis, est tamen necessaria ex parte agentis à proposito, vt illum effectum conuenienti modo efficiat: ita in effectibus diuinæ providentiæ, seu prædestinationis, non est necessarium simpliciter, quod ab hac, vel illa intentione Dei procedant: esse tamen potest, conueniens, vel necessarium ex parte ipsius Dei ad conuenientem, vel perfectum operandi, & intendendi modum.

Vnde facile soluuntur reliqua argumenta, quæ ibi insinuantur. Vnum est, quia hæc doctrina non est reuelata. Ad quod respondemus non esse quidem ita expresse reuelatam, sicut à nobis exposita est, & ideo non dicimus esse de fide: colligitur tamen ex reuelatis, multumque in sacra Scriptura insinuat, vt expositum est. Aliud argumentum erat, quia hic actus non colligitur ex effectibus. Quod etiam negamus, nam ex modo providentiæ Dei erga prædestinatos, potest hic actus satis probabiliter colligi. Aliud erat, quia, in Deo datur voluntas exequutiua, per quam intelligitur glorificare hominem. Dicimus autem per hanc non excludi priorem voluntatem, per modum intentionis, quia isti duo ordines, intentionis, & executionis, etiam in diuina voluntate sunt ratione distinguendi, vt infra declarabo. Aliud denique erat, Videri hunc actum esse impossibilem, quia per illum nulla sit mutatio in creatura. Quæ obiectio de quacunque intentione Dei libera, etiam conditionata sit, vel simplex affectus, fieri potest. Dico ergo non oportere, vt per omnem actum liberum Dei sit mutatio aliqua physica in obiecto eius, præsertim immediate, per talem actum. Sed satis esse potest mutatio qualibet obiectiua; hæc enim ad nouam relationem rationis sufficit. Hæc autem in præsentia est, quod ex vitalis propositi Dei effectus sic definitus est infallibiliter futurus. Et Deus ipse est vitalis actus, determinatus immobiliter manet ad faciendum, vt sit talis effectus vnde radicaliter (vt sic dicam) talis actus facit mutationem in Creatura, & eam efficaciter ordinat in finem suum; quare nec impossibilis est, nec superuacaneus, sed perfectioni diuinæ providentiæ maximè consentaneus.

## CAPVT IX.

*Non solum circa homines, sed etiam circa Angelos sanctos, habuisse Deum propositum absolutum saluandi illos ante omnem alium voluntatis actum.*

1. **Q**ui negant hoc propositum erga homines, à fortiori negant illud circa Angelos. Nonnulli verò etiam si in omnibus, vel quibusdam hominibus illud admittant; in Angelis absolutè negant. Quod sentiunt Okam. Gabr. & Cather. superiori capite citati pro tertia opinione. Dicunt enim Deum ex se generaliter, & (vt sic dicam) vniformiter, difformiter omnibus Angelis gloriam voluisse, voluntate antecedente simplici tantum seu conditionata: eisque efficaci voluntate præparasse gratiam sanctificantem pro aliquo instanti, nimirum ipsiusmet creationis eorum non

Okam.  
Gabr.  
Catherin.

A quidē omnib. æqualem, sed cum certa proportione, quæ sibi placuit, iuxta infinitas rationes sapientiæ. Et similiter omnibus obtulit auxilium sufficientia ad perseverandum in gratia recepta, & ad crescendum in illa per propria merita cum eadē proportione. Dare autem gloriam nulli eorum voluisse definita voluntate, donec aliquorum perseverantiam videret, sicut nec aliquem Angelorum voluit ab illo regno beatitudinis excludere, donec aliquorum lapsum, & pertinaciam præcognovit.

B Discrimen hoc inter homines, & Angelos fundari aliquo modo potest in Augustino. lib. de Cor. rept. & grat. cap. 10. 11. & 12. vbi inter alia differentiam constituit inter homines & Angelos; quod Angeli recepta prima gratia potuerunt in illa perseverare & nunquam peccare per suum liberum arbitrium, absque speciali perseverantiæ dono: homines verò de facto non saluantur sine speciali dono perseverantiæ. Cuius discriminis ratio est facilis, quia in Angelis perseverantia, in solo vno actu perfectè deliberato obedientiæ, seu conversionis in Deum consistit, illo enim habito in secundo suæ creationis instanti, statim in bono confirmantur, & immobiles permanent, vel sola conditione naturæ suæ, vel adiuncta lege Dei tali naturæ consentanea, nimirum vt per talem actum via & meritum bonorum consummetur, & statim in tertio instanti premium Beatitudinis accipiant. Ita sit, vt ad perseverandum nulla speciali gratia indigeant, quia ad semel deliberandum perfectè, prima gratia, cum communi auxilio, & concursu ipsi gratiæ debito sufficit. At perseverantia hominis diuturna est, & multo temporis, & plures actus bonos, seu multorum præceptorum observantiam requirit: & (quod caput est) homo inter varias tentationes maximasque difficultates variatur: & ideo maiori, & specialiori gratia indiget ad perseverandum, quam Angelus. Imo addit Augustinus Angelum solum indigere adiutorio, quo perseverare possit, vel quo perseverare, si voluit, non tamen verò, indigere adiutorio quo perseveret, absolutè, & simpliciter: Vnde indicat, tale esse hoc adiutorium hominis, vt non pendeat ab illa conditione si vult, sed potius eam faciat infallibiliter impleri. Ex hac ergo differentia intelligitur alia, quam citata opinio incedit, nimirum Deum voluisse efficaciter salutem hominum salvandorum ex se, & ante præteritiam absolutam futurorum, quandoquidem vt ex vitalis voluntatis pertentantiam infallibilem eis præparavit; circa Angelos verò etiam sanctos non habuisse talem voluntatem quia non præparavit eis talem perseverantiam, sed solum sub ea conditione, si vellet, ergo sub eadem tantum voluit illis gloriam, & non absolutè. Nam qualitas mediocrius ostendit, qualis præferit voluntas erga finem, vt in præcedenti capite satis declaratum est.

E Ex quo fundamento dicendum est consequenter, Eandem differentiam constituendam esse inter homines qui saluantur derante statu innocentie, & eos qui in natura lapsa saluantur. Nam si homo non peccasset, non fieret discretio, seu electio saluandorum hominum ex proposito efficaci Dei metè gratuito, & antecedente præteritiam absolutam futurorum; sed ex libera perseverantia in gratia recepta, quæ omnibus hominibus esset communis, & quasi naturalis, id est, cum ipsa natura, per ordinariam propagationem communicata. Nam quoad perseverandi modum,

Quomodo Deus iuxta hoc authoritate habuerit circa gratiam & gloriam Angelorum.

2. Functio hæc huic sententiæ ex Augustino. Angelos cum prima gratia absque speciali perseverantiæ dono potuisse perseverare homines non posse ex Augustino colligunt isti. Angeli perseverantiam vniuerso actu constituit.

August.

3. Homines saluati dos in statu innocentie eodem modo prædestinatos esse, quæ Angelos iuxta hanc sententiam.

August.

In statu  
innocen-  
tie sine  
speciali  
perseueran-  
tia dono  
potuissent  
homines  
perseue-  
rare.4.  
Quorum-  
da epino5.  
Reincit  
discrimen  
electionis  
inter An-  
gelos.Angeli  
cet inæ-  
quales  
sunt in per-  
fectione  
naturæ,  
& gratia  
sunt tam  
æquales  
in mo-  
do operan-  
di, &c.

eandem differentiam constituit Augustinus cita-  
to loco inter naturam hominis lapsam & inte-  
gram, quæ fuit de facto inter homines & An-  
gelos. Quia licet hominum via etiam in statu in-  
nocentiæ futura esset diuturnior, quam fuit An-  
gelica, & ideo etiam perseuerantia per aliquod  
tempus, & per obseruantiam plurium præcep-  
torum consummāda esset, in quo esset maior dif-  
ficultas, quam in Angelis: Nihilominus in illo  
statu non fuissent peculiare difficultates perse-  
uerandi, quæ in homine lapso inueniuntur: & ex  
originali culpa, & pugna carnis, & spiritus, oræ  
sunt. Ac propterea, si Adam non peccasset, possent  
homines eo modo perseuerare per liberum arbi-  
trium, sicut perseuerarunt sancti Angeli, id est, si-  
ne illo speciali dono, quo nunc perseuerantia ip-  
sa infallibiliter donatur. Ac proinde in illo statu  
non magis esset illa præelectio saluandorum, quam  
fuit in Angelis. Et fortasse ob hanc causam tenent  
multi, & putant esse sententiā Augustini, Deum  
non habuisse illud propositum efficax saluandi  
aliquos homines in particulari, priusquam  
lapsum primi hominis præuiderit, de quo dicam  
sequenti capite.

Non deest autem inter scriptores Theologos,  
qui censent probabile, huic sententiæ esse adhi-  
bendam limitationem, ita ut etiam in hoc nego-  
tio constituatur discriminē inter ipsos Angelos sā-  
ctos, & beatos. Nam quosdam Angelos (inquiunt)  
elegisse Deum ad beatitudinem proposito illo ef-  
ficaci, merè gratuito, & anteuerente omnē præ-  
electiā absolutam futurorum, reliquos verò om-  
nes sola voluntate conditionata ad gloriam or-  
dinasse, non tamen omnes illos damnatos esse, sed  
plures perseueraturos fuisse præscitos, & ideo etiā  
illos voluisse Deum efficaciter beatificare. Ra-  
tionem: aut coniecturam nullam pro se afferunt,  
qui sic opinantur, potest autem non nulla videri:  
Ne existimetur angelica natura minori prou-  
identia, aut efficacitate ad beatitudinem ordinata  
quam humana. Vel certè, ne rota natura angelica  
exponeretur periculo ruine, sicut tota natura hu-  
mana in primo homine exposita fuit, quod in An-  
gelis fuisset multò grauius incommodum, quia  
non erant redimendi, sicut homines, nec erat re-  
paratio lapsorum, ita consentanea naturæ illo-  
rum, sicut in hominibus inuenitur.

Ut autem ab hac posteriori sententia incipia-  
mus, discriminē hoc inter sanctos Angelos admittē-  
dum nō est. A nullo enim antiquo authore (quod  
ego sciam) est traditum, nec in Scriptura, aut Pa-  
tribus fundamentum habet. nec ego video ratio-  
nem, aut cōiecturam satis probabilem, in qua ni-  
ratur. Quia licet Angeli sint inæquales in perfe-  
ctione naturæ, & ideo fuerint etiā creati inæqua-  
les in perfectione gratiæ, quoad gradum eius; ta-  
men in modo operandi, merendi, & perseuerandi  
habent quandam æqualitatem seu vniformi-  
tatem. Ergo ex parte eorum nulla potest reddi  
ratio talis discriminis, quia ex sola diuersitate  
in perfectione naturæ sumi non potest ut per se  
notum est; aliās omnes sic electi essent ex Se-  
raphinis, v.g. vel si ponantur esse ex diuersis or-  
dini-bus, essent supremi singulorum Ordinum.  
Hoc autem dici non potest, tum quia fortasse per-  
fectissimus omnium Angelorum, non solum non  
fuit sic electus, sed potius est diuinitus. tum etiam  
quia electio ad gloriam non fit secundum perfe-  
ctionem naturæ. Debuisset ergo illa diuersitas su-

A

B

C

D

E

mi ex modo operandi, at in hoc nulla inuenitur.  
& ita Augustinus in doctrina relata de modo  
perseuerandi Angelorum, generatim, & eodē modo  
de omnibus loquitur. Nec verò ex parte Dei assi-  
gnari potest ratio illius discriminis, quia potuit  
Deus eodem modo omnes ordinare ad regnum  
celorum. Dices, pro sola voluntate sua potuisse  
illud discriminē efficere. Respondeo, esto ita sit, ta-  
men si nobis reuelata non est illa voluntas,  
nec ex effectibus manifestatur, nec aliqua alia  
ratione ostenditur, asserenda non est, nam si  
gratis asseritur, faciliè etiam contemnitur. Ac-  
cedit quod longè probabilius est etiam inter ho-  
mines, qui de facto salui fiunt, non inueniri ta-  
lem diuersitatem ut dixi. Atque ita excluditur  
prior cōiectura pro sententia illa à nobis ad-  
ducta. Altera verò videtur supponere in Deo  
non esse scientiam conditionatam, nam hac po-  
sita cessat illud periculum; iam enim Deus certò  
nouit, qui Angeli essent, vel nō essent perseuera-  
turi cum talibus sufficientibus auxiliis. Et præte-  
rea nullum esset tale periculum, propter infinitā  
eorum multitudinem, & facilitatem perseuerandi  
in bono, quā habent: & ideo non est simile de hu-  
mana natura in vno solo indiuiduo cōstituta: nul-  
lū ergo discriminē in hac parte inter sanctos Ange-  
los excogitandū est, sed circa omnes credendum est  
habuisse Deū illud propositum, vel cetera nullum.

Addo ergo vltimus, nō esse admittendam talē  
differentiam inter Angelos, & homines, sed dicē-  
dū esse, omnes sanctos Angelos, qui de facto salui  
facti sunt, esse præelectos à Deo illa voluntate  
bona & efficaci, qua illius voluit æternam bea-  
titudinem priusquam alia gratiæ dona illis dare  
decreuerit, aut in eis præuiderit merita per scien-  
tiam absolutā. Hac est sine dubio sententiā S. Tho-  
mæ. Nam 1. p. q. 23. art. 3. ad 1. declarat prædestina-  
tionem diuinā communem esse Angelis cum ho-  
minibus; quod & ratio articuli cōuincit, si efficax  
est. Quia finis vitæ æternæ etiam est supra virtutē  
naturæ Angelicæ, & ad illud specialiter destina-  
tur à Deo, ac proinde prædestinatur, quando ef-  
ficaciter transmittitur. Statim verò in ar. 4. probat  
absolutē, & in vniuersum, dictum actum dile-  
ctionis præcedere erga omnes prædestinatos: com-  
plectitur ergo etiam Angelos: nam illam anteces-  
sionem non probat ex aliqua peculiari hominum  
conditione, sed ex ipso extrinseco ordine inten-  
tionis & electionis. Eo vel maxime, quod idem  
D. Thom. 1. p. q. 20. art. 4. ad 2. ait, si comparentur  
natura humana, & angelica in ordine ad gratiam,  
& gloriam æqualitatem in eis inueniri cum eadē  
sit mensura hominis, & Angeli, ut dicitur  
Apoc. 21. Vtique quoad supernaturalem mentio-  
nem, qua indiget, ut ad Deum ut supernaturalem  
finem conuertatur, ut probat D. Thom. 1. par. q. 62.  
art. 2. Multoque magis ut finem illum adsequa-  
tur. Vnde etiam Augustinus lib. 12. de Ciuit. ca. 9.  
dixit, Angelos, qui perseuerauerunt in gratia, *im-  
plus fuisse adiutos*, ut id facerent.

Quocirca, si attentè considerentur omnia te-  
stimonia Sacræ scripturæ, & omnia motiua, qui-  
bus Augustinus variis in locis probat electionem  
gratiæ hominum, qui cum effectu saluantur, prorsus  
eodem modo procedunt in Angelis. Nam illa  
testimonia, *Deus est, qui operatur in omnibus*. & *Non  
est volentis, neque currentis, sed Dei misericordis*, quia ipse  
est qui operatur in nobis & velle & proficere pro bona  
volumus. Hæc (inquā) & similia æquē verū habet

August.

Effugio  
occurritur.Diluuntur  
rationes.6.  
Omnes  
Angeli  
electi  
sunt à Deo  
voluntate,  
efficaci  
ante  
merita.

D. Thom.

D. Thom.  
Gratia &  
gloria eo-  
dem mo-  
do super-  
naturalis  
est Ange-  
lis ac ho-  
minibus.  
Apoc. 21.  
D. Thom.  
August.7.  
Augustini  
argumēta  
de electio-  
ne homi-  
num pro-  
cedunt in  
electione  
Angelorum



in Angelis, & hominibus, & tamen hæc sunt ex quibus Augustinus colligere solet prædestinationem per electionē gratiæ, id est, gratuitæ, ad gloriam ipsam. Illud autem principium, quo maxime vtitur toto libro de Prædestinat. Sanct. quod initium fidei, & omnium bonorum operum ex Deo est, etiā in Angelis est verissimū. Nā in illis etiam verū habet, quod nullus eorū credere potuit, nisi doctus à Deo, nec venire ad filiū, nisi tractus à Patre. Vnde ille etiam interrogationes, in quibus sepe hæret Augustinus *Cur hunc trahat, & illum non trahat: Cur hunc ita suadeatur, ut persuadetur, & non alteri*, de duobus Angelis bono & malo fieri possunt, ad eas vero non audeat respondere Augustinus, nisi recurrendo ad secretum mysterium prædestinationis, & voluntariæ electionis Dei; ergo eodem modo responderet in Angelis: nulla enim ratio sufficiens differentię reddi potest.

Quod in hunc tandem modum declaro. Quia si opinetur quis ad singulos actus supernaturales, necessarium esse auxilium præueniens de se efficax ad prædeterminandam physicē voluntatem, necesse est, ut tam de Angelis, quam de hominibus sic opinetur, quia eadem ratio illius necessitatis est in vtrisque. Aut enim id provenit ex depēdētia causæ secūdæ à prima, & hæc est etiam in Angelis: aut ex indifferentia voluntatis humanæ, quæ non potest aliquid determinatē operari, nisi prius à superiori principio determinetur, & hæc indifferentia etiam inuenitur in voluntate angelicā: aut provenit ex supernaturalitate actuum, & hanc habet etiam respectu volūtatīs angelicæ. Igitur si tale auxilium efficax, ac prædeterminans est necessarium in hominibus, idem est necessarium in Angelis: ergo sicut dare hoc auxiliū his, vel illis hominibus, & non alijs, pendet ex sola voluntate Dei, ita etiam dare illud his, vel illis Angelis. Et in hominibus collatio voluntaria talis auxiliij respectu mediiorum necessariorum, & sufficientium ad beatitudinem consequendam, manifestat electionem Dei gratuitam ad gloriam, à qua provenit, ut velit dare talia auxilia, Deus autem voluit dare simile auxilium sanctis Angelis, & non alijs, ergo etiam ostendit, illos gratis elegisse ad gloriam, propter quam eis dat tale auxilium, non verò sic elegisse ceteros Angelos, quibus illud non dat.

Simili autem modo argumentari possumus, si teneamus non esse quidem necessariam talem determinationem ex Deo, nec auxilium præueniens tali modo efficax, esse verò necessariā vocationem congruā, quæ supponat conditionatā scientiā, qua Deus prænouit, quid volūtas vnaquæque volutura sit, si hoc vel illo modo vocetur. Nā similis vocatio congrua erit necessaria Angelis ad operandū: similisque præscientia conditionata de illorum futuro consensu præcedat. Ergo sicut Deus gratis, & mera voluntate sua eligit in hominibus tales modos vocationis, quam futuram esse congruā prænouit, quibusdam preparando, alijs verò minimē, ita etiam in Angelis: est enim eadem ratio. Tum quoad præscientiam illam conditionatam, quia de omni voluntate, præsertim creata, Deus illam habet, ut nunc suppono. Tum quoad volūtatē distribuendi vocationes, quia nulla ratio talis distributionis ex parte Angelorum reddi potest, cum omnis ratio debeat supponere vocationem congruam, & efficacem ad illam rationē, quidquid illa esse fingitur. Tum denique quoad

connexionem vocationis congruæ, cum præuā intentione dandi gloriam, propter rationem supra de hominibus adductam: quod electio mediiorum est proportionata intentioni finis, & è cōuerso. Vnde, quādo quis ex certa sciētia, & (ut ita dicam) formali voluntate eligit medium efficacē ut tale est, signum est intendisse efficaciter finē: Deus autē præparādo sanctis Angelis talē vocationem pro secundo instanti suæ viæ, ut congruam, & efficacem eam elegit, & voluit; eadem ratione, qua similē vocationē voluit electis hominibus. Ergo quoad hoc est eadē vtrorūque ratio.

Accedunt tandem hæc rationes omnes adductæ in præcedenti capite: nam æquē in Angelis, ac in hominibus procedunt. Primò, quia regnum, cœleste vnū est ex Angelis, & hominibus cōstans, & ideo totum, ut ex suis omnibus membris coalescens intentū est ex singulari præfinitione diuinā; ergo tam circa Angelos, quam circa homines Deus ex se illam habuit. Deinde, quia in gubernatore prudentissimo, & sapientissimo architecto, exitus, seu terminus totius rei, seu negotij, ostendit definitam voluntatem, & intentionem eius: ergo tam in negotio Angelorum, quam hominum similem voluntatem Dei ostendit. Denique, quia etiam sanctis Angelis suus modus perseverantiæ necessarius fuit, quam sine maiori Dei adiutorio habere non potuerunt, ut August. dicto lib. 12. de Ciuit. testatur, quod adiutorium à Deo fuisse præparatum necessarium fuit: ergo talis preparatio ostendit in Deo efficacem electionem, non minus quam in hominibus.

Ex quibus à fortiori concluditur, idem dicendum esse de statu hominum in iustitia originali, nam etiam si ille status durasset, omnes in eo saluandi fuissent præelecti efficaciter ad gloriam ex præfinitione diuinā. Nam omnes rationes factæ, multò magis de hominibus in illo statu procedunt, & confirmabuntur amplius ex dicendis cap. 11. Vnde status ille perseveraturus fuisset, Deus elegisset homines saluandos, secundum præscientiā illi statui accommodatam. Imo & ipsamet perseverantia talis status esset ex aliqua præfinitione diuinā, quā si Deus habuisset, accommodasset vocationē, & gratiā, per quam Adamū præueniebat, ut esset efficax, & congrua secundum suam conditionatam præscientiam, & ipsi Adæ, ac omnibus alijs hominibus electis præparasset etiam adiutorium congruum ad perseverandum in gratia, usque ad terminum viæ, qui tunc esset præfixus, iuxta conditionem illius status. Nam in illo etiā perseverantia in gratia, sine supernaturali Dei adiutorio haberi non posset, ut definit Conc. Aru. ca. 19, & docet August. lib. de Correp. & grat. cap. 10. Igitur perseverantia in omni statu, tam hominū quam Angelorum, pendet ex sola voluntate diuinā, quoad ordinem intentionis, quamvis in executione in omni etiam statu eorundem hominum, & Angelorum, ab ipsorum etiam arbitrio pendeat, ut in sequentibus dicemus.

Ad argumentum autem positum in principio, & sumptum ex doctrina Augustini, quamvis non sit facile declarare, quid sibi voluerit Augustinus in illa differentia constituenda, vel in quo posita sit: tamen utcumque illam explicare conati sumus lib. 3. de Auxilijs cap. 13. n. 16. Ex ibi verò dictis intelligi potest, difficultatem illius loci non esse propriam huius nostræ sententiæ, sed in omni opinione de gratia efficaci, vel de præ-

Angelus  
nec crede  
re, nec  
operari  
potuit ni  
si adiutus

S.

Fonentes  
prædeter  
minatio  
nem in vo  
luntate  
humana  
ponere il  
la debet  
in Ange  
lica.

9.

Vocatio  
congrua  
necessa  
ria fuit in  
Angelis.

10.

Eandem  
esse ratio  
nem de  
electione  
hominū,  
& Ange  
lorū ostē  
ditur.

August.

11.

Qui in iu  
sticia ori  
ginali  
peruenerū  
t, omnes electi  
fuerūt ad  
gloriā ex  
Dei effica  
ci volun  
tate.

Concil.  
Arus.  
August.

12.

Respon  
detur ad  
argumē  
tum ex  
August.



sciētia Dei conditionata, vel de modo explicandi perseverantiae donum, locum habere. Nam si gratiæ efficacitas ponatur in prædeterminatione physica, tam necessaria erit Angelis, sicut hominibus, ut & dicto loco, & paulo antea probavi. Idemque ostensum est cum proportionem de vocatione congruam. Nam hæc congruitas, etiam respectu hominum in natura lapsi, non postulat essentialiter maius aliquod auxilium, ad unumquemque actum, quam per se necessarium sit in ratione principij, & actualis influxus, seu concursus ad talem actum eliciendum. Licet enim corruptio naturæ lapsæ augeat difficultatem operandi supernaturales actus, hæc tamen difficultas, nec in singulis actibus semper interuenit, nec regulariter tanta est, ut tollat potestatem simpliciter illam vincendi cum eisdem auxilijs, cum quibus in statu integræ naturæ fieri possunt. Constitit ergo congruitas, loquendo per se, in hoc, quod Deus conferat auxilium præueniens eo tempore, & occasione, cum præuidet habiturum effectum, cooperante simul libero arbitrio: at hæc congruitas, tum in Angelis, quam in hominibus in natura integra necessaria fuit, tum ad bene operandum, tum etiam ad perseverandum in gratia. Ergo etiam in hac parte est in hominibus eadem ratio gratuitæ electionis ad talem vocationem congruam quatenus talis est, & consequenter etiam ad gloriam.

13.

Rationali  
quorum  
cor præ  
electio  
ponatur  
in homi  
nibus no  
in Ang  
lis.

Impu  
gnatur.

Solum posset differētia aliquod constitui, iuxta illam sententiam, quæ nec prædeterminationem physicam, nec conditionatam scientiam admittit; & consequenter, nec vocationem congruam præcognitam, & intentam, ut talem, eo modo, quo à nobis explicatus est. Nam qui sic opinantur, nullam habent rationem ponendi in Angelis, vel hominibus in statu innocentiae præelectionem, aliquam nec differentiam aliquam inter saluandos, & damnandos ex parte volūtaris, antecedentis, & præordinationis efficacis Dei anteprescientiam absolutam, sed ex sola tali præscientia. In hominibus verò lapsis possunt illam admittere propter specialem difficultatem, & periculum ortum ex naturæ corruptione. Verumtamen, & fundamentum illius sententiæ mihi probabile non est; præsertim in doctrina Augustini, in qua nunc versamur, & explicare intendimus: & præterea, ex parte hominum in natura lapsa non potest differentia illa vniuersaliter subsistere. Qui enim etiam in hoc statu non saluabuntur nisi cum solis auxilijs ordinarijs gratiæ, cum multi (præsertim paruuli) per solum vnum actum baptisimi saluentur, & interdum adulti per vnum actum contritionis, vel confessionis in fine viæ factum qui per commune auxilium gratiæ habet ipse. Poterit ergo tale auxilium in multis hominibus ipsis esse efficax, & congruum in se ipsa, etiam si supponatur Deus non præcognoscere illam congruitatem per scientiam in hunc modum, donec illā efficientiam videat per scientiam visionis: & consequenter dicatur non intendisse Deum antecederet illud auxilium, ut efficax est, sed tantum consequenter accipere illud, postquam vidit tale esse futurum, ergo illo modo possent saluari multi homines lapsi, etiam si prædicti non essent. Ergo ex hac parte non potest differentia illa sustineri iuxta illam sententiam. Et aliud habet ille modus præelectionis sine certa, ac definita præscientia me-

diorum infallibilium imperfectiones quas supra cap. 7. commemoravi, quia oporteret iuxta illam sententiam, Deum in incertum tendere, & quasi tentando media applicare, donec aliquid succedat, quod est Deo indignum, ut dicebam. Igitur nullo modo potest differentia ratio, quoad hanc partem, inter Angelos & homines, vel inter homines in diuersis statibus naturæ lapsæ, vel integræ, assignari.

Dices, Quid ergo ad Augustinum, vel quæ est differentia ab illo intentata? Respondeo, quoad negotium prædestinationis, vel electionis nullam video: nec etiam quoad modum dandi vtrisque gratiam efficacem præuenientem, siue ad conuersionem perfectam in Deum, siue ad perseverantiam vnicuique personæ, vel statui accommodatam, atque hoc solum necessarium est, ut in præelectione ad gloriam non sit inter illos differentia constituenda. In i, so verò dono perseverantiae videtur ab Augustino differentia constitui, quæ duplex intelligi potest. Vna est, quod de facto nulli hominum datum est auxilium ad perseverandum in statu innocentiae, sed tantum ad posse perseverare; in statu verò naturæ lapsæ datur multis hominibus. Hoc autem discrimen non potest ad Angelos applicari, nam multis etiam Angelorum, datum est auxilium ad actum perseverandum, non verò omnibus. Alia ergo differentia est quod ipsi summet auxilium ad actum perseverandum per maiora datur auxilia hominibus lapsis, datum est Angelis, vel daretur hominibus in statu innocentiae. De qua differentia an vniuersaliter vera sit, dicemus inferius, tractando de dono perseverantiae; nunc necessaria ad præsentem questionem non est.

## CAP V T X.

*Decretum gratuitum, quod Deus habuit de aeterna felicitate plurimum Angelorum, & hominum fuisse definitum quoad personas, & gradus gratiarum, & gloria.*

**A**liquorum opinio fuit, quamuis Deus antecedenti voluntate, qua ex se voluit homines, & Angelos saluare absolute d. finierit, ut aliqui infallibiliter saluarentur, & fortasse etiam certum, ac definitum numerum saluandorum præscripserit, ita ut minor esse non posset non tamen in eo signo personas in particulari designasse. Ac proinde voluntatem illam ex vi sua non fuisse determinatam ad has personas, donec per scientiam præuisa est earum libera cooperatio, cum antecedente gratia. Ita refert D. Thom. dicta. q. 23. a. 7.

Hæc verò opinio probari nullo modo potest, ideoque merito est antiquata, & ab omnibus reiecta. Primum quidem, quia Deus in sua providentia, & præsertim in primarijs effectibus eius, non præfinit cōfusè, & generatim, quod faciendū est, sed omnino distinctè, & perfectè. Deinde, quia alijs de nullo homine, vel Angelo in particulari esset verum, quod Paulus ait, *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*. Nec posset alicui dici illud *Quis te discernit*; quia Deus ex vi suæ voluntatis absolute neminē discerneret, etiam in ordine electionis, & prædestinationis, & ita non ex sola voluntate eius hæc misericordia depēderet: sed semper usus arbitrij esset coniungendus, & ut præuisus & supponendus. Deniq; si attentè expendatur, quæ cap. 8. & 9. adducta sunt, omnia procedunt de

14.  
Mens  
Augustini  
aperitur,  
& differētia  
quo  
ad perse  
uerantiam  
inter ho  
mines, &  
Angelos  
assigna  
tur.

1.  
opinio.

D. Thom.

2.  
Reijcitur  
præcedēs  
opinio.

electione personarum in individuo, quarum est propria electio, & dilectio. Si considerentur etiā dicta de conditionata præscientia constabit, circa personas, & earum opera in particulari versari; ac proinde voluntatis decretum, quod illam supponit, eodem modo fuisse definitum. Ex hoc principio facile soluitur fundamentum illius sententiae, ut in superioribus etiam tactum est, & latius in lib. 3. de Auxiliis; & ex sequenti puncto etiam intelligitur.

Alij ergo dixerunt decretum quidem illud fuisse ad certas, & indiuiduas personas definitum, quas Deus saluare statuit, & ad beatitudinem perducere: non tamen per illud, ut sic definisse Deū unicuique illarū personarū certū terminū, seu gradū gratia, vel gloriæ, ad quam singulæ sint perueniaturæ. Sed hoc post præscientiam fuisse quasi approbatum, per voluntatem quamdam veluti complacentiæ. Quod etiam inuentum videtur ex timore tollendi libertatē, si omnia in particulari præfinitentur. Sed sic opinantes, timuerunt ubi non erat timor, videnturque non agnouisse præscientiam conditionatam certissimam, & infallibilem omnium liberorum effectuum in particulari, quā posita nihil difficultatis est in componenda libertate circa omnia media cum fine præfinito in particulari, quoad certum gradum & perfectionem intensiuam, imo & quoad omnes circumstantias.

Dicendum ergo est, Deum illo gratuito, & absoluto decreto non tantum gloriam indefinitē suis electis voluisse, sed illam etiam singulis, in gradu certo, ac definito præparasse, eodē actu, & modo præordinando illam varietatem mansionū, quam Christus dixit esse in regno Patris sui. Hoc significauit Augustinus exponēs hæc verba Christi, tract. 68. in Ioan. Vbi inquit, quomodo dixerit Christus Dominus. *In domo Patris mei mansiones multe sunt: & subdiderit, Vado parare vobis locum.* Et respondet, mansiones iam esse in prædestinatione, & electione, parati autem gubernatione. Sic etiam Bern. serm. 23 in Cant. *Non omnibus*, inquit. *uno loco frui datur grata, & secreta sponsi præsentia, sed ut cuique paratum est à Patre, non enim nos ipsum elegimus, sed ipse elegit nos & posuit nos & ubi unusquisque positus fuerit, ibi erit.* Idem asseruit D. Bonauen. tom. 2. opuscul. tract. de septem itineribus æternitatis dist. 3. lect.

Ratio huius assertionis est eadem, quæ præcedentium, nam hic modus electionis, & intentionis non repugnat libertati, nec gratiæ, aut iustitiæ & est consentaneus diuinæ perfectioni, & prouidentia, ergo. Maior, quoad primam partem de libertate patet eadem ratione, quia Deus per hanc intentionem non mutat voluntatem humanam, impediendo modum operandi eius, sed potius accommodat media, quæ suauiter illam moueant, & infallibiliter. Item, vel Deus determinat physicē voluntatem, salua libertate, & sic per illud medium poterit illam definitam intentionem exequi, salua etiam libertate, vel mouet efficaciter per gratiam congruam, supposito conditionata præscientia, & sic etiam per eandem congruam vocationē infallibiliter consequetur eundem gradum gloriæ, quantumuis in particulari definitum. Vel si nec physica prædeterminatio, nec præscientia conditionata placet, neganda erit præelectio ad gloriam, non solum ad definitum gradum, sed quocunque modo. Vel si dicatur, præscientiam confusam mediorum satis esse, quia

si hoc medium non succedat, aliud applicabitur: Idem dici poterit in vtroque modo electionis, quamuis reuera in neutro satisfaciatur. Ergo in nullo dicendi modo subest probabilis ratio timoris lædendi libertatem per electionem ad definitum gradum gloriæ, magis quàm per electionem ad gloriam indefinitē.

Quoad alteram verò partem de gratia, respectu electorum res manifesta est; nam illis fit maximum beneficium, respectu verò nō electorū constabit inferius eis non propterea denegari sufficientē gratiā, ergo ex neutro capite repugnat hæc electio cum diuina gratia. Neque etiam cum iustitia, quia Deus est liber, & supremus Dominus, & conferendo huic beneficium, non negat alteri debitum, ergo nulla est iniustitia. Quin etiam pertinere ad perfectionem diuinæ prouidentia, patet primò, quia Deus in suis actibus non procedit cōfuse, sed distinctè, & in particulari, nā illud aliud videtur semper provenire ex imperfecta cognitione. Secundo, quia Deus non intendit hoc bonū electorū solū tāquam priuatum huius, vel illius personæ, sed tanquam commune bonum huius regni cœlestis, & ideo per se intendit varios gradus, & sedes eius: ergo totū illud cadit sub adæquatam intentionem Dei. Tertio ipsa varietas effectuum, & mediorum ostendit nobis huiusmodi fuisse Dei intentionem. Quartò quia, ut dixi, eadem est ratio de quibusdam, & de omnibus electis.

Quis autem negat Beatissimam Virginem fuisse præelectā ad cumulum gloriæ, quam habet? Idemque est suo modo de Apostolis, & alijs Sanctis præcipuis. Idē ergo est de omnibus dicendum. Solūm aduerto, hoc præcipue intelligi de gradibus beatitudinis, quoad essentiam eius. Et potest etiam extendi ad accidentalia præmia, quæ peccatū nō supponunt necessariò. Si autem est in gloria aliquod accidentale donū, quod necessariò supponit peccatum, illud non potuit cadere sub hanc primam intentionem, quia necessariò debet supponi permissio, & præmissio talis peccati, ut infra latius declarabo.

Potest verò quis obijcere, quia sequitur, peruenite hominem aliquando in hac vita ad eum statum gratiæ, in quo iam non possit crescere, nimirum si ad definitum gradum attingat. Imo etiā sequi, per Deum stare quo minus homo sanctior fiat, quàm sit de facto, quia quantumuis homo conetur, nunquā poterit excedere gradū sibi definitum. Sed hæc facilia sunt consideranti, voluntatem illam Dei non impleri, nisi per sapientē prouidentiam eius, per quam ita disponit vniuscuiusque actiones, & vitæ progressum, ut tunc vita finiatur, quando impletur mensura eius. Et ideo primam illationem, absolute est neganda sequela, quia quandiu homo in hac vita viuat, potest crescere in gratia, & prædestinatio non impedit hoc, imo iuuat: quod autem vita finiatur simul cum termino prædestinationis, hoc non repugnat cum illo principio. Et eodem modo respondendum est alteram partem, in executione semper esse parata homini auxilia, quibus possit operari, & crescere, quantum voluerit, imo rarò aliquem adæquatè respondere vocationibus Dei. Et nihilominus has vocationes, & auxilia non æqualiter omnibus dari, sed iuxta mensuram diuinæ voluntatis, & dispositionis vniuscuiusque quoad plura eorum, licet non quoad omnia, ut infra latius declarabimus.

6.

Nec repugnat diuinæ gratiæ, aut iustitiæ.

7.

Hæc prædeterminatio est etiam de gradu gloriæ accidentali non supponente peccatū.

8.

Obiectio.

Solutio.

## CAPVT XI.

*An hoc decretum dandi gloriam prædestinatis, fuerit eorum electio, vel dilectio, & quomodo hæc differant.*

1.

Certū est  
hoc decre-  
tū, esse di-  
lectionē.

D. Thom.

**D**isputatio hæc fere pertinet ad explicandas varias loquutiones, & sententias Authorum, tamen in materia tam graui neque hoc prætermittendum est, ne ambiguitas verborum, vel confusionem pariat, vel periculum errandi creet. Scholastici ergo Doctores pro certo habent, decretum illud esse dilectionem Dei, & valde magnam, vt constat ex D. Thoma, dicto art. 4. q. 23. & omnibus ibi scribentibus, & in 1. dist. 40. & 41. Neque in eo dubitare quispiam potest, quia diligere aliquem est velle illi bonum, sed per hoc decretum vult Deus prædestinato maximum bonum, nempe gloriam æternam, ergo illum diligit, est ergo actus ille vera dilectio.

2.

Rationes  
dubitāti.

D. Thom.  
Alens.

Quin potius dubitare solent Theologi. An hæc dilectio prædestinati sit maior, quàm illa, qua Deus diligit reprobum eo tempore, quo iustus est. Vt videre est apud D. Tho. 1. p. q. 20. art. 4. ad 5. & Alens. 1. p. quæst. 32. Memb. 2. Et in summa respondent, simpliciter, & absolute plus amari prædestinatum, ratione huius voluntatis, seu decreti gratuiti dandi gloriam, quia simpliciter Deus vult ei maius bonum, scilicet vitam æternam, tamen secundum quid, seu pro illo tempore, quo præscitus est iustus, & prædestinatus est in peccato, plus amari reprobum, quia pro tunc est acceptus ad gloriam, ad quam, secundum præsentem illius temporis iustitiam, non est acceptus prædestinatus peccator.

3.

Sed contra, nam per nunc actum dilectionis diligitur prædestinatus, etiam pro eo tempore, in quo non est iustus, ergo iam pro eo tempore plus diligitur simpliciter, & absolute. Paret consequentia, quia illa dilectio in se est simpliciter maior, ergo pro omni tempore, pro quo denominat hominem dilectum, denominat etiam magis dilectum. Respondetur ex mente D. Thom. supra, amorem Dei esse causam bonitatis rei amatae, & ideo pro quocūq; tempore, plus diligere Deum illam personam, cui pro eodem tempore maius bonū confert. At eo tempore, quo prædestinatus nō est iustus, & reprobus est iustus, maius bonum confert Deus reprobo, quàm prædestinato, quia confert præscito gratiam, quam nō confert prædestinato, & ideo pro eo tempore simpliciter plus amat præscitum, quem pro tunc facit meliorem.

4.

Sed adhuc vrgeo. Nam vel hinc sequitur Deum pro illo tempore non diligere prædestinatum, vel difficultas non expeditur. Paret, quia si pro illo tempore diligit, ergo etiam pro illo tempore plus diligit. Probatur consequentia, quia per maiorem amorem pro eodem tempore diligit. Item quia in illo tempore ad maius bonum diligit. Quod si hoc non satis est, vt magis eum diligit, quia pro tunc non confert illi maius illud bonum, ergo non sufficeret vt absolute diligit (dilectione vtrique supernaturali, de qua est sermo), quia ex vi illius voluntatis, nullum bonum supernaturale ei confert, vt suppono. Quod si tandem hoc concedatur, sequitur illud decretum non esse veram dilectionem Dei, contra hypothesein factam, Paret sequela, quia per illud decretum formaliter spectatum, vel nunquam Deus diligit

A

hominem, vel semper, ac continuo diligit, quia ex parte Dei ille actus semper manet immutatus, & mutatio, quæ sit in homine pro diuersis temporibus, non prouenit ab illo actu formaliter spectato, cuius signum est, quia ille homo in omni tempore, & statu, tam peccati, quàm gratiæ, semper manet prædestinatus, seu præordinatus, ex vi illius actus ad vitam æternam, ergo, si hoc satis est ad dilectionem semper denominat dilectum, vel si non est satis, nunquam denominat. Videtur autem vltius ex dictis concludi, non esse satis, quia Deus non amat, nisi bonum, & quia eius voluntas non præsupponit bonum, ideo non amat, nisi faciendo bonum: at per illum actum, vt sic, Deus non facit hominem bonum: ergo per illum actum non diligit hominem. Probatur minor, quia stante illo actu, & formali denominatione eius, stat, hominem non esse bonum, ergo per illum actum Deus non facit hominem bonum.

B

Nihilominus dicendum est, actum illum esse veram dilectionem Dei erga hominem, vt est communis sententia, quæ iam satis probata est. Possumus autem distinguere duplicem Dei amorem. Vnum, quo tantum ordinat hominem ad aliquod bonum, aliud, quo confert illi tale bonum. Vt inter homines propositum dandi alicui bonum aliquod, dilectio quædam est, etiam si non statim moueat facultatem, ad bonum illud conferendum. Et in Deo ipso non solum est signum præsentis amoris collatio alicuius doni, sed etiam promissio boni conferendi. Sicut quando Deus promittit Abraham futuram ex ipso Christi generationem, eo ipso ostendit præsentem amorem specialem erga ipsum, licet nondum bonum illud ei præstaret. Est ergo in Deo verus amor præordinans hominem ad aliquod bonum, secundum rationem distinctus ab eo amore, qui consistit in actuali collatione talis boni, & prior dici potest amor propositi, & intentionis, posterior vero executionis. Vnde cum dicitur, Deum non amare eum, quem non facit bonum, vniuersè intellectum, simpliciter falsum est, nam illum, quem decreuit facere bonum pro aliquo tempore, ac deinceps pro tota æternitate, amat etiam pro illo tempore, quo illum non facit bonum, quia etiam tunc ordinat illum ad tale bonum, amat ergo pro tunc amore ordinatiuo, non collatiuo talis boni pro tunc. Est ergo propositum illud, seu decretum saluandi aliquem vera dilectio Dei.

C

De actu verò electionis nonnulla difficultas est, propter Diuum Thomam, qui art. 4. quæstionis 23. distinguit inter dilectionem, & electionem, & dilectionem dicit præcedere in Deo ante electionem, quamuis in homine aliquando contingat prius eligere, quam diligit. Vt cum quispiam eligit aliquem, vt cum eo contrahat amicitiam. Ratio eius est, quia, vt vnum præ alio eligatur, supponitur esse bonum, imo melius alio, quia electio supponit aliquam inæqualitatem, & excessum in re, quæ eligitur. Si ergo hic eligitur, & non alius, supponitur bonus, & non alius. At respectu diuinæ voluntatis bonum non supponitur ad dilectionem, sed potius ab illa procedit: ergo necesse est, vt dilectio præcedat electionem. Quam doctrinam explicans Caiet. addit, etiam in voluntate humana electionem supponere aliquam dilectionem, saltem earum proprietatum, seu virtutum, propter quas aliquid eligitur, vt

D

E

5.  
Cōclusio.  
Distinguitio  
duplicis  
dilectio-  
nis Dei  
erga ho-  
mines

6.  
Difficul-  
tas de  
actu ele-  
ctionis ex  
S. Thoma.

in exemplo posito, quādo quis eligit aliū in amicum, semper est propter aliquam conditionem sibi gratam, quam in illo cognoscit.

7. Nihilominus censeo, vnicum esse voluntatis actum, quo Deus diligit, & eligit prædestinatos ad eundem terminum gloriæ, & per eas voces solum connotari diuersas habitudines. Quod ut declararem, aduerto; electionem dupliciter dici, scilicet, vnius præ alio, quæ videtur esse prima vocis impositio, & vnius propter aliud, quo modo Philosophi morales voluntatem mediæ propter finem vocant electionem, etiam si contingat, illud medium vnicum esse. Vtroque autem modo potest hæc dilectio prædestinatorum electio vocari. Primum probatur, quia ex infinitis hominibus, quos potuisset Deus ad beatitudinem diligere, hos dilexit, & non alios: ergo diligendo hos, prætulit alijs, ergo ipso actu dilectionis intrinsecè elegit illos. Dicitur autem diligere, quatenus eis bonum vult, eligere verò, quatenus eos præfert alijs, quod non facit per alium actum, sed per eundem. Et confirmatur exemplo humanæ electionis. Postquam enim per consultationem plura media apta ad finem proposita sunt, hoc ipso quod voluntas vnū acceptat, & nō alia, diligit, & eligit tale medium. Neq; ad electionē necessariū est, ut per voluntatē positiuā, & quasi directam respuatur mediū, quod in actu exercito hoc voluntas acceptet, & non aliud: ita ergo est in præfenti. Vnde iuxta communem loquutionem Scripturæ, hæc dilectio prædestinatorum electio vocatur. *Elegit nos in ipso*, ad Ephes. 1.

8. Secundum etiam facile patet ex supra dictis, quia licet Deus velit gloriam prædestinatis, ut finem ipsorum, tamen hoc ipsum voluit tanquam medium ad manifestanda sua attributa, suamque bonitatem communicandam. Vnde ipse bonitas fuit primaria ratio diligendi electos; ergo talis dilectio intrinsecè est propter ipsummet Deum: ergo est electio in altera etiam acceptione.

9. Quare ad D. Thomam respondeo, nunquam dicere hos esse plures actus, quamuis de illis, ut de pluribus loquatur ad explicandas varias relationes. Inter quas prima est ad obiectum in quantum voluntas Dei vult illi bonum: deinde verò resultat altera, quæ est prælationis ad alios: nam sub ea ratione D. Thomas de electione loquitur. Nec verò censeo necessarium, ut electio supponat inæqualitatem, præsertim in ordine consultationis, & intentionis; nam ex medijs æqualibus potest voluntas vnum accipere, & alia omittere. Quod maximè est in voluntate diuina necessarium, ut etiam D. Thom. at r. 5. fatetur. Denique etiam in nobis nullam electionem esse censeo, quæ non sit intrinsecè aliqua dilectio. Ratio est clara, quia per electionem fertur voluntas in rem, quam elegit tanquam bonam, & illi vnitur: ergo diligit illam per eundem motum. Ut in exemplo posito quando quis eligit aliquem, ut illum habeat familiarem amicum, per ipsammet electionem incipit diligere, quamuis illam dilectionem ad aliam maiorem, & magis familiarem amicitiam ordinet. Atque etiam è contrario dilectio, si sit vnius ex multis, semper est electio, solum carere poterit hac denominatione, quando vnum tantum obiectum propter se amandum propositum fuerit.

CAPVT XII.

*Electionem omnium saluandorum in eodem signo rationis factam fuisse.*

**I**N hoc capite sermo non est de Christo Domino, sed de cæteris prædestinatis, tam Angelis, quam hominibus. Vnde prima ratio dubitandi est, quia Angeli sancti videtur prius electi ad gloriā, quam homines. Probatur, quia prius sunt electi boni Angeli, quam mali præuisi sint peccare, sed homines non fuerunt electi, donec peccatum malorum Angelorum fuit præuissum, ergo. Maior est certa, quia ante præscientiam peccati Angelorum præcessit permissio eius, ante permissionem verò voluntas creandi, & ordinandi illos, (malos scilicet Angelos) ad gloriā, antecedenti voluntate: sed electio bonorum simul facta est, cum ordinatione malorum ad gloriā, ergo sine dubio præcessit permissio, & præscientiam peccati Angelici. Minor autem probatur, quia homines electi sunt ad reparandas sedes Angelorum, ut aliqui colligant ex illo Pauli ad Ephes. primo. *Instaurare omnia in Christo, quæ in cælis, & in terra sunt*: & tolet etiam accommodari Psalm. 106. *Iudicabit in nationibus, implebit ruinas*. Vnde D. Bernard. serm. 1. de Aduentu, hinc sumpsit rationem, ob quam homines redempti sunt, & non Angeli, quia ruine Angelorum per homines instauratæ sunt, casus autem naturæ humanæ poterat in inferiori aliqua natura reparari. Et eandem rationem habet Ansel. libr. 1. Cur Deus homo cap. 16. & 17. Ac denique August. in Enchir. cap. 29. dicit. *Filios Ecclesiæ succedere in sedibus Angelorum, ut pacifiscantur, quam illi amiserunt*; ergo electio hominum supponit præscientiam angelici lapsus.

Secunda ratio dubitandi est, quia etiam ipsi homines non videntur simul, & in eodem signo rationis electi. Quia Adam electus fuit ante præscientiam sui casus, alij verò electi sunt post præscientiam originalis peccati. In maiori suppono, Adam electum fuisse, quia saluatus est, Sap. 10. & iam dixi, omnes, qui saluantur esse etiam electos. Ante peccatum etiā habuit Adam plures effectus suæ electionis: nam gratia, & iustitia, quam in sua creatione recepit, effectus fuit electionis eius, ut nunc suppono, & facile haberi potest ex dictis capite præcedenti, fuit ergo electus ante præscientiam sui peccati. Minor autem, videtur esse clara sententia Augustini libr. 2. contra duas Epistolas Pelag. capitul. 7. de Prædestinat. & grat. capitul. 3. libr. primo ad Simplician. quæstione, 2. in Enchir. capitul. 49. & sæpe aliàs, Fauet etiam D. Tho. 1. p. quæst. 23. art. 1. ad 3. quatenus ait, terminum à quo prædestinationis humanæ fuisse miseriam peccati. Ratione etiam declarari potest, quia si homo non peccasset, fortasse non essent tot homines, quot nunc sunt, vel fortè, neque iidem, vel si essent, non tot damnarentur, quot nunc, cum natura esset integra. Præterea, gloria beatorum hominum aucta est occasione peccati, iuxta illud. *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant*: ergo electio prout à nobis præscripta est, non potuit esse ante præscientiam originalis peccati, quia facta est ad definitum gradum gloriæ: definiti autem nō potuit ante præuissum originale peccatum: quia gradus semel definitus, immutabilis permaneret, nec posset postea augeri. Item declarari potest ex modo prouidentia & communicationis gratia,

1.

Prima ratio dubitandi.

Ephes. 1.

Psalm. 109.

S. Bernard.

Anselm.

August.

2.

2. Ratio.

Sapient. 10.

August.

quem Deus habuit in statu innocentie, quia fuit quasi indifferens, & æquè communis omnibus hominibus: ergo procedebat ex æquali voluntate dandi omnibus gloriam: nondum ergo facta erat discretio per absolutam electionem aliquorum. Denique Christus ipse prædestinatus non fuit, nisi præiussu originali peccato, ut habet multorum opinio: sed ipse prædestinatus fuit ante electionem aliorum hominum, quia in ipso electi sunt, teste Paulo ad Ephes. primo ergo neque alij electi sunt ante præscientiam originalis peccati.

ad Ephes. 1.

3.

1. Ratio.

Tertia difficultas est: potest, quia nec post originale peccatum videntur omnes prædestinati simul electi. Primò, quia nemo eligitur nisi prævideatur faturus: nõ autè omnes homines simul prævidetur futuri: nam prævidentur eo ordine, quo futuri sunt. Secundò, quia multorum generationes non sunt ex prædefinitione diuina, sed ex sola permissione, quia cū peccato fiūt, & tamè multi homines sic geniti, sunt electi, ergo non eliguntur donec iam prævideantur futuri: igitur non omnes simul eliguntur. Tertiò quia sæpe multi assumuntur ad gloriam occasione lapsus aliorum. Ut non obscure significatur in illo Apocal. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Prius ergo, quàm vnus eligatur ad coronam alterius accipiendam, lapsus alterius prævidetur. Et hæc Dei prouidentia significatur. Iob. cap. 34. cum dicitur. *Conteret multos, & immemorabiles, & stare faciet alios pro eis.* Sic in locum Iudæ suffectus est Mathias, Act. 1. Et in locum Iudeorum vocati sunt gentiles, Act. 13. & ad Rom. 11. Ergo non potuit electio omnium saluandorum hominum in eodem signo rationis fieri.

Apoc. 3.

Iob. 34.

Ad Rom.

4.

1. Conclusio electio omnium simul fuit.

1. Ratio.

Nihilominus dicendum est, electionem omnium prædestinatorum post Christum (de quo nunc non disputo) simul: & in eodem signo rationis fuisse. Hanc existimo esse communioem sententiam Theologorum, quos inferius referā. Probatur autem primò, quia in actibus voluntatis diuinæ ex parte ipsius Dei nullus est ordo, simul enim, & vno simplicissimo actu vult omnia, solum ergo ex parte obiectorum potest talis ordo considerari, sed inter electos nullus est ordo, propter quem quidam dicantur electi prius, quam alij. Ergo. Probatur minor, quia hic ordo tantum potest esse causalitatis, & in præsentia esse debet finis, & eius quod ordinatur ad finem, quia versamur circa ordinem intentionis: vnus autem electus non est finis gloriæ alterius, neq; è conuerso, sed omnes immediatè ordinantur ad gloriam Dei, & Christi: ergo. Secundò ex ratione sæpe facta, quod Deus intendit regnum electorum per modum vnus corporis. seu ciuitatis cælestis: ergo simul intendit etiam omnia membra ex quibus tale corpus constat, nam ex eorum multitudine, & varietate, totius corporis pulchritudo resultat. Tertiò denique, quia neque Angeli prius electi sunt, quàm homines, neque inter homines quidam prius quàm alij, ergo omnes simul. Consequentia nota est, & antecedens constabit ex dicendis, & ex solutionibus argumentorum.

2. Ratio.

3. Ratio.

5.

2. Conclusio electio hominum fuit ante præiussu peccati Angelorum.

Secundò assero, homines fuisse electos ad gloriam ante præiussu peccatum Angelorum, atque adeo non fuisse electos occasione illius peccati, sed se, per eque ac ipsos Angelos. Ita sentit D. Aug. lib. 12. de ciuit. cap. 9. quatenus necessitatem gratiæ æquè ad Angelos, & ad homines indicat per-

A tinere, & à Deo æquè liberaliter, seu gratis præstari. Clarius libr. 11. cap. 9. lib. 12. cap. 1. & lib. 13. cap. primo, quibus locis distinguit duas ciuitates, seu societates, vnā prædestinatorum, & alteram reproborum, & priorem significat coalescere ex Angelis, & hominibus, sine vlio inter eos ordine. Similiter, libro 22. capite 29. ait, Ciuitatem illam Dei æquè constare ex Angelis, & hominibus. Summi etiam potest ex Ansel. in Elucidario, quatenus dicit, tot homines saluandos esse, quot sunt Angeli beati. Nam inde optimè inferitur, non assumi homines tantum ad sedes malorum Angelorum: nam Angeli, qui ceciderunt multò pauciores fuerunt, quam qui perstiterunt. Imo August. in Enchir. cap. 29. probabile censet, maiorem futurum esse numerum beatorum hominum, quàm sit Angelorum.

Anselm.

B Ratione declaratur primò, quia humana natura per se est æquè capax (capacitate obediēti) illius beatitudinis supernaturalis, ac Angelici, & natura sua solum Deum recipit ut vltimum finem, & in illo tantum quiescit, ergo ita per se ordinatur in illum finem, sicut Angelica natura: ergo æquè primo eliguntur ad illum finem homines sicut Angeli. Accedit præterea, quòd licet Angelica natura in perfectione excedat: tamen hoc ipso humana est aptior, ut in ea ostendatur virtus diuinæ gratiæ, qui est vnus finis præcipuus diuinæ prædestinationis; ergo est quodam modo maior ratio, ut per se eligantur homines, quàm Angeli. Et augetur amplius hæc ratio ex parte Christi Domini, (quem suppono fuisse primum electum, & prædestinatum à Deo, tanquam caput omnium propter cuius gloriam omnes alij eliguntur (cum ergo Deus humanam naturam ad illud mysterium potius quàm Angelicam ordinauerit, non videtur dubium, quin etiam homines, tanquam Christi socios, & fratres, per se primò elegerit, independenter à peccato Angelorum. *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Propter quod etiā de illo, id est de se, diuina Sapientia dicit, *Dei iuxta me esse cum filiis hominum.* Nullus ergo ordo rationis est inter electionem hominum, & peccatum Angelorum: ergo hæc electio non supponit præscientiam illius peccati: ac proinde neque inter electionem hominum, & Angelorum ex hoc capite erit aliquis ordo.

6.

C Dices, ergo neque etiam electio hominum erit ante illam præscientiam, quia neque inter peccatum Angelorum, & hominum gloriam est aliquis ordo causalitatis. Respondeo negando sequelam, quia licet immediate non videatur esse hic ordo, tamen mediate, & ratione alterius intercedit, quatenus electio bonorum Angelorum necessario antecessit illam præscientiam, & electio hominum, & Angelorum simul facta est. Deinde probabile est, etiam permissionem peccati Angelici ordinatam esse à Deo ad salutem hominum electorum, ut inferius exponam.

7. Obiectio.

Solutio.

Dico tertiò, omnes homines saluandi electi fuerunt ante præiussu peccatum Adæ, ut absolute futurum, imo, & ante voluntatem permittendi illud. Hæc conclusio sumitur ex D. Thom. q. 23. artic. 1. ad 3. & ex artic. 4. si attente legatur. Idem tenuit Scot. in 3. d. 7. q. 3. indicauit etiam, quamuis sub dubio, in 1. d. 41. Vbi idem tenet Heruzus, & in d. 40. idem sentiunt Aegidius, Greg. & Capreolus, & Marsil. q. 41. Euchius in libr. de Prædestin. centur. 1. num. 36. vbi pro regula statuit, *Nullum*

8.

3. conclusio electio hominum fuit ante præiussu peccati Angelorum. D. Thom. Scotus. Harucus. Aegid. Gregor. Capreol. Marsil. Euchius. Ratio.



Respondetur ad contr.

Christus est prædestinatus ante præuisionem peccati.

12.

Soluitur 3 Ratio.

Successio temporis in futuritione hominum ordinem electionis.

13. Reicitur instantia.

14. Explicatur loca Scripturæ in coram al. data.

D. 2. 2. 2.

prædestinati electi esse occasione peccati aliorum. Quod profecto per se mihi est maxime verisimile, ut in simili dixi latius de prædestinatione Christi in 3. p. disp. 5. Atque hinc sumitur ratio assertionis, quia electio hominum in nullo pendet à permissione, vel præuisione peccati, quia nullo modo, vel ratione, vel occasione illius intelligitur fieri: ergo non est cur illam supponat. Item sumo argumentum ex dictis, nam Angeli non sunt electi ad gloriam occasione peccati alicuius, sed per se: ergo, & homines, quia sunt æquæ primo, & principaliter electi. Tandem, permittendo peccatum Adami, disposuit Deus salutem electorum, optimo, & sapientissimo modo consequendam, & quasi parauit viam ad illam gloriam hominum, quam intendebat: ergo optime intelligitur illa intentio prior hac permissione.

9.

Diluitur ratio dubitandi.

Respondetur ad Sanctos Patres.

Aug. 8.

Ad primam ergo rationem dubitandi, nego homines fuisse electos post præscientiam peccati Angelorum. Nego etiam primam rationem eligendi homines sumptam esse ex occasione illius peccati, sed ex diuina bonitate, supposita hominis capacitate, & fortasse etiam ex parte meritorum Christi. Ad illas verò loquutiones Sanctorum respondeo, eos loqui potius de effectu, & executione, quam de prima electione. Considerant enim beatitudinem, ut complendam ex omnibus Angelis creatis, & quia aliqui eorum defecerunt, dicunt regnum illud ex hominibus compleri. Non quidem, quia solum hac intentione Deus homines creauerit, aut ea occasione eos elegerit, sed quia à principio voluit regnum illud ita constituere. Atque hoc modo exposuit August. cap. 62. Enchir. illud verbum Pauli ad Ephes. 1. *Instaurare omnia in Christo. Quia illud* (inquit) *quod in Angelis lapsum est, in hominibus rediit. Quamuis* Hieronymus, & Græci iuxta proprietatem verbi græci, aliter legant & exponant, *recapitulare omnia in Christo* id est, in summam redigere, vel omnia in illo tamquam in vero, & supremo capite coniungere.

10.

Explicatur verus Psalm. 109.

11.

Satisfit 2. rationi.

Sem. vel. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Verba autem Psalm. 109. longè diuersum habent sensum, nam *implere ruinas*, non significat reparare, seu restituere illas, sed potius perficere, seu augere illas. Nam metaphorica illa loquutione significata sunt spirituales victoriæ, quas Christus de gentibus reportauit. Quod si ad ruinas demonum illa verba referantur, potius significant, illas completas esse per Christum, qui demonem vicit, & eiecit de cordibus hominum. Denique, etiam admissio illo sensu allegorico, solum ex illo probatur, in executione Christum reparasse Angelorum sedes, homines electos redimendo, inde verò non sequitur, fuisse homines electos ad gloriam, quia mali Angeli illam perdiderunt.

Ad secundum, admitto. Adamum fuisse electum ad gloriam ante præuisionem originale peccatum, & inde sumo argumentum idem dicendum esse de alijs prædestinatis, quia nulla est ratio ordinis inter illos. D. Thomas autem, cum significat terminum à quo prædestinationis hominum fuisse statum peccati, loquitur de prædestinatione quoad media, per quæ homines saluantur, non quoad primam intentionem, seu electionem gloriæ. Et eodè modo potest intelligi Augustinus. Vel si referatur hoc ad electionem gloriæ, intelligi potest veluti per anticipationem, quia illi electi sunt, qui futuri erant in mala perditionis, & ab illa erant liberandi per efficacia media prædestina-

tionis. Ad illas verò conditionales. *Si Adam non peccasset an essent futuri idem homines, & an saluarentur idem & in eodem gradu gratiæ, & gloriæ*: respondeo in primis, potuisse Deum, etiam durante illo statu, ita res humanas gubernare, ut tandem idem homines in eodem gradu gratiæ, & gloriæ, saluarentur, qui nunc prædestinati sunt: habet enim Deus in thesauris suæ sapientiæ, & potentiæ infinitas vias, & modos, quibus id facere posset. Deinde verò dicitur, conditionales illas nihil ad rem præsentem referre: ideo enim originale peccatum permissum est, ut illo modo diuinum propositum, & electio sapientissimè impleretur. Ad confirmationem autè de Christi prædestinatione respondetur, negando assumptum, nam Christus etiam ante præuisionem omne peccatum dilectus est. Imò inde retorquemus argumentum, quia cum ipso, & propter ipsum debuerunt multi homines eligi per se, & absque occasione peccati.

Ad tertium respondetur, negando fuisse ordinem inter alios homines. Neque ad hoc refertur ordo, qui est in successione temporum, aliàs necessariò prius fuissent electi omnes prædestinati pertinentes ad legem scriptam, quam pertinentes ad legem gratiæ, quod friuolum est. Deus ergo simul, & in eodem signo rationis multa præfinit quæ successiuè impleri disponit. Neque est verum, homines prius præuisionem fuisse futuros, quam fuerint electi, sed potius (ut supra dixi) per ipsam electionem præordinati sunt ad existendum, eadem præfinitione diuina. Neque obstat, quòd multi peccaminosè generentur, nouit enim Deus præfinitiones suas medijs permissionibus ad exitum perducere: quod est intellectu facillimum, supposita conditionata scientia, & sæpè in sequentibus attingetur.

Atque hinc inferitur, respondendo simul ad ultimam instantiam, nullum hominem fuisse electum ad gloriam, vel gratiam, in illo primario ordine diuinæ intentionis, occasione peccati, vel perditionis alterius, sed Deum ex se, ac per se primò eos elegisse, quos voluit. Numerum enim saluandorum absoluta voluntate præfinit Deus, non tantum confusè, & formaliter (ut aiunt) quoad speciem numeri, sed etiam distinctè, & quasi materialiter quo ad singulares personas, quæ salutem consequuntur. Hoc enim (ut supra dixi) significant Scripturæ, & hoc postulat perfectio diuinæ gratiæ, & prouidentiae. Id autem vix posset subsistere, aut intelligi, si ad eligendum vnum expectaret Deus præscientiā de bono, vel malo vsu gratiæ, & liberi arbitrij alterius. Neque est vlla ratio fingendi huiusmodi ordinem, vel expectationem.

Loca verò Scripturæ varias habent expositiones. Illud enim Apoc. 3. *Tene quod habes, ne ab eis accipias coronam tuam*. Aliqui putant solum esse phrasim loquendi, & exhortandi: sicut mater solet incitare filium paruulum ad sugendum vbera dicens; *Tene vbera, ne dem fratri tuo: ita refert. D. Thomas ibi, vel quicumque est Author illorum Commentariorum; nec illi displicet. Sed maiore proprietatem obseruat in illis verbis idem D. Thomas 1. p. q. 23. art. 6. ad primum. Duo itaque in illis verbis continentur; vnum est comminatio de amissione coronæ. Quod esset facile, si tantum dixisset; *Tene, ne forte amittas coronam tuam*. Nam hoc dici potest, tum ad præsecurum, quia etiam dum est iustus, dici potest habere coronam suam, non possessione, sed iure, & merito, quam amittit*

tur peccando: tum etiam ad prædestinatum, quia ex se potens est amittere coronam, & ut illa potestas non reducat in actum per similes Dei admonitiones præuenitur. Quo modo etiam dixit Petrus electis. *Satagite, ut per bona opera, certam vestram electionem, & vocationem faciatis.* Quod etiam tradit D. Thomas in locis allegatis. Aliud significatum in illis verbis est, quod solet vnus substitui loco alterius, ut accipiat coronam, quam alius amisit. Quod quidem in dignitatibus huius vitæ conspiciamus Nam Dauid accepit coronam regni, quam Saul per inobedientiam perdidit. Et Mathias successus est in Apostolatu, quem Iudas demeruit. Et de his dignitatibus potissimum loquitur Iob loco citato.

Verumtamen D. Gregorius 25. Moral. capit. 7. & 8. alias 9. & 10. etiam de gratia, & gloria illum locum intelligit, idem confirmans alio testimonio Apoc. 3. Et idem sentit Hieronymus in eundem locum Iob, & Beda, Haimo, & Glossa perac. 3. Quod adeo verum esse censuit Augustinus lib. de corrept. & gratia cap. 13 ut dixerit, *Alius non est accepturus, nisi iste perdidit.* Et hinc colligit, esse certum prædestinatorum numerum, ita ut nō possit augeri: idē enim vnus non acciperet, nisi alius perderet, ne excreceret electorum numerus definitus. Quod sanē satisfaceret, si numerus prædestinatorum solum formaliter esset præfinitus per electionem. Cum tamen sit etiam materialiter definitus, difficile est intelligere, quomodo vnus loco alterius substituat, & quomodo verum sit, vnum non fuisse accepturum coronam, nisi alius illam amitteret. Nam si electus est ante præuisionem operum, profectō illam haberet, etiam si alij non caderent, cum electio eius nulum respectum habuerit ad casum aliorum, nec formaliter, nec virtute, neque vllō alio modo. Neque quoad hanc partem satisfacit illa responsio, quod prædestinatio non imponit necessitatem nam absolutē potest prædestinatus coronam amittere. Quia est hoc verum sit, tamen non sufficit, ut quando per gratiam perseverat prædestinatus, dicatur substitui loco alterius, ut accipiat coronam quam alius amisit. Nec etiam sufficit, ut verē dicamus, permittere Deum, quod reprobis cadat, ut alios accipiat coronam, quam alius non acciperet, ne numerus prædestinatorum definitum numerum excedat.

Dico ergo, testimonia illa, omnesque illos loquendi modos intelligendos esse de diuina prouidentia, quoad mirabilem, & sapientissimum modum, quem obseruat in executione mediorum: non verō quoad primariam electionem prædestinatorum. Hæc enim intelligenda est per modum singularis præfinitionis, quam Deus ex se tantum, & ex suo mero beneplacito habuit. Absolutē intendens, tale regnum æternum ex talibus personis, & membris constans. Ex vi autem huius electionis manet ille numerus saluandorum ita certus, tam formaliter, quam materialiter, ut minui non possit. Non tamen pertinet ad efficaciam illius voluntatis, ut non possit augeri, quia Deus ex se non voluit posituē omnes alios à regno excludere, ut infra dicam. Et ideo simul cum illa electione habuit Deus voluntatem veram saluandi alios, non tamen absolutam, sed sub conditione, si per eos non staret. Et ideo in executione illis dat media sufficientia ut saluentur, quæ interdum talem effectum habent, ut per ea comparent ve-

rum ius ad æternam coronam, etiam si præficti sint non conseruati illud vique ad finem vitæ. Ac proinde, quando illud amittunt, dicuntur perdere coronam suam, id est ius meritis debitam, si in gratia decesserint. Vno autem ex his cadente, dicitur alius loco illius substitui, quia solet Deus ita gubernare, & exequi salutem suorum electorum, ut prius vocet reprobos, & illis malē vtentibus diuina gratia, illos deleat, & ad alios suam specialem protectionem transferat, non quia illos posterius dilexerit, vel tantum occasione peccati aliorum, sed quia illo modo iustitiam suam erga malos, & gratiam erga bonos mirabilibus, & sapientius ostendit. Atque ex his facile est alia testimonia Scripturæ sacræ, & Sanctorum interpretari.

## CAPVT XIII.

*Quomodo diuina voluntas præparauerit media, quibus electi infallibiliter saluantur.*

**D**iximus de voluntate diuina, quatenus versatur circa finem prædestinationis: nunc breuiter explicandum est, quo modo, seu quibus actibus disponat viam, & media, quibus in illum terminum infallibiliter tenditur. In quo primum distinguere possumus duplicia media huius diuina prouidentia. Quædam sunt communia, præparata pro tota communitate. Huiusmodi censeri possunt in Angelis omnes gratiæ, & auxilia illis data in instanti suæ creationis, per quæ (iuxta probabilem sententiam) ita præueniunt, ut pro illo instanti omnino non peccarent: atque ita excitati, ut infallibiliter conuerterentur in Deum, & se ad gratiam disponerent, sanctificarentur, & primam gloriam mererentur. In hominibus verō sunt in lege gratiæ talia media, baptisimus, & alia Sacramenta, prædicatio Euangelij cum præparatione diuini auxilij interni, & necessarij ad fidem obtinendam. Atque hæc, & similia media dici possunt primò definita, & decreta pro singulis ætatibus, quia hæc, quæ vniuersalia sunt, quodam modo sunt priora, & quando finis intenditur communitati, primò videntur occurrere media, quæ pro tota communitate prouidentur. Et præterea, hæc communia quodam modo includuntur in particularibus medijs, nam regulariter iustificationes fiunt per applicationem mediorum communium ad particulares personas. Denique (ut hoc obiter aduertam) in hoc ordine mediorum constitui potest originalis iustitia, data toti humanæ naturæ in primo parente ante lapsum, nam per illam cepit Deus disponere salutem electorum, quantum in ipso erat.

Dices, hæc, & similia media potius pertinere ad generalem prouidentiam gratiæ, quam ad prædestinationem, quia non fundantur in peculiari electione efficaci aliquorum hominum, sed in generali voluntate saluandi omnes. Vnde talia media omnibus communia sunt. Respondeo, hæc non esse repugnantia, nam ita sunt aliqua propter prædestinatos prouisa, ut alijs etiam prodesse possint. Et ita, licet salus prædestinatorum non sit (ut ita dicam) finis adæquatus talium mediorum, est tamen finis principalis, atque hoc satis est, ut inter media prædestinationis hæc computentur, & singulari modo dicantur esse propria

2. Pet. 1.

15  
S. Greg.Hieronym.  
Beda.  
Haimo.  
August.Responsio  
aliquorū  
confutata.  
tur.16.  
Melior  
responsio  
ad Sanctos  
Patres,  
& loca  
scripturæ.I.  
Diximus  
de voluntate  
diuina,  
quæ d. us  
præparat  
electis.Media  
communis  
priora, &  
primò  
definita.2.  
Obiectio.

Solutio.

electos. Sicut Paulus dicebat, se sustinere labore<sup>s</sup> propter electos, quamvis re ipsa pro omnibus laboraret: neque de his medijs plura videntur necessaria.

3. Rursus circa media particularia aduertendum est, duos esse ordines illorum: Quædam sunt à solo Deo sine cooperatione liberi arbitrij, vt sunt prima vocatio, & alia auxilia præuenientia, quæ Deus hominibus confert, absque vlllo merito, vel dispositione illorum. Et ad hunc ordinem pertinent quidem effectus singularis prouidentia Dei circa suos electos; vt sunt, auferre aliquam occasionem peccandi, vel offerre aliquam bene merendi; &c. Et de toto hoc ordine mediorum nulla est difficultas, quin potuerit Deus illa præparare sua gratuita voluntate efficaci: quo modo autem, & quo ordine id præstiterit patebit ex dicendis. Alius est igitur ordo particularium mediorum, quæ includunt liberam cooperationem voluntatis, vt sunt actus humani supernaturales, sub quibus comprehendendo omnes effectus, qui ab illis pendunt, vt est remissio peccati in adultis, & similia. Et de his est magna controversia inter Theologos: quo modo per prædestinationem præparentur.

4. Prima sententia est, ex vi diuinæ voluntatis disponentis media ante præscientiam eorum, vt absolute futurorum, solum præparari hæc media confusa quadam ratione, & sola voluntate inefficaci, absque præfinitione talium actuum in particulari. Quam sententiam indicatle videtur D. Thom. qu. 6. de Verit. art. 3. Dicit enim certitudinem prædestinationis in hoc consistere, quod Deus tot præparat adminicula prædestinato, vt vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat: non ergo præfinit Deus certum medium, sed vnum, vel aliud, vt tandem aliquod habeat effectum. Huius autem sententia periculum motuum esse videtur, vt hoc modo possit conciliari libertas cum prædestinatione. Potestque hoc experientia confirmari, quia non omnis vocatio, aut gratia præueniens, data prædestinato, habet in illo effectum: ergo non procedit ex intentione efficaci conuersionis, seu consensus eius.

5. Hæc verò sententia supra reiecta est. Quia in primis videtur procedere tollendo scientiam conditionatam, qua Deus ante voluntatem dandi vocationem prænotat, an illa futura esset congrua, nec ne, id est, an voluntas hominis sit illi consentanea. si ei detur: Nam si hæc scientia supponatur, vt supponi debet frustra tribuitur Deo ille modus prouidentia media confuso modo, & sub illa distinctione, vt si vnum non habuerit effectum, applicetur aliud. Non enim ita operatur, nisi qui ignorat efficaciam primi medijs; propter quod etiam (vt supra dixi) hic modus prouidentia non est consentaneus diuinæ perfectioni, ad quam spectat, vt ex certa scientia, distinctè, & in particulari omnia disponat, iuxta vniuscuiusque rei dignitatem, & capacitatem.

6. Neque etiam est hoc necessarium ad libertatem, vt in sequentibus latè dicendum est, & in superioribus est tactum: vbi etiam citatum locum D. Thomæ exposuimus. Et apertè ita sensit idem D. Thom. 1. 2. quæstion. 112. artic. 4. dicens. *Si ex intentione Dei est, et homo vocatus consentiat, infallibiliter esse consentaneum quælibet libere.* Denique, in negotio Angelorum apertè constat, non habere locum illum prouidentia modum: nam in secundo m-

stanti, in quo via omnium Angelorum terminata est, ita fuit præparata voluntas electorum, vt omnino non caderent: nam si caderent, non resurgerent, imo etiam vt haberent totum meritum necessarium ad illum gradum gloriæ, ad quem electi erant, comparandum.

Est ergo secunda sententia dicens, Deum sua voluntate absoluta disponere media, & certa, quibus vnusquisque electus infallibiliter consequatur salutem, & in particulari, id est designando talia media, & tales actus. Addit verò hæc opinio, omnino simul fuisse præordinata; ita vt nec secundum rationem sit vnum prius definitum à Deo, quàm aliud, præsertim quando media pendunt ex libera voluntate nostra. Quæ opinio similis est illi, quam primo loco retuli supra capit. 8. idemque de illa est sentiendum, fugit enim difficultatem, non declarat. Repugnatque modo loquendi Augustini, & fere omnium dicentium, Deum vocare hominem vt credat. Et quia vult dare fidem, velle etiam dare talem vocationem, vt signatum videri potest apud Augustin. de Bono perseverant. capit. 14. Ratio etiam manifesta est, quia hæc media non sunt æquè propinqua fini ultimo, sed inter se ordinem seruant, quem insinuat Paulus ad Roman. 8. Nam iustificatio propinquior est glorificationi, quàm vocatio, & vocatio, iustificationi: Et similiter quilibet actus liber, qui est dispositio ad gratiam, propinquior illi est, quàm excitatio, qua homo vocatur ad actum liberum: ergo sicut ad hæc omnia media præcedit intentio ultimi termini, ita inter ipsa media præcedit voluntas illius, quod propinquius est fini, nam propter illud eligitur aliud medium, quod remotius est: & ideo est posterius in ordine intentionis, licet sit prius in ordine executionis. Quod breuiter declaratur in negotio bonorum Angelorum; nam quia electi fuerunt ad tantam gloriam, ideo etiam ordinati sunt, vt in tota sua via ad tantam gratiam peruenirent, & hac de causa voluit Deus, vt talem, vel tales actus meritorios haberent, & propter illos talem modum illuminationis, & inspirationis eis præparauit, nam illi etiam vocati sunt vocatione congrua, quæ est ex proposito, vt Augustinus loquitur. Denique non potest alio modo intelligi gratiam efficacem, vt efficax est, intra latitudinem præuenientis gratia, esse à Deo per se intentam, sed solum dici efficacem ex effectu, scilicet, quia factum est, quod tamen falsum esse nunc suppono.

Propter hoc est tertia sententia, quæ licet cum præcedentibus conveniat in hoc, quod Deus non præparat actus liberos absoluta voluntate, donec illos prævideat absolute futurum, tamen ad vitanda aliqua incommoda ex electis, præsertim ultimo, distinguit in diuina voluntate varios actus circa hæc media. Vnde authores huius opinionis dicunt primò, habere Deum quandam voluntatem absolutam, & vniformem dandi huic homini omnia auxilia præuenientia illi necessaria, & accommodata, vt per illa infallibiliter consequatur gloriam in tali disensu vite, & hanc voluntatem dicant versari circa gratiam efficacem, vt efficax est, in ratione præuenientis. Postea verò dicant, disposuisse Deum in particulari talia auxilia in ordine ad tales actus liberos, ita tamē vt licet præcedat intentio talium, & quamvis non inefficax, & absoluta, sed tantum per simplicem

Media particularia quædam sunt à solo Deo, quædam vero ex cooperatione libera voluntatis.

Quæstio est de medijs, quæ sunt ex cooperatione.

4. Opinio.

D. Thom.

Fundamentum huius sententia.

Reijciatur 2. Opinio.

6. Respondetur ad fundamentum opinionis.

2. Opinio.

2. Opinio. non satis facit difficultatem, & modo loquendi Augustini.

Media hoc est hanc voluntatem in propinquitate ad gloriam.

8. 3. Opinio.

complacentiam includentem virtualem conditionem. Et hoc vltimum solum assentitur, vt libertas hominis conseruetur illa sola.

Destructo autem hoc fundamento, ruit facile tota hæc sententia. Satis autem (vt existimo) in superioribus ostensum est, intentionem Dei absolutam circa actum liberum (etiam in particulari & cum omnibus circumstantijs eius) non tollere libertatē, quia illa intentio per se nō immutat; nec determinat physice voluntatem humanā, sed applicat media, quæ Deus nouit esse congrua libertati, vt in sequentibus latius attingendum est. Ergo si verum est (vt re vera est) secundum rationem præcedere in voluntate diuina intentionem talis actus, nō est, cur sit inefficax maximē cum ex illa intentione proximē, & infallibiliter oriatur applicatio vocationis, seu auxilij efficacijs, vt efficax est. Hoc autem posito fundamento, primus actus voluntatis, quem hæc sententia fingit, superfluus est: quia si intelligatur illa volitio esse de aliquo obiecto vniuersali & confuso, non est conueniēs Deo, qui (vt dixi) distinctē omnia nouit, & disponit: neque est ad aliquem finem nec. magis: cum sufficiat voluntas circa singula auxilia. Si verō talis actus intelligitur versari circa collectionem, seu multitudinem talium auxiliorum in particulari, ille actus, licet secundum rem vnus sit, tamen distinguitur ratione ex diuersitate obiectorum, ac proinde non est distinctus ab illis voluntatibus, quibus dicitur Deus in particulari disponere, & velle dare hæc auxilia. Vnde necesse est, vt etiam talis actus quædam eius præuenientia auxilia versatur, supponat intentionem illorum actuum voluntatis humanæ, propter quos illa auxilia præparantur. Accedit denique, quod nulla est ratio ordinis inter illum actum vniuersalem, & alios particulates, cum obiecta eorū inter se non comparentur vt fines, & medium, neque aliam ordinem causalitatis habeant.

Dicendum ergo est, Deum per absolutum actū voluntatis suæ præparare prædestinatis etiam illa media, quæ ab ipsis liberē exercenda sunt, vel comparanda. Hæc est sententia D. Augustini libro de prædest. Sancti præsertim cap. 10. & de Bonopertenerunt cap. 9. & sequentibus & sine dubio est D. Tho 1. 2. vbi supra, & 1. p. q. 23. Eamque late probaui lib. 3. de auxilijs cap. 17. Summa omnium est, quia hic modus prouidentie non repugnat libertati, vt patet ex dictis. Estque vultū cōsentaneus perfectiōi diuinæ prouidentie & speciali apriori, quo profequitur prædestinatos: ergo non est, cur negetur. Deinde, quia qui intendit efficaciter aliquem finem, prius secundum rationem intendit medium propinquius illi finem, quam remotius: ostendimus autem Deum efficaciter intendere prædestinatis finem vltimum gloriæ, cui fini propinquiora sunt media, quæ humana libertate fiunt cum diuina gratia, qualia sunt actus meritorij, & dispositiones proximæ ad iustitiam, quàm illa, quibus solus Deus hominem excitat. Ergo illa media vult Deus efficaciter prædestinatis prius secundum rationem, quàm velit dare illis vocationem, vel alia auxilia antecedentia, quæ remotiora sunt. Vnde confirmatur tandem, quia ita comparatur actus charitatis ad auxilium excitans, quo Deus efficaciter mouet ad talem actum, sicut comparatur premium gloriæ ad ipsum actum charitatis: ergo sicut præcedit intentio gloriæ ad præscientiam actus charitatis,

vel meritorij; ita præcedit in Deo intentio dandi homini actum charitatis, ad voluntatem, seu præscientiam absolutam vocationis cōgruam, quæ propter talem actum datur. Neque contra hoc occurrit noua difficultas, cui satisfacere necesse sit.

Solum aduerto, inter hos actus liberos, quosdam esse omnino independentes à peccato, quia neque illud supponunt necessariò, neque includunt intrinsicè respectum ad illud, vt sunt actus fidei, spei, amoris, &c. alios verò esse, qui necessariò supponunt peccatum, vt est proprius actus penitentiae. In prioribus ergo actibus procedit absolutè, & sine limitatione sententia posita, quia illos actus per se primò Deus intendit, & ex se, voluntate antecedente, simulque efficacijs, (iuxta sensum Chrysostomi, & Damasceni alibi declaratum) illos vult, & intendit, quia sunt omnino boni, & nullum malum supponunt. Posteriores verò actus non intendit Deus voluntate absoluta, donec habeat absolutam præscientiam peccati futuri, quia nec formaliter, nec virite potest Deus velle peccatum: vellet autem (saltem virtualiter) si absolutè præfinitur actum intrinsicè respicientem peccatum, non supponit, sed peccato, vt latius declarabo infra, de effectibus prædestinationis tractando.

Quāuis autē hoc ita sit, nihilominus etiā in his actibus, seu medijs verū habet sententia posita seruata proportionē. Nā licet Deus nō velit absolutè actū contritionis, v.g. donec videat peccatum, propter quod tollendum, est necessarijs; nihilominus prius secundum rationem præfinitur, & intendit prædestinato actum contritionis, quàm velit illi dare auxilium efficax, vel aliud medium per se ordinatum ad illum actum. Nam peccatum non est medium ordinatum ad contritionem, sed est materia, & occasio inducens necessitatem eius; media autem ad contritionem sunt illa, quæ per se ordinantur ad efficiendam contritionem. Et ideo supponitur quidem præscientia peccati, & ante illam præcedit voluntas permittendi illud, non verò supponitur voluntas talium mediolorum, sed hæc, nostro modo intelligendi, consequitur ex intentione talis finis.

### CAPVT XIII.

*Habeat ne Deus voluntatem exequentem circa bona, quæ confert prædestinatis, præter eas, quæ ad ordinem intentionis pertinent.*

**R**atio dubitandi est quia voluntas Dei absoluta per se ipsam est efficax eorum, quæ ita vult: *Omnia enim, quæ voluit, fecit*: ergo si habet Deus voluntatem absolutam, qua statuit dare gloriam, & gratiam prædestinatis, per eandem omnino voluntatem hæc bona confert: ergo superfluum est aliam fingere voluntatem exequentem, etiam ratione distinctam. Maxime, quia hæc distinctio ex obiectis sumenda esset; talis autem voluntas versatur circa idem obiectum. Secundò vrget hic difficultas supra tacta, & non soluta, quia si hæc duæ voluntates sunt necessariæ, vt homines consequantur salutē, illi circa quos Deus nō habuit has voluntates, nō habent ex parte Dei omnia necessaria, & consequenter saluari nō possunt:

11.

Actus bonos independentes à peccato Deus absolute vult.

Actus bonos dependentes à peccato vult Deus absolute, nisi post scientiam peccati.

12.

Actus contritionis prius ratione præfinitur, quā medium ad illum.

1. Ratio dubitandi.

2. Ratio.

3. Ratio.

si autem non sunt ambæ voluntates necessariae, nec ponendæ, nec distinguendæ sunt. Quod tertio ita confirmo, quia impossibile est Deum habere circa creaturam aliquod decretum liberum, quod necessarium non sit ad aliquam realem mutationem creaturæ, sed ad unam mutationem, seu effectum Dei in creatura sufficit una voluntas eius: ergo impossibile est aliam, vel alias multiplicare. Minor constat ex efficacia divinæ voluntatis: Maior autem sic ostenditur. Quia divina voluntas non habet decretum liberum circa creaturam per sui mutationem: ergo non potest illud habere nisi per mutationem creaturæ, quia per tale decretum habet Deus novum respectum ad creaturam, saltem rationis: impossibile autem est inter duo extrema intelligere novum respectum sine mutatione alterius: ergo non potest Deus habere decretum liberum, nisi quatenus necessarium est ad aliquam realem mutationem creaturæ.

2. Obsequi  
pino.

Ob hanc difficultatem, nonnulli Theologi moderni negant in divina voluntate hos duos ordines intentionis, & executionis, & consequenter negant distinctionem rationis inter prædictos actus. Tamen ex hoc principio in sententias omnino contrarias divisi sunt. Quidam enim ob hanc causam, vel omnino negant intentionem finis, quæ ratione præcedat electionem mediorum in divina voluntate, vel saltem negant illam intentionem esse efficacem. Sed contra hos satis disputatum est. Alij verò ponentes in Deo hanc intentionem, asserunt, per illammet determinare Deum efficaciter voluntatem humanam ad exequendum id quod Deus per talem voluntatem præfiniuit, quia hæc est efficacia divinæ voluntatis. Hi tamē Authores vix possunt conciliare libertatē arbitrij cum præfinitione divina, de qua re dicam infra in proprio loco; & ideo has sententias prætermitto.

3. Veritas  
tentia.

Probatur.

Dicendum ergo est, voluntatem, qua Deus exequitur id, quod ordine intentionis circa electos præfinierat, esse ratione distinctam à voluntate intentionis, & electionis. Hæc assertio sequitur necessario ex dictis, quia Deus vult ordine intentionis gloriam prædestinato ex sola sua gratia, dat autem eandem gloriam non ex sola liberalitate, sed ex meritis; non dat autem, nisi per voluntatem: ergo necesse est intelligere in Deo voluntatem, qua exequitur donationem gloriæ, ut ratione distinctam à priori voluntate, qua eandem gloriam intendit. Idem videre licet in ordine causarum, & effectuum naturalium, in quibus Deus intendit finem, & propter illum applicat media, per quæ postea exequitur effectum intentum, quam executionem per suam etiam voluntatem facit: ergo necesse est illam esse aliquo modo distinctam. Denique de divinis rebus nos philosophari non possumus, nisi ex humanis servando proportionem, & tribuendo Deo quicquid perfectionis est, remotis imperfectionibus: sed in nobis invenimus hos duos ordines intentionis, seu consultationis & executionis esse distinctos, & necessarios ad perfectum modum operandi propter finem, ex propria intentione, & relatione ipsius operantis. Est autem imperfectionis in nobis, quod hæc facimus per actus re ipsa distinctos, & per mutationem realem nostræ voluntatis, & medio discursu, consultatione, & inquisitione mediorum: ergo seculis his imperfectionibus, in unico, & simplicissimo actu voluntatis Dei, utramque rationem actuum intelligere debemus, cum perfe-

A ctissime operetur propter finem. Hoc tamen melius constabit expediendo tria dubia, quæ in rationibus dubitandi postulatur.

Primum dubium est, quo modo possit hæc distinctio actuum intelligi circa eandem rem voluntatem à Deo. Ad quod breviter respondeo, aliquando posse intelligi diversitatem hanc ex proximis motibus, propter quæ intelligitur Deus habere huiusmodi voluntatis actus, ut v.g. in eadem gloria, quam Deus vult prædestinato, intelligimus in prima intentione illius, rationem volendi esse solam divinam bonitatem: respectu autem voluntatis, per quam Deus in executione vult dare gloriam, proximam rationem esse merita, quæ iam videntur in ipso prædestinato. Sic enim D. Augustinus varia eius loca inter se conferendo, præsertim l. 1. ad Simplician. q. 2. & de correptione, & gratia c. 7. duas electiones in Deo distinguit: unā merè gratuitam, quam habet ex solo motivo misericordie; aliam iustitiam, quam habet ex motivo meritorum. Unde optima cōcluditur ratio pro assertionem posita. Nam voluntas intentionis, & executionis, ut versantur circa gloriam dandam prædestinato, ita distinguuntur in Deo, sicut attributum iustitiæ, & misericordie, vel liberalitatis: sed hæc distinguuntur ratione: ergo & illæ voluntates.

Atque ad hunc modum possunt facile distinguī hæc duæ voluntates, quatenus versantur circa omnia dona gratiæ, quæ pendunt ex cooperatione nostra libera. Nam in illis omnibus prima dilectio, qua Deus efficaciter ordinat prædestinatum ad habendum tale bonum, est ex liberalitate, & misericordia: voluntas verò, qua Deus re ipsa confert tale donum, semper respicit cooperationem liberi arbitrij, velut rationem, propter quam in aliquo genere causæ homo recipit tale donum, siue sit causa meritorie, siue dispositiva, velut conditionem sine qua non, seu concausam, quæ tantum secundaria, & minus principaliter est cooperans divinæ gratiæ. At verò in illis donis, quæ Deus per se ipsum, & tantum ex seipso facturus est, non videtur habere locum hic distinctionis modus, quia primam vocationem v. g. omnino gratis, & absolute Deus dare decrevit in ordine prædestinationis, & omnino etiam gratis dat in ipsa executione: atque etiam sine nobis libere cooperantibus.

Et ideo addo aliam rationem distinguendi hæc duo, quæ sumi potest ex modo, quo divina voluntas versatur circa tale obiectum, & ex diversis rationibus, quæ in illo considerari possunt. Est enim donum illud obiectum quoddam amabile, cui voluntas per affectum coniungi potest, & est etiam res quædam factibilis à tali operante qui potest applicare potentiam suam ad talem effectum exequendum. Priori modo versatur voluntas Dei circa tale obiectum, quando ordine tantum intentionis procedit, posteriori autem modo quando iam inchoat executionem. Quam doctrinam sumo ex Pino Thoma 1. 2. question. 15. & 16. præsertim articulo quanto ubi hoc modo distinguit consensum, & electionem ex una parte, ab usu. Nam consensus pertinet ad ordinem consultationis, diciturque acceptationem talis medijs per affectum, & complacentiam, vel etiam per electionem, si enim alijs conferatur, non datur tamen ex vi talis actus fit, quia in eo non se gerit voluntas, ut facultas operatur ad extra. Usus verò sequitur post electionem & inchoat

4. Expedi-  
tur disti-  
ctas ex  
pino ar-  
gumēto.  
Diversi-  
tas actuum  
creatorum  
potest in  
Deo sumi  
ex propria  
quæ mo-  
tis.

August.

5.

Hæc disti-  
nctio non ha-  
bet locum  
in donis  
ex seipso,  
& per se-  
ipsum a  
Deo dan-  
dis.

6. Alia disti-  
nctio actus po-  
tendi ex  
n. do tē-  
deret in  
obiectum  
D. l. 1. m.



exequutionem effectus, quia iam versatur circa illum, ut operabilem. Ad eundem ergo modum intelligere debemus voluntatem diuinam.

7.  
Potentia  
Dei ex-  
ecutrix di-  
stingui-  
tur a vo-  
luntate  
& intel-  
lectu di-  
uino,

Denique hoc erit facilius, si aduertamus, potentiam, per quam Deus exequitur exteriores actiones, esse ratione distinctam ab intellectu, & voluntate eius, ut ex aliis locis nunc suppono. Per voluntatem igitur, qua Deus intra se præfinit, seu acceptat tale medium, non intelligitur applicare potentiam suam ad operandum, sed tantum amare illud bonum respectu talis personæ, per voluntatem autem exequentem applicat potentiam suam ad exequendum id, quod dilexerat. Et ideo, si talem effectum operaturus est Deus cum causa secunda, ita applicat potentiam suam, sicut tali causæ secundæ, vel debitum, vel proportionatum est. Vnde, si illa sit tantum operatura physice, & non liberè, applicat suam potentiam ad concursum determinatum ad vnum. Si verò causa secunda sit operatura liberè, applicat ad influxum magis indifferentem. Hoc igitur modo rectè intelligitur distinctio inter has voluntates.

8.  
Satisfit se  
cunda ra-  
tioni, &  
declara-  
tur neces-  
sitas vtri-  
usque vo-  
luntatis  
intentionis,  
&  
exequu-  
tionis.

Secunda difficultas erat, quæ sit necessitas vtriusque voluntatis, & quo modo saluetur sufficientia auxilij in his, cum quibus Deus non habuit vtramque voluntatem. Quod ut declarem, aduerto, ex duplici capite posse huiusmodi voluntatem esse necessariam, vel saltem conuenientem ad aliquod opus; scilicet vel ex parte ipsius effectus, vel ex parte ipsius agentis, ut perfectò modo operetur. Priori modo est omnino necessaria ad quemlibet effectum Dei voluntas exequens ipsius, quia vel est principium proximum efficiens talem effectum, vel certè est immediatè applicans omnipotentiam, quæ est tale principium proximum. Sicut in homine respectu omnium effectuum, & actionum, quæ procedunt à potentis subordinatis voluntati in agendo, actus voluntatis, quo mouet, & applicat potentiam exequutivam ad operandum, est simpliciter necessarius ad talem effectum. Ex parte verò agentis, ut perfectò & rationali modo operetur, est necessaria intentio, & electio, seu acceptatio mediorum propter finem, quia sine illa non dirigeret actiones suas propria, & in intrinseca relatione ad determinatum finem, cum tamen hoc maximè necessarium sit ad perfectum operandi modum.

Declaratur doctrina hæc in omni genere agentium, nam in primis in homine ad mouendam manum v.g. sufficit ex parte effectus ille actus voluntatis, quo potentia motiva manus applicatur ad talem actionem: at verò ex parte ipsius hominis, ut perfectò, & morali modo exercent talem actum, necessarius est alius voluntatis actus, quo actionem illam externam in aliquem finem dirigat. Rursus in agentibus naturalibus, ut ignis, v.g. calefaciat, sufficit facultas proximè efficiens calefactionem; tamen ut illa actio perfectò modo fiat ex parte causæ agentis, necessaria est aliqua ordinatio in finem, & quia proximum agens ita est imperfectum, ut per se non possit habere illam intentionem finis, dixit Philosophus necessarium esse ut natura subordinetur superiori agenti, à quo in finem dirigatur. Denique in Deo ita ostenditur: Vult enim Deus offerre homini concursum necessarium ad actum peccati, vult etiam offerre concursum ad actum bonum, quæ voluntas Dei, est quasi exequens, & necessaria ad effectum ex parte illius. Et nihilominus Deus vult concursum

A ad actum bonum propter ipsum actum, atque adeò ex intentione eius: non sic autem vult concursum ad actum peccati, quia ex parte agentis ad perfectionem eius pertinet ut bonum intendat, non verò ut intendat malum. Rectè igitur distinguitur prædicta duplex necessitas, & vterque ordo intentionis, & exequutionis in diuina voluntate.

Dicere verò potest aliquis, hoc disensu ad summum ostendi, necessariam esse in Deo intentionem finis alicuius per simplicem, & inefficacem actum. Respondeo in primis, hoc satis esse, ut distinguamus ordinem intentionis ab ordine exequutionis: neque enim nos contendimus intentionem omnino absolutam, & efficacem esse simpliciter necessariam. Tamè hinc ulterius rectè colligimus, ad perfectionem agens pertinere, ut possit, si velit, absoluta, & efficaci intentione velle finem, & ex illa, speciali, & efficaci modo providere, & præparare media ad talem finem. Et ita etià breuiter respondimus supra ad similem difficultatem de electione ad gloriam, videlicet, si illa est necessaria, quo modo Deus sufficientia principia tribuat his hominibus, quos à principio tali modo non elegit. Responsio enim clara est, quia illa electio non est simpliciter necessaria ex parte effectuum, sed solum ex parte agentis, supposito speciali, & perfectò modo providentiæ, quem habere voluit cum huiusmodi hominibus, quamvis sine illa potuerit sufficientia media gratiæ providere, ut latius constabit ex dicendis circa reprobos.

10.  
Obiectio.

Respon-  
detur.

## C A P V T X V.

*An intentio efficax Dei, & exequutio mediorum, diuersas mutationes ex necessitate efficiant in prædestinato.*

Hæc est tertia difficultas, quam argumenta I. postulabant, quæ supra etiam tacta est. Pendetque ex alia generali quæstione, An decretum liberum Dei semper, ac necessarium faciat aliquam realem mutationem creaturæ, & consequenter non possit aliquis actus liber in Deo intelligi, sine quo omnis mutatio, quæ in creatura fit, consistere posset. Ita enim sentiunt aliqui Authores, propter solum fundamentum inter arguendum actum: & ex hoc principio inferunt multa valdè notanda in Theologia. Videlicet, Deum habere aliquem actum amoris omnino necessarium circa creaturas possibiles: Non posse Deum remittere peccatum etiam veniale, nisi faciendo in homine mutationem realem formaliter impossibilem illi peccato. Item non posse ordinare rem vnam ad aliam, ut finem, nisi ex se habeat naturalem habitudinem ad talem finem, vel in illa fiat aliqua realis mutatio, per quam talem ordinationem recipiat, & similia, quæ difficilia sunt: & ideo circa hoc principium, breuiter, quod sentio, dicam.

E Affero igitur in primis, Posse Deum per decretum efficax ordinare vnam rem ad aliam, ut ad extrinsecum finem (id est, tali rei non debitum, nec illi connaturalem) nulla speciali mutatione facta in tali re, quæ sic ordinatur in finem, neque in ipso fine, ad quem ordinatur. Hoc primum ostendo inductione facta in omni ordine effectuum; efficit enim Deus pluuiam interdum ex intentione fructuum, aliquando verò ex intentione puniendi homines; in quo effectum, si consi-

1.

1. Opinio.

2.  
Conclu-  
sio.

Probatur  
inductio-  
ne.

deremus totam realem mutationem, quæ fit in pluvia, potest esse eadem, siue fiat propter hunc, siue propter illum finem, cum tamen illi fines valde extrinseci sint tali effectui. Deinde, in mortalibus, ex sententia Sanctorum omnium, Deus vult permittere peccatum ex intentione alicuius boni, quod ipse Deus potest ea occasione operari, quamvis talis permissio ex natura sua non infert tale bonum, neque illud ex se respiciat. Imò (vt infra videbimus) permissio peccati (iuxta communem sententiam) aliquando est effectus prædestinationis, & intenditur à Deo, vt per illam paret viam ad consequitionem gloriæ alicuius hominis. Constat, nec propter hunc finem permissionem ipsam realiter fieri alio modo, neque ex intrinseca sua natura postulare talem finem. Et confirmari potest hoc exemplum ex eo, quòd eandem permissionem aliquando Deus vult in vindictam peccati.

3. Præterea de mysterio Incarnationis docet fides, factum esse *propter nos homines, & propter nostram salutem*: Vnde etiam constat apud Theologos, mysterium illud aliquo modo esse ordinatum in salutem hominum, vt in finem. Est autem per se notum, hunc finem non esse intrinsecum incarnationi, nec debitum: est item manifestum, potuisse Deum facere totum illud mysterium, totamque mutationem realem, quam nunc fecit in humana natura ad perficiendum illud, non intendendo illum finem, nec reparando homines per Christum, sed alios creando, & sanctificando. Tandem in re, de qua agimus, certum est, create nunc Deum hominem propter finem supernaturalem, & potuisse illum creare cum eadem natura, non ordinando illum ad talem finem, quod nunc suppono ex materia de gratia: ergo habuit Deus decretum liberum, quo voluit ordinare hominem ad talem finem, licet immediate ex hoc decreto nulla mutatio in homine fiat.

Potuit  
Deus crea-  
re homi-  
nem cum  
eadem natu-  
ra non or-  
dinando il-  
lum ad fi-  
nem super-  
naturale.

4. Præterea omnes Theologi concedunt, præter omnem voluntatem, per quam Deus confert media hominibus ad consequendum supernaturalem finem, habere specialem actum intentionis, quo vult omnibus hominibus gloriam, saltem voluntate inefficaci. Inquiri igitur, quam specialem mutationem realem faciat Deus in homine per talem actum: nam si nullam efficit, hoc est, quod nos dicimus de intentione efficaci, nec potest specialis repugnantia in illa assignari: imò facilius in illa intelligi, statim ostendam. Si verò aliqua specialis mutatio responderet illi actui, signetur quænam illa sit. Ego verò ostendo nullam esse posse, quia vel illud, quod fit per hanc intentionem, est aliqua mutatio pertinet ad ordinem naturæ, & hoc non, quia eadem omnino natura rationalis cum omnibus proprietatibus sibi conaturalibus posset à Deo creari sine tali intentione, sed tantum vt frueretur naturali fine. Vel illa mutatio est supernaturalis: & hæc in primis non semper fit in omni homine ordinato ad illum finem. Multi enim homines nunc procreantur à Deo, in quibus nulla mutatio realis supernaturalis fit in toto tempore vitæ, vt patet in multis paruulis, nec est incredibile idem contingere in multis adultis infidelibus. Et deinde quando talis mutatio fit, non fit proximè, & immediate per illam intentionem, nam illa intentio ex se generalis est, & eadem respectu omnium, & mutatio gratiæ non est eadem in omnibus. Fit ergo in vno-

A quoque per voluntatem dandi hanc, vel illam gratiam, vt iidem Auctores fatentur, quæ voluntas sufficeret ad totam illam mutationem realem faciendam, si sola necessitas ipsius effectus secundum se spectetur: ergo illi intentioni nulla respondet in effectui specialis mutatio realis, quæ ex vi illius immediate resulteret.

Responderi potest, actum illum, quo diuina voluntas vult inefficaciter finem aliquem, non esse liberum, sed naturalem; (nam hoc etiam insinuant nonnulli Auctores) quia non est nisi complacentia quædam, non potest autem Deus non complacere in fine bono. Sed hoc (vt exillimo) dici non potest. Primò, quia cum Paulus ait, *Deus vult omnes homines saluos fieri*, commendat Dei beneficium, & liberum erga homines amorem, vt omnes sancti intelligunt, & tamen loquitur de voluntate antecedente non omnino efficaci. Secundò, quia licet illa intentio non sit absoluta de fine, tamen ex vi illius Deus vult conferte media sufficientia ad talem finem, & ita quantum est ex se vult dare illum finem, ergo non necessario, sed libere id vult. Quod latius constabit ex dicendis infra circa reprobos. Habet ergo Deus voluntatem liberam circa finem, ex qua non resultat specialis mutatio distincta ab ea, quæ fit per collationem mediorum: ergo eodem modo habere potest intentionem efficacem, quia ratio contrariæ sententiæ æquè procedit in utraque, & nulla specialis repugnantia hic assignari potest.

Ratione denique ita hoc ostendo quia ad perfectionem diuinæ voluntatis pertinet, non tantum posse liberè, & efficaciter velle obiecta, seu effectus, sed etiam fines eorum, & ordinationem vnus in alium: ergo potest hoc liberè facere sine speciali mutatione reali. Antecedens patet, tum quia in homine hoc per se spectat ad perfectionem, tum etiam quia in hoc ostenditur maius dominium voluntatis in actionibus, seu effectibus suis. Consequentia verò probatur, quia ordinatio alicuius rei in intrinsecum finem per se non ponit mutationem aliquam in tali re, vt in humanis etiam actionibus videre licet. Dices, quamvis homo hoc faciat per solam extrinsecam denominationem, vel habitudinem, Deum tamen semper id facere per intrinsecam mutationem, & hoc esse maioris perfectionis. Respondeo, ad perfectionem quidem pertinere, posse hoc facere per intrinsecam mutationem, quando & fini, & effectui consentanea est, tamen, quod illa mutatio fiat per ipsammet intentionem præcisè conceptā, & non per voluntatem exequentem, ad perfectionem non referre.

Deinde dicitur, quamvis posse facere illam mutationem, quando est opportuna, fit perfectionis, tamen quando necessaria non est, non posse sine illa ordinare medium ad finem, non pertinere ad perfectionem, sed potius ad limitationem dominij, & potestatis. Primò, quia sæpè ordinatio in finem nec requirit, nec admittit talem mutationem, vt patet in exemplis positis, & in eo, quod Scriptura dicit, *Propter electos breuiabuntur dies illi*. Quæ enim specialis mutatio fieri potuit in illa temporis præfinitione, propter electos, quæ sine hoc fine fieri non posset. Secundò, quia vel facta illa mutatione res manet intrinsecè, ac necessariò ordinata in talē finem, vel adhuc finis est extrinsecus. Si primum dicatur, re vera Deus nunquam ordinat proximè rem aliquam in extrinsecum fi-

5.  
O curri-  
ter Respo-  
ndetur.

Voluntas  
Dei ineffi-  
cax saluā-  
dialiquos  
non est na-  
turalis.  
1. T. 2.

6.

P. responde-  
tur obie-  
ctioni.

7.  
Vigetur  
contra ob-  
iectionem.

Math. 24.

nem, neque ad hoc habet libertatem. Si verò dicatur secundum: ergo necessaria est noua ordinatio libera, quæ non addat specialem mutationem. Tercio, etiam in his, quæ natura sua videntur per se ordinata, vt sunt v. c. gratia, & gloria, est necessaria voluntas quasi electa, directè tendens in ipsum finem, quia Deus non dicitur intendere finem solum quia vult rem, quæ natura sua tendit in talem finem: nam hic est imperfectus modus operandi propter finem: ergo necesse est, vt ipsum finem in se, & directè velit. Vnde posset Deus alicui dare gratiã sine vlllo proposito, neque efficaci, neque inefficaci dandi gloriam, imò cum proposito nunquam dandi, sed solum conferendi gratiam propter actus virtutis, & propter intrinsecam perfectionem eius: ergo etiam in his, quæ videntur per se ordinata, dare vñ propter aliud, est specialis voluntas libera Dei, cui noua mutatio non respondet.

Et quamuis huc possent præfenti instituto sufficere; tamen vt multis materiis inferuiant, addo vltcrius. In effectibus præsertim moralibus posset Deum multa liberè velle, quæ non faciunt in rebus specialem mutationem physicam, & realem. Patet primò in effectibus quasi priuatiuis: nam si homo per votum obligatus est Deo, potest Deus sua voluntate libera remittere obligationem, ex quo nulla in homine resultat mutatio realis; & tamen verè manet ab obligatione liber. Respondent, non liberari hominem ab obligatione, donec Deus illi reuellet se remisisse votum, atque ita non fieri remissionem sine mutatione reali. Sed hoc non rectè dicitur: nam licet illa reuelatio possit esse necessaria, ne homo ex conscientia erronea putet adhuc se esse obligatum; tamen illa nō tollit formaliter obligationem, sed supponit ablatam. Quod patet, tum quia hoc ipsum est, quod reuelatur: tum etiã quia formaliter aliud est velle remittere, aliud velle reuelare priore voluntatem. Vnde illa mutatio non respondet priori voluntati, sed huic posteriori: nos autem contendimus illã priorẽ haberi sine mutatione reali in obiecto.

Sed vrgo vltcrius in remissione pœnæ tẽoralis debita pro peccato: nam potest Deus illam gratis remittere sua libera voluntate, neque ibi est necessaria reuelatio etiam ad tollendam conscientiam etroncam: vnde in fine vite inueniet se homo liberum ab illo reatu, tam si id in vita ignorauerit, & fortasse ita de facto sit per oblationem sacrificij, vel aliquid simile. Et simile argumentũ est in remissione pœnæ, quæ vñ sit propter satisfactionem alterius: nam posset Deus non acceptare illam pro alio, sed tantum pro ipsomet operante: nunc autem ita illam acceptat, vt habeat illum effectum in alio, & non in ipso operante: ergo necessariò hoc referendum est ad liberam Dei voluntatem cum diuerso respectu morali, sine alia mutatione reali creaturæ. Deniq; nunc per infusionem talis gratiæ in tali sacramento remittitur peccatum veniale: & tamen posset eadem gratia cum tota reali mutatione infundi sine remissione illius culpæ venialis. Quia nec potest in hoc assignari implicatio contradictionis, nec formalis repugnantia inter gratiam illam, & veniale peccatum: vt omnino necessarium sit, illa infusa, expelli hoc peccatum, ergo ille etiam effectus moralis fit ex speciali decreto Dei libero, sine noua mutatione reali creaturæ.

Non minùs efficacia argumenta sumi possunt

ex effectibus positiuis; aliquando enim Deus confert beneficium homini petenti, ratione petitionis, qui respectus ad petitionem liber est Deo, & tamen ratione illius nulla mutatio realis fit in effectu, quia totum illum cum omnibus intrinsecis conditionibus eius posset Deus efficere, sine respectu ad hominis petitionem. Dices, non existente petitione hominis, posset Deus absolute idẽ dare sine tali respectu, tamen si dat existente petitione, necessariò dat propter illam, & ita non dat hoc modo sine vlla speciali mutatione. Sed hoc perfectò est incredibilem iam existentem petitionem potest Deus omnino illam non acceptare, nec beneficium conferre: ergo etiam potest nō acceptare orationem, vt propter illam det, & nihilominus dare propter suã bonitatem, & puram voluntatẽ. Similia argumenta sumi possunt ex aliis effectibus, quos Deus confert, vel propter meritum præsertim de congruo, vel propter aliquam dispositionem, vel propter promissionem ex quadã morali obligatione, vel per aliquas causas non physicas, sed morales, vt multi arbitrantur esse sacramenta; nam in his omnibus requiritur diuersus respectus, & moralis modus operandi ex voluntate diuina, absque nouis mutationibus realibus.

Et ratio hominũ esse videtur, quia Deus non tantum est perfectus agens in ratione cause physice, sed etiã in ratione cause moralis: & ideo tam ex parte effectũ, quam ex parte modi, vtramque causalitatem per suam liberam voluntatem exercere potest: ergo non tantum physicos effectus, qui per reales mutationes fiunt, sed etiam morales, qui non semper illas mutationes requirunt, efficere potest. Denique, omnis voluntas creata ex ratione, & libertate habet hunc modum operandi, qui per se pertinet ad perfectionem: quod autem id faciat cum imperfectione, & mutatione sua, est per accidens, & prouenit ex limitatione eius: ergo Deo tribuenda est tota hæc perfectio, seclusa omni imperfectione. Nam dicere, hoc implicare contradictionem, nec probatur, vt statim ostendã, nec satisfacit. Alias eodem modo dicere quis posset, Deum non esse agens liberum, quia implicat contradictionem, sine imperfectione mutabilitatis habere libertatem. Sicut ergo quauis humana ratio non satis comprehendat, quomodo illa duo simul in Deũ conueniant: nihilominus nec negat, nec negare potest, nō repugnare, quia vtrumque per se spectat ad perfectionem simpliciter, ita in proposito sentiendum est. Quod facilius constabit respondendo ad fundamentum alterius sententiæ.

Ad illud ergo in primis dicendum est, Deum neque velle per respectum rationis, nec talem respectum esse de intrinseca ratione decreti liberi, ideoque parum referre, quod nos possimus talem respectum concipere, nec ne, vt Deus possit velle liberè hoc, vel illud: neque enim pender Deus in suis decretis liberis ex nostro modo concipiendi. Assumptũ latè tractatũ est in disput. 10. Met. text. 9. estque per se manifestum. Nam Deus verè, & realiter amat, quod liberè vult, non habet autem talẽ respectum verè, & realiter. Item impossibile est, id, quod nos constringimus, & in re non existit, esse de intrinseca ratione amoris diuini. Denique, Deus ipse cognouit sua decreta libera, prout in se sunt, nullum fingendo respectum rationis nã hoc prouenit ex imperfecto modo concipiendi nostro: ratio autem, seu natura talis decreti potius indi-

8. Eadẽ doctrina magis confirmatur.

Refellitur quorundã responsio.

9.

Gratia potest infundi sine remissione peccati venialis, etiam quoad culpam.

10.

Respondetur ad objectionem.

11.

Precluditur fuga.

12.

Respondetur ad assertionem, quod supponitur per se.

Respondetur ad assertionem, quod de intrinseca ratione amoris diuini.

canda est ex modo, quo à Deo cognoscitur, quam à nobis: ergo quidquid sit de respectibus rationis, non sunt Deo neganda decreta libera, quæ per se ad perfectionem spectant. Non quidem, quod terminari ad hoc, vel illud obiectum liberè addat Deo perfectionem, sed quod ad infinitam perfectionem illius simplicissimi actus pertineat, posse terminari ad hæc omnia obiecta sine sui mutatione, aut varietate.

Quia verò nos nō possumus velle aliquid sine mutatione nostra, à qua mutatione obiectum denominatur volitum: ideo non intelligimus Deū liberè volentē, nisi per analogiā ad nos atq; ad concipiendū quasi novum actum immanētem in Deo, vel novum modū eiusdem actus. Non quod obiectivè intelligamus ibi novum modū realem: sic enim falsū conciperemus, sed quod instar talis modi amorē Dei liberū apprehēdamus. Atq; hoc satis esset ad intelligendū respectū rationis in voluntate divina, quia re vera ab illo actu reali, qui est, in divina voluntate, denominatur creatura amata extrinsecè, & Deus ipse denominatur intrinsecè amās: quod sufficit ad intelligendū respectum rationis inter illa extrema, quidquid sit de mutatione reali. Nam hæc, quando resultat, non cōstituit Deum realiter amantē: sed supponit potius divinum amorē, ex quo nascitur, iuxta illud Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, et filium suum unigenitum daret.* & illud ad Ephes. 2. *Propter magnam charitatem suam, qua dilexit nos Deus, communicavit nos in Christo.* In ipsi ergo libera charitate, & dilectione iam intelligunt respectus rationis, priusquam intelligatur mutatio realis ab illa manans.

Secundò dicitur, ad concipiendū illū respectum rationis satis esse, ut ex parte obiecti, seu creaturæ, possit à nobis intelligi aliqua mutatio, vel obiectiva secundum habitudinem ad existentiam futurā, vel moralis. Declaro priorē partem, nam per ipsammet voluntatē creandi, quam Deus ex æternitate habet, non fit statim ex eadem æternitate mutatio realis in creatura, sed quia suo tempore efficienda est: ideo in illo obiecto intelligitur facta esse quædā mutatio: nam quod erat tantū possibile iam est futurū. Hanc ergo voco mutationē obiectivā, quā possumus invenire in omnibus decretis liberis Dei, quæ terminantur aliquo modo ad esse reale creaturæ. Nā posito quocumq; decreto Dei absoluto, & præfinito, ex vi illius verū est dicere, obiectū illud esse futurum, quamvis non eodē modo, nec aequè proximè, ac per voluntatē exequutivā, sed quia Deus ex vi talis decreti universaliter applicat media, & causas per quas illud futurum est, quod fuit præfinitum. Quia in simili negare non possunt illi Auctores, qui ponunt circa prædestinitos duo decreta libera: Unum universale, quo Deus vult dare omnia auxilia congrua necessaria ad gloriam; aliud, quo in particulatim disponit hoc, vel illud auxilium dandum. Nam ex vi utriusq; decreti eadē auxilia futura sunt, & hoc satis esse existimatur, ut utrumque haberi possit, quia modus influendi ad illam rei futuritatem, ducit secundum rationem ab eis intelligitur: Ergo id m. admittere debent in aliis actibus. Eodem modo philosophandum est circa decretū liberum non efficax, & antecedens, quod Deus vult effectū non absolutè, sed sub conditione dependente à libera cooperatione creaturæ. Nam licet ex vi illius decreti non sit simpliciter verum, dicere, rem esse futurā: tamen verè di-

citur futura si homo voluerit quod a se illud decretum non habet, & homo ipse dicitur simpliciter posse id velle, quæ etiam non posset si e tali decreto. Idemque manifestum est in inefficacia libertatis, per proximam potentiam, & expeditam ad varios actus faciendos, vel omittendos. Illa enim non posset esse huiusmodi, nisi Deus voluntate sua libera obtulisset concursus sufficientem ad singulos actus illorū, ratione cuius iam voluntas est simpliciter potens ad omnes illos faciendos, quamvis in re non omnes, sed vnum tantū illorū factura sit. Hic ergo mutationis modus sine dubio sufficit ad concipiendos illos respectus rationis, & illam faciliè inveniemus in obiectis physicis, & realsibus talium decretorum.

Altera verò pars de mutatione morali posita est, propter obiecta moralia, qualia sunt remissio pænæ, obligationis, &c. estque per se satis facilis. Nam illa mutatio talis est, ut secundū prædictam estimationem moralem, iam non sit homo debitor, v. g. ut antea erat: ergo hoc etiam satis est ad intelligendū dīcīsum respectum rationis. Nam sicut respectus hic non est in re, ita non est necessē, in termino eius aliqua reale physicum poni, vel auferri, sed satis est si aliquid morale hoc modo intercedat.

## CAP V T XVI.

*Sit ne ad prædestinationem necessarius actus imperij, ratione distinctus ab omnibus numeratis.*

Explicuimus omnes actus intellectus, & voluntatis, qui ad divinam prædestinationem videri possunt necessarij: superest, ut videamus an illi sufficiant, vel aliquis alius necessarius sit, in intellectu, vel in voluntate. Ratio dubitandi tota orta est ex actu imperij, quē Philosophi morales, ut ex D. Thom. & Interpret. 1. 2. q. 17. haberi potest, ponunt in humana consultatione, ac prudentia, tanquā necessariū ad executionem mediorum, quæ post consultatione approbata, & electa fuere. Videtur ergo similis actus ponendus in divina providentia, ac prædestinatione servata proportionē, & seclusa omni imperfectione distinctionis, aut compositionis. Nam his, & similibus imperfectionibus ablatis, imperium per se perfectionē indicat, ac potestatem dominantis. Vnde in Scriptura legimus, Deum imperando omnia opera sua fecisse. Genes. 1. *Dixit Deus fiat lux, &c.* Psal. 148. *Ipsē dixit, & facta sunt ipse mandavit, & creata sunt.* Est ergo in Deo talis actus necessarius, tanquam proxima ratio operandi ad extra; ergo cum eadem proportionē necessarius est ad opera gratiæ, & consequenter etiā ad prædestinationē, per quā preparantur. Quod verò distinctus ratione sit ab omnibus numeratis, ita ostēditur. Quia imperium est actus liber, ac proinde distinctus ab omni actu scientiæ, qui antecedit voluntatem. Rursus, non est actus volūtaris, sed posterior illo, quia imperium est intimatio quædam voluntati; nam, quæ aliquis fieri voluit, per imperiū intumatur. Denique, est actus practicus, movens, & impellens, in quo distinguitur ab omni actu scientiæ futurorum, qui consequitur voluntatem. Est ergo actus ratione distinctus ab omnibus his, quæ à nobis hactenus explicati sunt.

Quidā ergo Theologi, omnibus superius des-

15.  
De mora-  
li muta-  
tione sua  
dicitur.

1.

Ratio du-  
bitandi.  
D. Thom.

Gen. 1.  
Psal. 148.

Aliqui  
actū impe-  
rii ratio-  
ne distin-  
ctum ad-  
mittunt.

actibus aliam addendum esse, putant, quem imperium vocant, & in intellectu illum collocant, post omnem actum scientiæ, & iudicii, & post omnem actum voluntatis, necessariū ad exteriorē operationem, seu effectum. Volunt enim externam actionē immediatius ab actu intellectus, quā ab actu voluntatis prodire, qui actus intellectus (vt aiunt) nō est cognitio, aut iudicium, (hoc enim ad voluntatem antecedit,) sed est impulsus quidā practicus, qui hac voce explicatur, *Fac hoc*, & quo potentia exequens, seu ministrās, applicatur ad opus. Hunc ergo actum etiam requirunt in diuina mente ad extra operante; & consequenter aiunt, hunc etiā actum pertinere ad æternam prædestinationem, qua Deus preparat suis electis beneficia illis in tempore præstanda. Imò in hoc actu maximè collocant rationē prædestinationis, quia est quasi complementum eius, & proxima ratio causandi prædestinationis effectus.

Fundamentum huius sententiæ est suprà insinuatū. Quia de diuinis non possumus, nisi ex humanis iudicare, seculis imperfectionibus, sed humana prudentia hunc postulat actum, & per illum quasi completur, & terminatur, ergo & diuina prouidentia ergo multò magis prædestinatio, quæ efficacissima est, & hic actus imperij propter efficacitatē effectus postulat. Vnde arguitur secundo, quia prædestinatio est actus practicus diuini intellectus, ex quo infallibiliter, & efficaciter sequitur totus prædestinationis effectus; ergo supponit ille actus in voluntate absolutū decretum, seu electionē talis effectus; ergo non potest esse, nisi ille actus practicus, vocatus imperiū, quia post voluntatem nullus alius potest in intellectu sequi.

Ego verò in primis censeo, nullū esse in intellectu actum, quoad extra operetur, qui non sit per modū scientiæ, cognitionis, seu iudicii. Vnde consequenter infero, sine fundamento fingi in intellectu actū intellectus merè impulsuum alterius potentiæ, vel personæ, præter omne iudicium, vel cognitionē; quia talis actus supernacaneus est, vixque potest mente concipi. Ex quibus concludo, ad prædestinationē non esse talē actum necessarium, ac proinde in voluntate non requiri ultra actus superius explicatos, quempiam alium, & in intellectu, præter scientiā, quæ ante voluntatem necessaria est, non interuenire illum impulsuum actum, sed solū iudicium de agendis, inxta voluntatis electionē iam factum, & eius cognitionem, quæ ad illam statim naturaliter subsequitur secundum rationis ordinem.

Dux priores partes huius assertionis generales sunt. Et fundamentalis earum ratio est, quia intellectus essentialiter, & adequatè est potentia cognoscitiua, & ideo nullū actum secundum habere potest, qui non sit cognitio, apprehensio, scilicet, vel iudicium. Item quia ille actus est immanens, ergo aliquē effectum formalem habere debet in ipso intellectu, quis autem ille est, nisi cognitio? Quia verò partes illæ cōmunes sunt ad omnem intellectum, operæpretium erit eas in humano intellectu explicare, ac deinde ad diuinum intellectum ascendere. In homine igitur duplex intelligi potest imperandi modus. Vnus est, quando alteri imperat, vt hoc, vel illud faciat: alius est, quando sibi imperare solet homo executiones illius mediij, quod eligit. Prior modus est proprius, & sine metaphora, & cōsistit in legibus, vel

A præceptis, & propriè referri non potest, nisi ad personam aliam. Nam res inanimæ non sunt capaces huius imperij, vt per se cōstat, imò nec bruta animātia, quia licet interdū videantur moueri, ad hominis imperium, non est quia rationē imperij percipiant, sed quia, vel instinctu naturæ, vel consuetudine quadam apprehendunt aliquid, vt conueniēs ad prosequendum, velut malū fugiendum, quando tali modo excitantur, inuitantur, aut terrentur. Hoc ergo imperiū in ipsomet operante re vera nihil aliud est, quā declaratio, seu intimatio voluntatis suæ, qua potest aliū obligare ad id faciendū, quod imperat. Nam (ex omnium sententia) tota vis motiua huius imperij consistit in obligatione, quā imponit, & ideo eius motio moralis dicitur. Hæc autē obligatio oritur ex voluntate, quæ potest, & vult obligationem imponere, ideoque tantum esse potest superioris ad inferiorem, alioquin decisset præcipiendi potestas, sine qua non potest esse propriū præceptum, nisi usurpatum, & de se inefficax, sed possunt esse petitio, vel preces. Præter potestatem autem, & voluntatē, requiritur intimatio huius voluntatis; per quam intimationem ratio imperij, seu legis completur. Vnde tale imperium in tantum potest ad intellectum pertinere, in quantum necesse est, vt implet præcipiens suam voluntatē cognoscat, & per aliquam loquutionem, vel significationem inferiorem illam indicet. In quo nullus actus intellectus interuenit, qui non sit per modū cognitionis, & iudicii: nec necessarius est alius actus impulsuus. Imò nec intelligi potest, quis vel qualis sit, aut quem formalem effectum habeat in ipso imperante, cuius est actus immanens; aut quid etiam efficiat in eo, cui imperatur; cum ille solū ad voluntatem imperantis per loquutionem intimatam moueatur.

B Posterior modus imperij, quo homo sibi ipsi imperat, solū est respectu propriarū actionum, & eorum potentiarū, quæ subsunt liberæ motioni voluntatis. Et in hoc etiā modo imperandi, præter voluntatis actum, quo efficaciter vult vsum potentiæ sibi subiectæ, & cognitionem, vel iudiciū, quod præcedit, vel subsequitur ad talem voluntatem, nullus alius actus impulsuus ex parte intellectus concipi potest. Quia ante intensionem, & electionem, sufficit iudiciū practicum de bonitate finis & de utilitate mediorum. Vnde Thomasi & aliqui, qui ad electionem ponunt imperiū distinctum à iudicio, vt efficaciter determinet voluntatem ad electionē vnus mediij præ aliis, D. Thome apertè contradicunt, vt in citata q. 17. videri potest. Et aliquid ponunt superfluum, quod explicare non possunt, quid sit, vel etiam libertatē voluntatis tollunt: quia si illud imperiū efficaciter determinat voluntatē, aut illud facit vī suā, & sic intellectus erit liber in imperando, non voluntas in obediendo, quia posito tali imperio, voluntas ex necessitate obedit, aut id facit in virtute aliquius voluntatis prioris, & de illa inquiremus, an requirat aliud simile imperiū, quod si sibi necessarium non est, ne procedatur in infinitum, neque ad electionem ipsam erit necessarium, sed iudicium sufficit.

C Rursus eodem modo possumus de motione inferiorum potentiarum post electionem factam argumentari. Vt enim electio mandatur executioni, sequitur in voluntate vīus actiuis, qui nihil aliud est, quā vōltio applicandi hic, & nunc po-

Hoc impe-  
riū in ope-  
rante est  
intimatio  
voluntatis  
qua aliū  
obligat.

6.  
Posterior  
modus im-  
perij.

1. Thom.  
Tollitur  
libertas  
voluntatis,  
si ponitur  
hoc impe-  
riū distin-  
ctum in  
intellectu.

3.  
Fundamē-  
tum.

4.  
Cōclusio.

Ad præde-  
stinationē  
nō est ne-  
cessarius  
actus im-  
perij in-  
tellectus.

5.  
Fundamē-  
tum.

Duplex  
operandi  
modus in  
homine.  
Prior mo-  
dus impe-  
rij.



tennâ exequentem ad opus : quæ volitio indiget directione intellectus, quæ etiam fit per iudicium practicum, quod iudicium ultra illud, quod præcessit electionem, solum addit cognitionem electionis iam factæ, & circumstantiarum omnium concurrentium ad debitam executionem talis electionis. Et fortasse iudicium ex tali cognitione procedens vocavit D. Thom. imperium, quia ex vi electionis factæ habet speciale quandam efficaciam. Tamen re vera nihil aliud est, quam scientia quædam practica, seu cognitio prudentialis, & non mouet voluntatem, nisi ratione obiecti-propositi. Vnde ex vi intellectus solum est motio quoad specificationem : nam quoad exercitium potius voluntas se mouet ex vi prioris electionis. Cuius signum manifestum est, quia si velit ab electione desistere, imperium reddetur inefficax : ergo, quidquid aliud præter hoc fingitur, nihil est. Quia aliud imperium impulsuum, nec propter voluntatem ipsam necessarium est, ut argumentum ostendit, nec propter potentiam exequentem, quia hæc immediate applicatur ex vi appetitus, seu voluntatis, nec percipit alium impulsu.

8. Solet autem interdum homo, ut seipsum ad operandum excitet, secum ipse loqui, sibi que imperare, sic hoc, surge, &c. Tamen, si quis attentè supra suos actus reflexionem faciat, intelliget in primis, tale imperium, si sit efficax, supponere voluntatem efficacem talis actionis imperatæ, quam homo in se agnoscit, & per illud imperium eam sibi expressius proponit, ut se magis excitet; si verò sit imperium inefficax, non est propriè imperium, sed veluti exhortatio quædam hominis ad seipsum, ut recordetur, illud sibi expedire, vel quid simile. Deinde totum hoc genus imperij in nobis fit per intellectum, non tamen per impulsu illum practicum, qui non sit cognitio, sed per loquutiones mentales, & intellectuales conceptus non ultimos alicuius linguæ, seu vocum aliquarum. Cuius signum enidens est, quia nemo exercet hunc interiore actum, nisi per verba mentalia illius idiomatis, quod nouit. At conceptus illi non sunt, nisi cognitiones quædam tantum verborum, & significationis eorum, & illi loquutio non tendit, nisi ad excitandam amplius voluntatem per efficaciorum propositionem obiecti, vel recordationem alicuius resolutionis iam factæ. Vnde hoc etiam imperium re vera non dirigetur directè, & immediatè ad voluntatem, vel inferiores potentias, sed ad intellectum; nam quando homo secum loquitur, sicut per intellectum loquitur, ita per intellectum audit, atque ita qualiscumque impulsus huius imperij per cognitionem fit. Ac denique hic modus imperandi sibi extraordinarius est, & accidentalius, non verò est per se necessarius ad operationem, ut per se notum est, & ideo Auctores nullam ferè mentionem faciunt huius imperij. Ac propterea Doctores qui non agnoscunt, neque admittunt impulsu illum intellectualem, imperium ponunt in voluntate, & non in intellectu. In quam sententiam inclinant S. Bonauent. 3. d. 17. artic. 1. q. 1. Scot. in 1. d. 38. q. 1. & in 2. d. 6. & Quodlib. 17. Tenet Ocham. in 3. q. 16. Henric. Quodlib. 9. q. 1. 6. Almain. tract. 3. Moral. c. 2. Med. Codice de Oratione, quest. 2. Qui verò conuenienter defendant D. Thom. sententiam, quæ Aristotelis esse creditur, ponentis imperium in intellectu, nihil aliud, imperium esse putant

A præter iudicium practicum, quod voluntatis electionem, vel vsum actuum antecedit, ut latius differitur 1. 2. q. 17.

Ex his facile est, hoc in Deo ipso demonstrare, vtendo eadem distinctione de imperio ad se, vel ad alios. Nam de priori, si ad voluntatem Dei referatur, clarum est esse non posse, nisi voluntatem illam exequentem, quam iam explicuimus. Quæ potius videtur dici posse imperium ad rem creatam, quatenus Deus per illam vult aliquid fieri, quam ipsum Deum : quamquam, ut per talem voluntatem manet potentia executiua Dei quasi applicata ad opus pro tali tempore, sub eadem ratione dici aliquomodo possit imperium ad se, nam executio illa externa est actus liber Dei, non elicitiue, sed imperatiue. De quo loquendi modo non est contendendum, quando res constat. Si verò ille actus referatur ad intellectum Dei, euidentissimum est, vel non esse in Deo, vel non esse, nisi aut iudicium practicum, quo mouetur ad aliquid volendum, vel eligendum liberè, aut scientiam illam, qua cognoscit decretum a se stabilitum, vel electionem a se factam, & propterea iudicat necessarium esse exequi, quod a se definitum est. Declaratur præterea : nam vel hoc imperium ad se est necessarium in intellectu diuino propter voluntatem, vel propter actionem potentie executiue : neutro autem modo est necessarium ultra scientiam, & iudicium ergo. Maior probatur, quia imperium ordinatur ad actionem liberam, quæ in Deo non est, nisi aut determinatio ipsiusmet voluntatis, aut executio, quæ ex illa nascitur, ergo imperium solum propter aliquam ex his partibus potest desiderari.

Quod ergo propter ipsam voluntatis diuinæ determinationem tale imperium nec vtile, nec necessarium esse possit. Probatur, quia voluntas diuina non determinatur ab intellectu ad suam liberam electionem, vel volitionem, sed vel omnino à se, quoad primum decretum liberum, vel ab illo primo determinatur ad secundum, & sic consequenter vsque ad ultimam voluntatem exequentem, aliàs Dei voluntas libera non esset, & consequenter nec Deus esset liber, quia intellectus non est formaliter liber, imò in Deo nullum habet actum propriè, & formaliter, vel denominatiue liberum, sed ad summum obiectiue, ut supra declarauimus. Ut autem voluntas diuina se determinet, solum præcedit in intellectu naturalis scientia simplicis intelligentiæ, qualis à nobis capit. 6. explicata est. Ad quam pertinet iudicium de conuenientia obiectorum, vel mediocrum vtilitate, ex quibus Deus liberè eligit iuxta consilium voluntatis suæ. Nullus ergo alius intelligi potest in diuino intellectu respectu diuinæ voluntatis. Aut enim impulsus ille determinat illam, & hoc repugnat libertati eius, ut dixi. Et præterea de illo impulsu interrogari potest, an sit actus liber, vel necessarius : si liber, à quo determinatur, vel à qua potentia liberè elicitur, vel imperatur ? Si necessarius, ergo determinatio quæ ex illo sequitur necessaria etiam est, & petit diuinam libertatem. Quod si impulsus ille non determinat voluntatem diuinam, quæ est virtus in illo ? Quo non potest alio modo mouere voluntatem, cum non sit cognitio, nec iudicium, ut supponitur. Igitur in præsentī materia, ad omnes actus voluntatis, & totum prædestinationis decretum, non est necessarium tale imperium, sed

9. Electio quædam, quæ non determinat actum, sed est ad se.

10. Imperium ad se non requiritur ad determinationem voluntatis diuinæ.

Imperium in voluntate ponit aliqui Doctores.

D. Bonauent. Scotus. S. Bonauent. Henric. Almain. S. Thom. & alij hoc imperium in intellectu quomodo ponant.

Ad decretum prædestinationis voluntas non determinatur nec imperium.

tantum scientia illa, quam supra supponi docuimus.

11. At verò post aliquod decretum liberū diuinæ voluntatis, statim subsequitur in Deo (vt supra etiam dixi) scientia visionis de tali decreto, in quo consequenter cognoscitur esse futurum id, quod per talem voluntatem absolutam præfinitum est. De quo genere scientiæ certissimum est, scientiam vnius decreti, quod secundum rationem est prius, necessariò supponi debere ante subsequens decretum. Vt v. g. scientiam de intentione finis supponi ad electionem mediorum, quia voluntas non potest eligere media sine præiudicio, & intellectus non iudicat practicè esse eligenda media, donec cognoscat finem iam esse intentum, nam intentio est quæ mouet ad electionem, & non mouet nisi cognita, quia oportet cognosci connexionem electionis cum intentione iam habita, vt ex vi intentionis voluntas ad electionem moueatur. Sicut in intellectu, vt moueatur ad conclusionem, non satis est, quod iam habeat assensum principiorum, nisi etiam cognoscat connexionem conclusionis cum principiis. Est autem diuersitas, quod voluntas nihil cognoscit, & idcò intellectus, & sibi, & voluntati cognoscit. Si ergo iudicium illud, quod Deus habet post cognitum primum decretum circa finem, de eliciendo alio circa media, si hoc (inquam) iudicium vocetur imperium, de voce non contendo, & admitto talem actum esse necessarium. Sed hoc imperium non est actus ratione distinctus à supra positis cap. 6. vt ex ibi dictis satis constet.

12. Atque ad hunc modum philosophandum est, de omnibus decretis diuinæ voluntatis vsque ad voluntatem executiuam, ante quam requiritur in intellectu diuino notitia electionis iam factæ, cum qua coniunctum est iudicium, quod talis executio necessaria sit, posita tali electione, quod iudicium practicum est, & potest eo modo imperium appellari. Tamen præter illud, nullus alius actus ratione distinctus necessarius est, quo voluntas ad talem executionem ponendam impellatur, imò nec concipi potest aut explicari qualis sit talis actus, vt de aliis actibus voluntatis dictum est: est enim eadem ratio de omnibus. Atque eodem modo posita voluntate exequentem, necessitate quadam naturali sequitur actus externa eo tempore, & modo quo voluta est. Sequitur autem ex vi ipsius voluntatis immediatè, quæ vim habet faciendi quidquid vult, immediatè, inquam, respectu intellectus, & aliorum actuum voluntatis: siue id faciat voluntas immediatè per se ipsam, siue per potentiam exequentem ratione distinctam. Nam hæc applicata manet ad agendum ex vi talis voluntatis, & sic applicata, & perseverante eadem voluntate, naturaliter agit, & quasi despoticè obedit voluntati: Sicut potentia secundum locum motiua in animalibus naturaliter obedit appetitui.

13. Vnde satis constat non esse necessarium imperium illud intellectus, per modum impulsus, ad applicandam proximè, vel impellendam potentiam exequentem ad agendum ad extra. Verum dubitari potest, an sit per se necessaria in Deo, vel in quocumque liberè operante, cognitio propriæ voluntatis, quæ iam voluit executionem, vt potentia executiua obediat voluntati. Est quidem

A necessarium, vt posita illa volūtate in Deo, statim Deus illam intueatur, & cognoscat se velle talem executionem, quia non potest aliquid intra, vel extra se ignorare, qualecumque illud sit. At hæc necessitas oritur ex infinitate actualis scientiæ Dei. An verò talis scientia sit per se necessaria ad executionem illius voluntatis, non immeritò dubitari potest, quia potentia executiua non est sicut voluntas, quæ mouetur ab obiecto cognito, sed est sicut organum, vel instrumentum, quod necessario applicatur, & efficit, quod principale agens vult. Vnde sine vlllo imperio, vel iudicio medio, per naturalem sympathiam potentiarum, posita voluntate exequentem, sequi videtur naturaliter actio potentiæ exequentis. Vt in animali ex appetitu sequitur naturaliter motus corporis, etiam si animal non cognoscat ipsam suam appetitionem. Quod profectò est probabile, & illo posito, constat nullum genus imperij esse per se, & immediatè necessarium in Deo ad applicationem suæ potentiæ executiue ad opus, etiam si imperium non pro impulsu, sed pro iudicio practico sumatur, hoc enim iudicium solum erit necessarium remotè, seu mediatè, quatenus ad voluntatem necessarium est, posita autem voluntate, iam non est aliud necessarium. Probabiliter tamen defendi etiam potest, illam cognitionem propriæ voluntatis, ac determinationis ad executionem ipsam, esse necessariam ad perfectam subordinationem potentiæ executiue, & appetitiue, quia hoc modo intelligitur fieri magis voluntariè, magisque vitaliter (vt sic dicā) dum operans, cognoscendo voluntatem suam, ratione illius exequitur statim, quod vult. Sicut etiam est necessarium, vt scientia præcedat dirigendo ipsam executionem; nam potentia executiua agentis intellectualis non operatur, nisi prout scientia ipsa repræsentat esse faciendum. Verumtamen, licet hæc omnia admittantur numquam ponitur in intellectu diuino actus ratione distinctus à naturali scientia, & necessaria, vel simpliciter, vel ex suppositione actus liberi, quod hic intendimus.

D Sequitur, vt dicamus de imperio Dei, prout ad creaturas ipsas refertur: loquimur autem in præfenti non de imperio perceptiuo Dei, quo scilicet leges imponit creaturis rationalibus, sed de imperio operatio, quo physicè, & efficienter tam res inanimes, quam intellectuales operatur. Prius enim imperium ad præsentem materiam non refert, quia non agimus de præceptis, vel legibus, quas Deus imponit suis prædestinatis, quæ regulariter eadem sunt cum his, quas reprobis imponit: sed agimus de imperio, quo Deus efficaciter mouet suos prædestinatos ad implendas leges suas. Quamquam etiam de ipsa lege propriè sumpta, prout in ipso legislatore aliquid ponit, seu præexistere intelligitur, constat satis ex dictis esse non posse, nisi vel voluntatem obligandi subditos, ad hoc, vel illud faciendum, simul cum voluntate manifestandi illis talem voluntatem, & quam promulgandæ legem: vel dictamen intellectus, quo legislator iudicat hoc esse necessarium ad honestatem morum suorum subditorum, quibus proinde vult illud proponi, tanquam regulam actionum suarum. De qua re latius in materia de legibus.

E Omissio ergo hoc genere præcepti, seu legis: imperium, quo Deus dicitur efficere res ad extra,

14.  
De imperio Dei ad  
animas.

15.  
Quid sentiri  
de imperio  
Dei  
operatio

imperium  
in Deo sit  
necessarium  
vel liberum.

relatum ad ipsas non potest esse proprium, sed metaphorice, & in re non potest esse aliud, quam voluntas exequens, qua definite vult talem rem facere, aut mouere. Probat, quia proprium imperium solum potest referri ad rem intelligentem, ut sic, quod patet ex eius proximo effectu, & quasi correlatiuo, qui est obedire: solum enim agentibus per intellectum cum proprietate conuenit. At verò imperium hoc, de quo agimus, non est in ordine ad res intellectuales, ut sic, sed ad omnes effectus Dei: ponitur enim propter efficaciam diuinæ operationis ad extra, & testimonia scripturæ supra adducta ita procedunt: ergo non potest cum illa proprietate poni tale imperium, quod sit in intellectu. Confirmatur, & declaratur, quia proprio morali imperio respondet moralis motio, media obligatione alteri imposita, & manifestata per tale imperium: hoc autem impertinens est ad prædestinationem, ut dixi, sed solum illud huc spectat, quo Deus efficaciter confert prædestinationis effectus, etiam efficacia physica, necessaria ex parte Dei: ergo tale imperium proprium, & morale, non est necessarium ad hoc prouidentia genus. Quæ ratio idem probat de opere creationis, & de quouis alio opere Dei. Declarat etiam hæc ratio loquutiones illas Scripturæ non esse in ea proprietate intelligendas, in qua imperium significat legem, & præceptum, sed per eas metaphoricè declarari efficaciam diuinæ potentia, cui sine resistentia obediunt omnes effectus, quia statim recipiunt esse, ac ipse vult, vel etiam illud operantur, vel ibi continentur, vbi vult, iuxta illud Prouer. 14. *Et legem ponebat aquas ne transirent fines suos*, quæ lex habetur Iob. 38. Vbi Deus ad mare loquitur. *Vsque huc venies, non procedes amplius*, &c. Neque enim hæc res audire possunt, ut Deus ad illas propriè loquatur: Est ergo metaphorica loquutio, nam significatur efficacia, qualis etiam est illa loquutio Pauli ad Rom. 4. *Vocat ea, quæ non sunt, tanquam e, quæ sunt*.

Prou. 14.  
Iob. 38.

ad Rom. 4.

16.  
Loca scripturæ citata quomodo interpretanda.

Ex his facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Iam enim declaratum est, quale imperium ad humanam actionem requiratur, & quomodo cum proportionem loquendum sit de diuinis. Declarauimus etiam quomodo Scripturæ testimonia sint intelligenda. Verba enim illa. *Fiat lux*, aut solum explicant efficaciam Dei voluntatem, quæ nomine mandati alibi significatur, aut significare etiam possunt iudicium practicum de luce creanda, quod non est distinctum à scientia Dei, nec per illud loquitur Deus creaturæ quam facturum est, sed loquitur sibi ipsi, ut voluntatem suam ad illam faciendam inducat, non aliter impellendo illam, quam iudicando, & cognoscendo.

17.

Obiectio-  
ni respon-  
detur.

Quando,  
& quomodo  
hoc

Cum autem obiicitur, quia imperium est actus liber, &c. si nomine imperij voluntas ipsa exequutiva intelligatur, sic verum est assumptum, & nulla relinquitur difficultas. Nam qui ita loquuntur, consequenter dicunt intimationem voluntatis potius esse notificationem imperij, quam substantiale imperium. Et, quod ad rem spectat illa intimatione, si sit respectu sui ipsius, solum est cognitio illius, si respectu aliorum tantum, est quædam loquutio, ut explicatum est. Si verò nomine imperij intelligatur iudicium practicum intellectus, quod videtur imponere legem voluntati, & hac ratione imperium vocatur, dicendum est, hoc iudicium, seu imperium, quatenus antecedit omnem Dei

A | voluntatem, esse necessarium naturaliter enim indicat quid sit conueniens, quid agere expediat, quod sit consentaneum diuinæ bonitati, &c. hoc tamen iudicium non est imperium necessitans, sed proponens tantum, nec obligationem per se inducit respectu diuinæ voluntatis, sed tantum ostendit quid illam deceat. Quatenus verò hoc iudicium supponit interdum vnum decretum liberum in virtute, cuius dicitur de alio decreto habendo, quod cum alio habet connexionem necessariam, sic potest dici aliquo modo liberum, id est, pendens à priori actu libero, & sic etiam solum se habet tale imperium, ut mouens per modum proponentis, & representantis. Quod si habet aliquam maiorem vim impellendi, vel interdum etiam necessitandi ad subsequenter volitionem, id habet in virtute prioris volitionis, quæ ipsimet voluntati necessitatem imponit, ut si vnum vult, velit etiam aliud, quod cum priori est necessario connexum. Atque ita nunquam imperium, vel impulsus eius, egreditur limites iudicii, & voluntatis, quate intelligi non potest, tanquam actus aliquis intellectualiter impellens, & à cognitione, & volitione distinctus, vel ratione in Deo, vel realiter in nobis.

Reliqua quæ in fundamento prioris sententiæ tanguntur in sequenti capite expedientur.

18.

## CAPVT XVII.

*Quis tandem actus intellectus, aut voluntatis Dei sit prædestinatio.*

MAnifestum ex superioribus est, Prædestinationem in intellectu, aut voluntate, aut in utraque simul facultate esse debere, quia in Deo non sunt actus immanentes alterius potentia, cum purè intellectualis sit. Deinde constat, debere prædestinationem constitui in aliquo, vel aliquibus actibus, ex declaratis à nobis, quia per illos, & non per alios constituitur Deus prædestinans, ut more nostro loquamur. Quibus positus magis de nomine, quam de re videtur disputatio, cui illorum actuum vox prædestinatio propriè appetitur. Tamen, quia Theologi de hoc varie sentiunt, breuiter expediendum est.

Prima ergo opinio constituit prædestinationem in intellectu diuino, ita sentit D. Thom. 1. p. q. 23. art. 1. ad 2. d. cens. *Prædestinationem esse rationem in mente Dei existentem*, &c. Idem de prouidentia habet q. 22. art. 1. in corpore, & clariùs ad 3. sequitur Capr. in 1. d. 40. q. 1. art. 1. concl. 1. & art. 2. concl. 2. & reliqui Thomistæ, Durand. 1. d. 41. & Richard. art. 1. quæst. 1.

Fundari potest primò in modo loquendi scripturæ, quæ per actus intellectus prædestinationem indicat, ad Rom. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit*. Vbi vnum verbum per aliud explicari videtur. Clariùs cap. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit*, id est prædestinauit, ut exponit Augustinus de Bono perfer. cap. 18. & circumstantia literæ exigere videtur. Act. 2. *Hunc præsciuit & consilio Deum*: & tamen cap. 4. idem declaratur per nomen *Prædestinationis*, ut infra dicam. Denique ad Ephes. 1. *Prædestinati* (ait Paulus) *secundum consilium*: at consilium ad intellectum pertinet.

Secundò, fauet simili modo Augustinus libro de Bono perseuer. capite 14. vbi prædestinationem sic definit. *Est præscientia, & preparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicunque liberantur*.

2.  
Prima opinio constituitur in intellectu.  
D. Thom.

Capr.  
& alij.  
Durand.  
Richard.

3.  
1. Ratio.  
ad Rom. 8.

August.

Act. 2. & 4

Ephes. 1.

4.  
2. Ratio.  
August.

Et in discursu usque ad cap. 17. non aliter probat prædestinationem esse, nisi quia in Deo est præscientia beneficiorum, quæ conferenda sunt his, qui saluantur. Et eodem modo procedit Fulgentius lib. 1. ad Monimum c. 8. & 11.

Tertio, quia providentia est actus mentis, teste Boetio 4. de consolatione prof. 6. quia providentia est actus prudentiæ & rationis, sed prædestinatio est quadam specialis providentia, ergo. Et ratio utriusque iuxta D. Thom. est, quia ad providentiam, & prædestinationem spectat ordinare rem, vel hominem per convenientiam media in suum finem. Vnde etiam in scriptura prædestinatio significari videtur nomine præordinationis. Act. 13. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam*, sed ordinare unum in aliud est actus rationis, & intellectus: ergo.

Non conveniunt autem dicti Authores in explicando actus intellectus, qui est prædestinatio. Nam Dur. vult esse actum scientiæ, qui præcedit voluntatem: Thom. esse actum imperij, qui subsequitur voluntatem, & est quasi principium proximum, quo Deus exequitur voluntatem suam. Alij verò aiunt esse iudiciam quoddam practicum, quo Deus protulit, veluti definitivam sententiam de æterna felicitate saluandorum. Alij dicunt, ipsammet scientiam Dei esse prædestinationem, non tamen, ut antecedit decretum Dei liberum, sed prout approbatam per decretum.

Secunda opinio constituit prædestinationem in voluntate. Tenet Bonavent. d. 40. art. 1. quæst. 2. Scotus quæst. 1. Gregor. quæst. 1. Aureolus q. 4. Gab. q. 1. art. 1. & latè Echius libro de prædestinatione, Centuria 1. numer. 17. Fundari etiam potest hæc opinio in Scriptura, quæ sapius per actus voluntatis prædestinationem declarat. Ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso*, & infra. *Prædestinati secundum propositum eius*. Constat autem electionem, & propositum voluntatis actum significare: & Act. 4. significatur nomine decreti. *Quæ manus tua, & consilium tuum decreverunt sic*. Vbi græcè est *ἐβούληται* quod prædestinare significat. Atque ita legit Prosper ad Gallos cap. 13. Prædestinatio igitur Dei est decretum Dei decretum autem voluntatis est, iuxta illud Esther 13. *Non est qui possit resistere voluntati tuæ, si decreveris saluare nos*. Vnde Esai. 14. vbi nos legimus. *Dominus exercituum decrevit, & quis poterit infringere* græca habent, *Dominus voluit*. Facit denique illud ad Rom 8. *Quos præcinit, & prædestinavit*, vbi prædestinationem distinguit à præcinitis, scilicet tanquam voluntatem, seu propositum iuxta illud, quod ibi subicitur. *His, qui secundum propositum vocati sunt sancti*.

Secundo possumus eandem sententiam simili modo probare ex Augustino libro de prædestinatione Sanctorum cap. 10. vbi prædestinationem à præscientia distinguit, dicens, *Prædestinatio sine præscientia esse non potest, potest autem sine prædestinatione esse præscientia*. Et subdit, prædestinationem esse *gratia præparationem*, quod supra cū D. Tho. exposuimus de præparatione ex parte agentis, non ex parte passivi. Et licet D. Thom. art. 2. ad 3. præparationem illam ad intellectum referat: videtur tamen magis spectare ad voluntatem, quia voluntarium agens per propositum, & voluntatem suam est proximè præparatum ad agendū. Præsertim quando non indiget inquisitione mediorum per intellectum, quia naturaliter omnia prænoscit: In tali enim agente non est necessaria præparatio ex parte

intellectus, sed solum ex parte voluntatis. Præparatio enim significare videtur voluntarium actum, ultra naturalem scientiam, vel potestatem. Vnde D. Thom. Alens. & ferè omnes scholastici referunt ex Augustino libro de prædestinatione Sanctorum, quod prædestinatio sit *propositum miserend.* Quæ tamen verba in Augustino formaliter non reperiuntur, sed inde sumpta videntur, quod præparatio idem videtur esse, quod propositum. Atque ita etiam videtur inter lex illè Fulgentius d. lib. 7. vbi prædestinationem refert ad voluntatem, quod prosequitur c. 12. & sequentibus. Item Prosper in d. lib. c. 8. Damasc. etiam lib. 2. c. 30. prædestinationem distinguit à præscientia, & c. 29. providentiam definit per voluntatem. Quod etiam fecit Nemefius libro de Opificio hominis c. 43.

Vnde potest ratio prioris sententiæ in fauorem huius retorqueri, quia providentia spectat ad voluntatem: ergo multo magis prædestinatio. Pater antecedens, quia providentia non dicit cognitionem, sed curam & sollicitudinem illorum, quibus providendum est, sed hæc cura spectat ad voluntatem, ergo. Tum etiam, quia licet cognoscere ordinem, seu proportionem mediorum ad finem spectet ad intellectum, tamen efficaciter ordinare, ut media fiant propter finem pertinet ad voluntatem, nam hoc fit per electionem ex vi intentionis. Providentia autem in hac practica, & efficaci ordinatione consistit. Et hac ratione dicit Scot in 1. dist. 6. q. 1. & quod libet 17. ordinem practicum pertinere ad voluntatem.

Accedit præterea, quod prædestinatio dicit ex parte prædestinantis determinationem quandam adeo efficacem, ut illa posita fieri non possit, quin effectus prædestinatus sequatur. Propter quod dixit Aug. supra citatus, *esse præparationem beneficii in quibus certissime liberamur*. Hæc autè efficacia tora, & determinatio est ex voluntate, unde illa iam posita, iam est effectus prædestinatus, & dum illa non ponitur, nondū est prædestinatus: ergo signum est in hac voluntate consistere prædestinationem. Vnde tandem concluditur argumentum, quia nullus apparet actus in intellectu, in quem ratio prædestinationis conuenire possit. Nā vel ille est actus scientiæ, qui antecedit voluntatem, & hoc non: tum quia scientia illa, ut sic, non est libera, sed naturalis: tum etiam quia per se non est determinata ad saluandos hos potius quàm illos. Vel est imperium practicum, quod subsequitur voluntatem: & de hoc actu iam dictum est, vel non esse in intellectu, vel non posse esse, nisi aliquod iudicium, quod in Deo non potest habere rationem prædestinationis, quia nihil aliud esse potest, quàm cognitio decreti liberi, quod Deus habuit, seu effectus futuri ex vi illius, hæc autem cognitio supponit prædestinationem iam factam: nam per eam cognoscitur homo saluandus, ergo cognoscitur prædestinatus. Vnde sententia illa, quæ ex æternitate intelligitur scripta in diuino intellectu, de dando præmio gloriæ prædestinatis: & videtur prædestinationem supponere, & nihil aliud esse, quàm dictamen de dando præmio præuiis meritis. Denique ob scientiam approbationis nō videtur rectè constitui prædestinatio in intellectu, quia ultra scientiam solum addit denominationem ab actu voluntatis acceptantis talia media, vel tales personas ad gloriam: ergo multo magis in hoc actu voluntatis ponenda est prædestinatio, quia per illum eliguntur media, & ad finem efficaciter ordinantur.

11.  
Varius mo-  
dus expli-  
candi secu-  
dā senten-  
tiam.

12.  
Tertia opi-  
nio media  
inter iape-  
riores.

Marfil.

Tarantasia.

Act. 4.

Ciceropro-  
videntiam  
constituit  
prudentię.

13.  
Iudicium  
harum opi-  
nionum.

14.  
2. Affectio.

In hac vero opinione etiam potest esse diuersitas in modo explicandi illam. Nam quidam ipsum actum electionis ad gloriam prædestinationem appellant, quia per illum est homo efficaciter destinatus ad gloriam, & omnino antecederet: Alij solum præparationem mediorum volunt esse prædestinationem, quia providentia circa media versatur. Alij denique ex omnibus actibus voluntatis supra numeratis prædestinationem coalescere dicunt.

Tertia opinio est, prædestinationem simul compl. et actū intellectus, & voluntatis: idēq; interdum ab vno, interdum ab altero nominari. Ita sentit de providentia Alens. 1. p. q. 26. & si attentē legatur, idem habet de prædestinatione q. 28. m. 1. art. 2. & 3. & Marfil. in 1. q. 41. artic. 1. not. 2. quamvis in art. 2. intellectui, & voluntati adiungat etiam potentiam, quæ magis ad executionem, quam ad prædestinationem pertinet. Eandem opinionem tenet Petrus de Tarantasia d. 40. q. 2. Hæc opinio iuuatur argumentis vtriusque opinionis posita, & testimoniis scripturæ, & Sanctorum, nam Paulus coniungit consilium cum electione, & cum decreto. Et fortasse hoc significant illa verba Act. 4. *Quæ manus tua, & consilium tuum decreuerunt fieri*: nam per manum meta; horicē videtur significata voluntas, quia est principium agendi: additur verò consilium, quia decretum prudens, & efficax, illud intrinsecè postulare videtur. Idēque est de providentia perfectā, requirit enim prudentiā, & ideo etiam à Cicerone pars prudentiæ ponitur: necessaria verò est etiam volūtas, quæ applicet, & sollicitet prudentiam, imo etiam, vt quodam modo illam exigit, quatenus prudentia perfectā voluntatem benè affectam erga finem requirit. Cum ergo prædestinatio dicat perfectissimam providentiam, & efficacem ad consequutionem talis finis, vtriusque facultatis actum includere videtur.

Hæc controuersia, vt dixi multum habet de vsu vocum, seu de nomine: & ideo vnicuique liberum relinquinus, vt loquatur prout libuerit, omnes enim relatæ opiniones probabiles sunt. Solum oportet aduertere, ne coniungantur aliquæ opiniones, ex quibus simul sumptis aliqua propositio rectē inferatur, quæ possit aures offendere; Vt verbi gratia, si quis dicat solam electionem ad gloriam, seu voluntatem dandi gloriam esse prædestinationem, & deinde teneat non dari præelectionem ad gloriam ante præiūta merita: necesse est vt consequenter asserat, dari causam prædestinationis ex parte hominis. Quæ tamen propositio absolute dicta hodie aures offendit, & vitanda est, vt l. b. sequenti tractabimus. Secluso ergo hoc incommodo, parum refert prædestinationem tribuere intellectui, aut Voluntati, vel vtrique. Vt autem certam loquendi formam nobis præscribamus, duo breuiter assero.

Primum est, si prædestinatio referatur ad intellectum, ponendam esse, non in actu imperij, qui non sit scientia vel iudicium, sed impulsus, aut insinuatō, nullus enim talis actus in intellectu est, vt ostendi, sed vel in iudicio practico de medijs, per quæ, homo electus à Deo ad gloriam, perdendus est infallibiliter ad illam in hoc (inquam) iudicio, vt approbato, & acceptato per voluntatē, atq; adeo vt includente etiam scientiā illam approbationis volūtatē, vt isto modo scientia illa approbationis, non tantum denominationū ab actu voluntatis, sed etiam aliquid intellectus superad-

A dat, ultra scientiam antecedentem ad illam voluntatem.

Secundo assero, si prædestinatio tribuatur voluntati, illam ponendam esse in tota præparatione gratiæ, & gloriæ, quæ intelligitur in Deo à primo decreto electionis ad gloriam, vsque ad omnem voluntatem mediorum, & vltimi effectus, qui est ipsa gloria, vt executioni mandanda. Nam hæc omnia includit, vel requirit ex parte voluntatis perfecta providentia, quam prædestinatio significat, vt satis in superioribus declaratum est. Et vt verum fatear, considerata vocis proprietate, illi optimè accomodatur hic loquendi modus, quia destinatio propriè significat intentionem, vel propositum, vt supra dixi. Et quidquid sit de significatione vocis ad explicandam difficultatem huius materiæ, loquendum nobis est præcipue de actibus voluntatis, nam in illis est prima origo omnium beneficiorum, quæ conferuntur prædestinatis, & in eis maxime considerandum est, an sit prædestinatio gratuita, nec ne, & quomodo sit causa effectuum prædestinatorum, ita vt libertatem hominis non impediatur. Ac propterea nomine prædestinationis decretum voluntatis diuinæ, dandi gratiam, & gloriam semper intelligemus, siue illa vox etiam ad intellectum adaptari possit, siue non.

## CAPVT XVIII.

C Sit ne prædestinatio pars providentiæ, & quibus alijs modis ab illa differat.

Communis modus loquendi Theologorum est, prædestinationem esse partem providentiæ, vt est apud Diuum Thomam 1. part. q. 28. art. 1. & quæst. 6. de verit. artic. 1. & in 1. d. 40. q. 1. art. 2. Cap. 1. bi. q. 1. art. 1. conclus. 2. Durand. q. 1. num. 6. Marfil. q. 41. Quæ loquutio nonnullam difficultatem habet, quia tam providentia, quam prædestinatio est actus diuinæ voluntatis, vel intellectus vterque autem, simplicissimus est: quomodo ergo ratio totius, & partis inueniri in eo potest? Interrogo etiam de quo genere, & modo partis hoc intelligatur. Aut enim est pars integralis, & hoc non, quia nulla est ibi quantitas, ad quam hæc ratio partis spectet, vel est pars subiectiua, & hoc etiam non, quia ibi non est aliqua ratio communis, sed providentia Dei vnica est, & singularissima. Multoque minus aliæ rationes patris, & totius hic possunt accommodari.

Duo possunt hic esse dicendi modi: nā providentia, & prædestinatio considerari possunt, vel ex parte obiectorum, seu materiæ circa quam versantur, vel ex parte ipsius diuini actus: & ex vtroque capite potest illa habitudo explicari. Prior ergo modus dicendi est, prædestinationem esse partem subiectiuam providentiæ. Nam providentia concipitur à nobis tanquam quoddam genus, vel ratio communis, & abstracta, cuius species particularis est prædestinatio. Nos enim, sicut distinguimus in Deo plures actus ratione distinctos, ita possumus ab illis communem rationem abstrahere, & sub illa subiectiuas partes concipere. Ita enim distinguimus plures ideas, à quibus rationem communem idearū abstrahimus, & sub illo conceptu ideam hominis, leonis, &c. quasi specie distinguimus. Sic ergo in præfenti, distinguere possumus plures providentias ratione distinctas, naturalem, & supernaturalem, & inter supernaturales vnam

15.  
2. Affectio.

1.  
D Thom.  
Capr.  
Durand.  
Marfil.

Ratio du-  
bitandi.

2.  
Prior mo-  
dus dicēdi.



sufficientem non electorum, aliam efficacem electorum, quæ est prædestinatio. Atque ita prædestinationem vocari partem providentiæ, tanquam speciem eius, nam species est pars subiectiva generis. Qui modus dicendi est probabilis, & facile sustineri potest. Quia hæ nostræ loquutiones de Deo semper intelliguntur seculis imperfectionibus, & ideo ad illam sufficit distinctio rationis inter actus Dei.

3.  
Posterior  
modus.  
D. Thom.  
Cæsi.

Alter modus dicendi, quem indicat D. Thom. & magis explicat Caiet. est, prædestinationem esse partem, quasi integram providentiæ, non quidem ex parte actus divini propter simplicitatem eius, sed ex parte obiectorum, in quibus extensio quædam, & multitudo, ac varietas invenitur, & ideo ratio partis, & totius integralis in eis facile concipi potest. Differt ergo prædestinatio à providentiâ, quod materia providentiæ latius pateat, complectitur enim res omnes rationales, & irracionales, naturales, & supernaturales, & complectitur media, sufficientia, & efficacia. Prædestinatio autem solum circa quandam partem huius materiæ versatur, ut ex dictis patet, quia solum respicit finem supernaturalem, ut infallibiliter consequendum, à quibusdam creaturis intellectuales per efficacia media. Rectè igitur ex parte materiæ dicitur esse pars quasi integralis providentiæ. Qui etiâ modus dicendi & verus, & facilis est. Et in hoc magis probatur, quod in eo spectatur divina providentiâ, non ut ratio aliqua communis, sed ut una, singularis, ac comprehensiva, ratio, ad quam omnia illa obiecta comparantur, sicut partes materiæ, circa quam ipsa providentiâ versatur. Et ratio huius unitatis reddi potest, quia providentiâ respicit omnes illas res, ut inter se connexas, & ordinatas, ratione cuius connexionis non potest ita distingui una providentiâ circa unam partem materiæ, quin includat aliquo modo habitudinem ad alias, & ideo tota collectio omnium illarum rerum, seu materialium habentium inter se connexionem, est veluti unum obiectum unius simplicissimæ providentiæ. Sic enim ex unione obiecti plures materias complectentis, solemus nos unitatem habitus, vel actus mentis desumere. Et quamvis negari non possit, quin per inadæquatos conceptus possimus nos illam providentiâ partiti in ordine ad diversas partes materialium obiectorum: tamen non concipimus illas rationes tanquam plures providentias, sed tanquam partes unius providentiæ: quas tamen partes secundum rem invenimus tantum in obiectis, seu materiâ: non vero in ipso actu Dei. Et secundum hanc rationem partis, dicitur prædestinatio esse pars providentiæ, ex parte obiectorum, non ex parte actus.

4.  
Quomodo prædestinatio includat omnem providentiâ.

Hinc vero ulterius addere, & inferre possumus, prædestinationem quodam modo includere totam providentiâ, loquendo generalius de prædestinatione, ita ut Christi prædestinationem comprehendat. Nam licet obiectum adæquatum providentiæ directè plura includere videatur, quam prædestinationis obiectum est, & principale, ac primum, & tanquam finis, ad quem omnia alia referuntur aliquo modo. Vnde sicut in scientiis obiectum primum, si tale sit, ut ad illud reliqua referantur, solet etiam adæquatè aliquatenus reputari, si non in recto (ut aunt) & directè, talem in obliquo, & reductivè. Ita hic obiectum prædestinatio-

A nis potest al quo modo dici adæquatè totius providentiæ, ac proinde prædestinationem in se totam providentiâ includere. Favetque illud Pauli 1. Corinth. 3. *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*. Significat enim, totam providentiâ tendere ad salutem electorum, & hos ad Christi gloriam, ac tandem omnes electos cum ipso Christo ad Dei gloriam ordinari. Sic Math. 24. effectus ille providentiæ, abrenunciandi, scilicet dies persecutionis Antechristi, propter electos dicitur esse. Et Augustin. Psal. m. 54. de mal. sat. *Deo vult re, ut corrigantur, vel ut per eos boni exerceantur*. Est autem vivere effectus providentiæ quem ad prædestinationem Augustinus reducit. Et ideo Theologi aunt, mundum esse duraturum donec prædestinatorum numerus impleatur. Sic ergo prædestinatio quodam modo totam providentiâ complectitur, quamvis simpliciter, & secundum obiecta directâ, providentiâ latius pateat, & sic prædestinatio sit illius pars.

1. Cor. 3.

Mat. 24.

August.

B Præter hanc verò differentiam inter prædestinationem & providentiâ, duæ aliæ notari possunt, quæ ipsarum rationes magis explicabunt. Prior est, quia prædestinatio habet infallibilem consequentiam particularis finis ipsius prædestinati: providentiâ verò non includit infallibilem consequentiam finis particularis cuiuscunque creaturæ, cui per illâ providetur. Non quod providentiâ necessario excludat hanc consequentiam, sed quod non illâ necessariò includat, interdum enim, assequitur finem, interdum non assequitur. Hanc differentiam constituit expressè D. Thom. q. 6. de veritate, art. 2. & in 1. dict. 40. q. 2. & si attente legatur 1. p. q. 23. art. 3. idem docet. Item Aegidius in 1. d. 39. q. 2. ubi etiam Dur. q. 3. & d. 40. q. 1. ubi etiam Capreolus & Marsil. in 1. q. 40. & Sylvest. in Conf. q. 2. art. 2. Et prior quidem pars, certissima est, ut patet ex omnibus dictis, & ex Paulo ad Roman. 8. & ex illo verbo Augustini de Bono persecut. ca. 14. *quibus certissimè liberantur*, cum infinitis similibus. Vnde autem oriatur hæc certitudo, & infallibilitas prædestinationis, in discursu materiæ latè dicendum est. Nunc breviter dicitur, absolutam certitudinem eventus futuri oriri formaliter ex absoluto proposito divinæ voluntatis, supponere autem scientiam conditionatam infallibilem futurorum contingentium, de qua iam dictum est.

5.  
Dux aliæ  
differentiæ.  
Prior.

C Antequàm probem alteram partem, referam opinionem Caietani qui 1. p. q. 22. art. 1. negat in hoc differre providentiâ à prædestinatione. Vult enim, ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere, ut infallibiliter consequatur finem particularem, ad quem ordinat quancunque creaturam. Dicitque D. Thomam retractasse sententiâ, eo quod ibi dixerit, Deum omnibus providere, & quod providet, eo modo, quo ab ipso providetur infallibiliter fieri. Ratio eius est, quia aliâs divina providentiâ deficeret, & frustraretur, quod imperfectionis esset. Nā in omni artifice, vel gubernatore imperfectio est, non assequi finem, quem intendit, & non applicare media ad hoc ipsum efficacia. Probatur, quia vel hoc provenit ex ignorantia talium mediorum, vel ex impotentia ad applicandū illa, si ea novit: nam si scientia, & potentia adsunt, non potest deesse voluntas, si finis re vera intenditur: ergo si Deus intendit finem suæ providentiæ, vel illum infallibiliter assequitur, vel impotens est, aut ignorat media, quibus certissimè est comparandus.

D. Thom.  
Aegid.  
Durand.  
Capreol.  
Marsil.  
Sylvest.

Prior differe-  
ntia probatur, quo  
ad primam  
partem.  
Rom. 8.  
August.

D Antequàm probem alteram partem, referam opinionem Caietani qui 1. p. q. 22. art. 1. negat in hoc differre providentiâ à prædestinatione. Vult enim, ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere, ut infallibiliter consequatur finem particularem, ad quem ordinat quancunque creaturam. Dicitque D. Thomam retractasse sententiâ, eo quod ibi dixerit, Deum omnibus providere, & quod providet, eo modo, quo ab ipso providetur infallibiliter fieri. Ratio eius est, quia aliâs divina providentiâ deficeret, & frustraretur, quod imperfectionis esset. Nā in omni artifice, vel gubernatore imperfectio est, non assequi finem, quem intendit, & non applicare media ad hoc ipsum efficacia. Probatur, quia vel hoc provenit ex ignorantia talium mediorum, vel ex impotentia ad applicandū illa, si ea novit: nam si scientia, & potentia adsunt, non potest deesse voluntas, si finis re vera intenditur: ergo si Deus intendit finem suæ providentiæ, vel illum infallibiliter assequitur, vel impotens est, aut ignorat media, quibus certissimè est comparandus.

6.

Quoad secundam partem non placet Caietano.

7. Sed admittendum esse, ut certam inductione probatur.

D. Thom.

Nihilominus differentia posita mihi videtur certa, & probatur imprimis inductione quadam. Etenim negari non potest, quin Deus habeat supernaturalem prouidentiam circa homines, qui non saluantur, quam illis præbet. ut supernaturalem finem assequantur ad quem illos creauit & ordinauit: & tamen in eis talis prouidentia non habet hunc effectum, seu finis particularis consequutionem: ergo non est hoc de ratione prouidentiae. Consequentia est euidens. Antecedens autem certissimum est, ut docet D. Tho. quæst. 23. art. 3. & constat ex vulgibus locis Scripturæ, *Nulli omnes homines saluos fieri & Illuminat omnem hominem*, &c. Et dicitur latè infra lib. 4. tractando de prouidentia supernaturali circa homines non electos. Idem videre licet in agentibus naturalibus. Sæpe enim deficiunt à consequutione suorum finium particularium, inde enim promeniunt monstruosi effectus, qui dicuntur peccata naturæ, & casuales respectu agentis particularis, quia sunt præter intentionem eius. Hæc autem agentia naturalia tendunt in suos fines, ordinata à primo agente, & ab eodem habent prouidentiam accommodatam ad eodem fines consequendos; ergo in illis etiam non habet prouidentia infallibilem consequutionem particularis finis.

8. Ratio autem à priori est, quia (ut dicebam duo sunt, ex quibus infallibilitas oriri potest. Primum est intentio talis finis ex stens in voluntate Dei. Secundum est voluntas dandi media, quæ Deus prænouit fore efficacissima ad talem consequutionem. Ex neutro autem capite habet prouidentia dictam infallibilitatem in tota sua latitudine. Prior pars probatur, quia non semper Deus intendit finem absoluta voluntate, sed vel simplici affectu; vel voluntate includente aliquam conditionem, quam Deus non absolute vult, & à causa creata pendet, atque impediri potest: talis autem intentio finis non habet infallibilem connexionem cum eius consequutione, quia hoc est proprium voluntatis absolutæ. Quod totum videre licet in exemplo de reprobis, quatenus eis Deus gloriam intendit: & idem est cum proportionem in agentibus naturalibus. Huius autem ratio est, quia Deus est liber, & potest intendere particulares fines: prout voluerit. Adde, nihil amplius debitum esse ipsis agentibus particularibus, si in ordine ad eos naturales fines, considerentur. Nam respectu finis supernaturalis, neque tendentia ipsa in talem finem debita est, sed ex Dei liberalitate addita est natura: ergo potuit Deus pro arbitrio suo non omnibus conferre talem ordinationem ex decreto absoluto, sed ex simplici tantum affectu: absque intentione omnino absoluta, & efficaci.

9. Atque hinc facile patet altera pars, quia non semper Deus vult dare illa media, quæ prænouit efficacia: Duobus enim modis medium redditur inefficax. Primo ex intrinseca conditione particularis agentis, quod liberum est, & potest resistere, quam libertatem Deus conseruare vult, nec teneatur illam semper ita præuenire, ut in alteram partem infallibiliter inducatur, satis enim illi prouidet, si sufficientia tribuat. Alio modo fit medium inefficax propter aliam causam extrinsecam impediendam, ut in naturalibus contingit, quod impedimentum non semper Deus auferre vult, aut debet, cum sit prouisor vniuersalis. Propter quæ rectè dixit Dion. c. 4. de diuinis nominibus, circa finem, prouidentia non esse naturam interimere, sed vniuer-

A que subuenire, iuxta exigentiam naturæ suæ & vnamquamque rem finire operari accommodatè ad naturam suam: ergo ex nullo capite habet prouidentia illam consequutionem infallibilem.

Vnde facilis est responsio ad fundamentum Cæcetanum, nam hoc non promerit ex impotentia, vel ignorantia, sed ex libertate diuinæ voluntatis, & quia hoc est etiam in g's consentaneum rebus ipsiis, & muneris vniuersalis gubernatoris. Neque inde sequitur, Deum nullo modo intendere talem finem, sed solum non intendere efficaciter, quod verum est. Nec propterea dicendum est prouidentiam diuinam frustrari: nam quod deficit ab vno ordine diuinæ prouidentia, in alium incidit. Vt peccator, qui deficit à primo, incidit in vindictam. Quo modo dixit Augustinus in Enchirid. c. 11. Deum non permittere mala, nisi ut inde eliciat bona, quod latè etiam habet Damascenus lib. 2. de fide capit. 29.

B Vnde tandem obseruare oportet, quod licet et prouidentia interdum non assequatur finem particularem, nunquam tamen omnino deficit ab vniuersali fine ipsius prouidentia, quia ut ecclesia dicit, *Deus in sua prouidentia non fallitur*. Nam quoties particularis causa suum finem efficit, quæ tamen non est, Deus id non ignorat, neque etiam se sit sine eius permissione, quam permissionem refert ad alium finem pertinentem, vel ad finem totius vniuersi, vel ad manifestationem alicuius attributi diuini. Ac denique omnia refert ad laudem, & gloriam suam, qui est vniuersalis finis prouidentia, qui semper efficaciter intenditur. Solum ergo hoc necessarium erat ad perfectam prouidentiam, & est sufficientissimum. Atque ita fit, ut diuina prouidentia, simpliciter loquendo, nunquam frustratur. Et in eodem sensu verum est: quod D. Thomas dixit, *Omnia ita euenire sicut à Deo prouidentur*: nam quæ prouidentur efficaciter, & ex diuina voluntate absoluta, eueniunt eodem modo, quo prouisa sunt: quæ verò tantum antecederent, seu inefficaciter intenduntur, cum proportionem prouidentur, quantum ad sufficientiam mediæ, & quantum est ex parte Dei: quantum ad effectum autem iuxta cooperationem creaturæ.

C Secunda differentia est, quia prouidentia supponit ordine rationis in mente, seu voluntate Dei existentiam illius rei, cui prouidet: prædestinatio verò per se illam non supponit, sed secum affert, seu includit. Explico priorem partem, nam sicut in prædestinatione diximus ex parte materiam esse duos scilicet obiectum, quod prædestinatur, & terminus, ad quem prædestinatur: ita in prouidentia duo sunt: subiectum, cui prouidetur: & bonum, quod illi prouidetur, seu procuratur. Hoc secundum non supponitur futurum, sed per ipsam prouidentiam ordinatur ut sit: illud autem primum supponitur futurum, vel ut alij loquuntur existens in præsentia æternitatis. Quod rectè docuit Nemesius supra c. 42. Ita enim comparatur in æternitate ratio prouidentia ad rem futuram: sicut in tempore exequutio prouidentia, quæ est gubernatio, ad rem in se existentem: gubernatio autem non est, nisi rerum iam existentium: prouidentia ergo non est, nisi rerum, quæ secundum ordinem rationis supponuntur futura. Et confirmatur, quia prouidentia est de mediis, supponit ergo institutionem rei ad talem finem, ergo supponit etiam voluntatem creandi talem rem propter talem finem: & hoc est supponere in æternitate rem illam ut futuram.

10.

Ad fundamentum Cæcetanum respondetur.

August.

Damasc.

11.

Prouidentia nunquam deficit omnino ab vniuersali fine.

D. Thom.

Vide Ferrar. 3. contra Gent. c. 94.

12.

Secunda differentia inter prouidentiam & prædestinationem.

Nemes.

Prouidentia est rem, que supponuntur.

13.  
Prædestina-  
tio suppo-  
nit termi-  
num, & ob-  
iectum tan-  
tum ut pos-  
sibile.  
D. Thom.

August.

Hinc autem facit declaratur altera pars, quam supra tetigimus, & huc remissimus, videlicet, quod prædestinatio nec terminum, nec obiectum suum supponit futurum, sed possibile tantum, & per ipsammet prædestinationem ordinatur, ut sit. Quod sumo ex D. Thom. quaest. 6. de veritate art. 1. Et declaratur optime in prædestinatione Christi, qui est exemplar totius nostræ prædestinationis, teste Augustino, lib. de prædestin. Sancto. cap. 13. Nam prædestinatus est Christus ut homo, ut esset Filius Dei naturalis, antequam prædestinationem hic homo Christus ut sic, non supponitur existens, nec futurus in mente Dei, sed per ipsam prædestinationem ordinatus fuit, ut esset, & ita esset, ut simul esset filius Dei naturalis, ergo de ratione prædestinationis non est, quod supponat existentiam obiecti. Quod etiam in nostra declaratur ex dictis: nam prædestinatio non supponit, sed intrinsecè includit destinationem ad finem, præconceptam in mente prædestinantis: sed ordinatio ad finem non supponit rem, quæ ordinatur ad finem, iam existere, quia per eandem voluntatem, per quam ordinatur ad esse, ordinatur ad esse propter talem finem. Vnde cum finis sit primum in intentione, non potest res prius esse in intentione, quam ad talem finem destinetur: agimus enim de fine, propter quem res ipsa primo instituitur, & de primo agente, qui non tantum ordinat rem ad finem secundum esse accidentale, sed etiam secundum primum esse substantiale.

14.  
Diluitur  
obiectio.

Et ideo nihil obstat, si quis obiciat, aliquando rem institui propter unum finem, & postea ordinari ad alium. Hoc enim est verum de fine secundario, non verò de primario: beatitudo autem æterna, propter quam prædestinati creati sunt, est primarius finis, & proprius eorum: & ideo non prius ordinati sunt ad esse per voluntatem creandi illos, quam ordinati fuerint, ut sint beati, voluntatem glorificandi illos. Dices, ut res creetur propter talem finem, sufficit ordinatio in illum per voluntatem simplicem: & non requiritur destinatione efficax. Respondeo, respectu hominum in communi id verum esse, & patet in reprobis: in prædestinatis autem non datur duplex intentio, & ordinatio in illum finem, una efficax, & altera inefficax, sed tantum absoluta destinatio. Et ideo per hanc ipsam ordinari sunt ad beatitudinem, in eodem signo, in quo ordinati sunt ad esse.

Alia ob-  
iectio.

Solutio.

15.  
Voluntas  
creandi.  
Et eligen-  
di prædesti-  
natum vni-  
ca est.  
Et eligendi  
prædestina-  
tum unica  
est.

Satisfit ob-  
iectioni.

16.  
Obiectio.

Oportet tamen animadvertere, quod sicut voluntas prædestinans ad finem non supponit voluntatem creandi prædestinatum, ita neque è conuerso voluntas creandi prædestinatum supponit voluntatem dandi illi gloriam, sed vnica simplici voluntate ordinatur talis persona, ut sit propter talem finem. Ratio est, quia gloria, aut beatitudo non prædestinatur in abstracto, vel (ut alij loquuntur) ut quod sed prædestinatur alicui, cuius est forma, & perfectio, quod non fit, nisi quatenus aliqua persona prædestinatur ad illam: non potest autem aliquis prædestinari, ut sit beatus, quin intrinsecè prædestinetur, ut sit: ergo non potest illa voluntas esse prior altera secundum rationem.

Dices, Quidquid est posterius in executione, est prius in intentione: & è conuerso, quod est in intentione prius, est in executione posterius: sed rem creati, & esse, in executione est prius, quam beatificare: ergo in intentione fuit posterius: prius ergo voluit Deus hominem beatificare, quam creare. Respondeo, maximam illam habere

verum inter finem, & media, quæ non constituunt intrinsecè ipsum finem, sed sunt causa extrinsecæ, seu efficientes consequutiones eius. Non procedit autem inter subiectum, & finem totum malem, nam ex utroque suo modo constituitur intrinsecè totalis finis. Ita verò comparantur persona, quæ prædestinatur, & gloria ad quam prædestinatur: nam gloria est finis, cuius gratia, per se non verò est finis, cui ipsa gloria procuratur: & ideo licet in tempore prius fiat persona, quam gloria, tamen in æternitate non prius amatur gloria, quam ametur tali persona, & nec nec prius amatur, quam ipsa etiam persona ametur, & ordinetur, ut beata perpetuò sit.

B

## CAPVT XIX.

*Quomodo prædestinatio ad gratiam, & supernaturalem gubernationem comparetur.*

**H**æc comparatio necessaria visa est ad exactam, ac propriam prædestinationis intelligentiam, conferretque non parum ad intelligenda ea, quæ de causis, & effectibus prædestinationis dicemus. Augustinus ergo lib. de Prædestin. Sancto. cap. 10. & de Bono per se. cap. 13. hæc comparationem attingens, dicit, prædestinationem & gratiam comparari, ut causam, & effectum. *Quia prædestinatio (ait) est gratia preparatio, gratia vero est ipsa creatio. Vnde infra dicit. Quæ circa prædestinationem Dei, quæ in bono est, gratia est ipsius preparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus.* Ex qua doctrina Augustini, duplicem differentiam inter prædestinationem, & gratiam colligere possumus. Vna est, quia differunt sicut æternum, & temporale: nam prædestinatio æterna est, gratia temporalis, ut est creatio. Vnde ait ibidem Aug. *Quod ait Apostolus, ipsius sumus factura creaturæ in Christo Jesu in operibus bonis, gratia est, quod autem sequitur, quæ preparauit Deus, ut in eis ambulemus, prædestinatio est, quæ sine præscientia esse non potest.* Potestque à simili declarari, nam ita se habet prædestinatio ad gratiam, seu gubernationem supernaturalem prædestinationum propriam, sicut providentia ad gubernationem in communi comparatur, at providentia, & gubernatio comparantur, ut temporale, & æternum, teste D. Thom. 1. 2. q. 22. art. 1. ad 2. quia providentia dicitur causam, gubernatio effectum illam dicit rationem æternam, per quam Deus gubernat, hæc executionem eius, quæ in tempore fit. Ergo eodem modo comparatur prædestinatio ad gloriam: nam sicut totum ad totum, ita pars ad partem. Vnde idem D. Thom. q. 23. art. 2. dixit, prædestinationem formaliter nihil ponere in prædestinato, causaliter autem ponere gratiam, quod sane facit in tempore, per supernaturalem gubernationem. Atque ex hac differentia videtur sequi haec, quia prædestinatio increata est, ut pote æterna, gratia verò creata, ut nimirum temporale quid, & factum. Vtraque verò differentia nonnullam difficultatem habet, quæ ad maiorem huius comparationis explicationem, proponenda, & breuiter expedienda est.

E

Circa primam ergo differentiam est imprimis difficultas, quia ipsamet prædestinatio est quoddam gratia: nam est quoddam supernaturale beneficium gratis homini collatum, & hoc est gratia. Nec enim hic gratia vocatur sola forma sanctificans, sed omnia dona supernaturalia, & beneficia

1.

August.

Prædestinatio videtur comparari ad gratiam ut causa ad effectum.

Quomodo hæc duo inter se differant.

D. Thom.

D. Thom.

Alia differentia.

1. Difficultas circa primam differentiam.

2.

quibus gloria comparatur. Vnde non solum gratia est id, quod in homine intrinsicè inhæret, sed etiam multa extrinseca bona, si ad supernaturalem felicitatem conferant. Sic enim habere suos ad bonum, & non habere suos ad malum inter gratiæ dona computauit Augustinus enarrationem in Psalm. 87. & libro 50. homil. hom. 13. ergo licet prædestinatio non inhæreat, prædestinatio est vera gratia, quia est magnum bonum eius supernaturale, & gratis collatum. Non ergo in vniuersum differunt prædestinatio, & gratia, sicut causa, & effectus sed etiam sicut duæ gratiæ, quæ esse possunt causa, & effectus, ita ergo potest comparari prædestinatio respectu sequentium gratiarum: Vnde nec gratia erit semper temporalis, sed erit aliqua gratia æterna. Deinde est alia difficultas circa eandem partem, præsertim cōferendo prædestinationem cum gubernatione electorum: quia duplex est gubernatio, vt ex D. Thoma supra colligitur, vna actiua, altera passiua: quæro ergo, de qua illarum differentia illa intelligatur: Nam de passiua per se notum est, & esse temporalem, & esse in his, qui gubernantur, nam est veluti passio, quæ in patiente recipitur: hæc verò non est ad rem, de qua tractamus, agimus enim de gubernatione, vt se habet ex parte Dei, atque adeo de actiua gubernatione. At vero gubernatio actiua videtur esse æterna: non enim distinguitur à prouidentia, vt sentit D. Thomas prima parte quæstio. 103. artic. 6. 7. & 8. & patet, quia per eundem actum æternum, quo Deus ab æterno præparat beneficia electis, eos in tempore gubernat. Neque enim Deus habet intra se aliam rationem gubernandi in tempore, præter illam, quam ab æterno concepit, aut decreuit: illa autem gubernandi ratio est gubernatio actiua, est ergo æterna, & non differt, etiam ratione, à prædestinatione vel prouidentia, cum proportionem sumptis. Tertio hinc oritur difficultas circa aliam differentiam, quia non omnis gratia creata est, ipsa enim prædestinatio est quædam gratia increata, & gratia vniõnis est increata, & Spiritus Sanctus ipse, quatenus in propria persona iustis confertur, gratia quædam vocari potest, sicut essentia diuina, vt data beatis in ratione speciei intelligibilis, verè dicitur donum increatum.

Prima difficultas oriri videtur ex multiplici significatione huius vocis, *gratia*, quam tradit D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. Vbi gratiam tria significare dicit scilicet, vel amorem, & beneuolentiam, vel donum gratis datum distinctum ab ipso amore, & ab illo procedens, ita vt prior dici possit gratia manens in conferente gratiam; posterior vero gratia transiens in eum, cui fit gratia: Vel recompensationem beneficii accepti, cum pro illo gratiam rependere dicimus. Et omnia pro nunc hac tertia significatione, quæ libro sequenti nobis fortasse vti erit: duæ primæ ad præsentem difficultatem expediendam faciunt. Nam in prima significatione concedendum est, prædestinationem esse quandam gratiam: quod ibidem D. Thom. docuit, dicens. *Quandoque ipsa æterna dilectio Dei gratia Dei dicitur, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædestinauit, seu elegit. Dicitur enim ad Eph. 1. Prædestinauit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Vnde allegando hoc testimonium, videtur D. Thom. illud interpretari in eodem sensu, ita vt illa vox *gratia* in illis verbis significet gra-

tuitam beneficentiam, quam Deus per prædestinationem, tanquam per maximam gratiam singulariter ostendit.

Augustinus autem in definitione prædestinationis, & in differentia, quam constituit inter illam, & gratiam sumit hanc vocem in secundo significato, non quidem in tota amplitudine illius, quia multa sunt dona gratuita, quæ ad prædestinationem non pertinet, sed quatenus significat dona gratuita, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Atq; hoc modo sumpta gratia rectè distinguitur à prædestinatione, tanquam effectus à causa, & tanquam temporale ab æterno: Nam talis gratia est transiens, non immanens in Deo, nihil autem transiens extra Deum æternum est, & necessario procedit à rationibus æternis, & ab æterna dilectione. Et ita est etiam intelligendus D. Thom. dicta q. 23. art. 2. ad 4. Aduerto autem ob ter, quod licet hæc gratia dicatur transiens, non est necesse, vt semper, & in vniuersum transeat in ipsum prædestinatum, ita vt in illo intrinsicè recipiatur. Nam licet gratia intenta per prædestinationem maxime illa sit, quæ intrinsicè inhæreat prædestinato iuxta illud, *elegit nos in ipso vt essemus sancti*, & illud, *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum*, ad Ephes. 1. Nam hæc adoptio, & vera sanctificatio per intrinsicam gratiam fit: sicut etiam conformitas illa cum Christo, de qua dicitur ad Roman. 8. *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui.* Nihilominus gratia, quæ est effectus prædestinationis, & temporalis dicitur, latius patet, & interdum consistit in externis donis, aut causis, vel circumstantiis, interdum in auferendis malis, occasioneibus, quæ omnia egregie comprehendit Augustinus nomine beneficiorum, quibus electi certissime saluantur.

Atque hæc constat, ita comparari prædestinationem ad singularem gubernationem hominis prædestinati, sicut generalis prouidentia ad generalem gubernationem: Nam sicut gubernatio includit omnes actiones, & effectus, quibus Deus confert creaturis media necessaria, vel cōuenientia ad suos fines: ita illa singularis gubernatio includit omnem Dei actionem, per quam cum effectu perducit electos ad finem prædestinationis. Porèstque *singularis beneficentia* vocari, quia complectitur omnia beneficia, quibus liberantur, quicumque liberantur. Vnde, sicut gubernatio illa est effectus adæquatus prouidentia: ita hæc beneficentia est effectus prædestinationis, & sicut gubernatio est temporalis & prouidentia æterna, ita hæc beneficentia temporalis est, & prædestinatio æterna.

Cum autem in secunda difficultate quaeritur de qua gubernatione sit sermo, an de actiua, vel de passiua? posset vno verbo responderi, esse sermonem de passiua, & de transeunte extra Deum, sicut de gratia dictum est. Nam sicut Augustinus de hac gratia est loquutus, cum illam à prædestinatione distinxit, ita nos loqui possumus de beneficentia, & gubernatione, quæ Dei esse dicitur, non intrinsicè (vt sic dicam) sed emanatiuè, id est, non quia sit in Deo, sed quia est à Deo. Et hoc sensisse videtur Diuus Thomas dicta quæstione v. gesima tertia, articulo secundo ad tertium, ita distinguendo inter prædestinationem, & gubernationem, seu gratiam sicut inter præparationem actiuam, & passiua. Addimus verò, etiam loquendo de actiua gubernatione, aliquam esse differentiam constituendam inter ipsam, & prædestinationem, scilicet hæc, quod vna est simpliciter æter-

4. Quo sensu nomē gratiæ usurpauit Augustinus loco citato.

D. Thom.

Gratia etiam dicitur donum in extrinseco consistens.

Ephes. 1.

Rom. 8.

August.

5.

6.

Satis sit secunde difficultati.

D. Thom.

Gubernatio Determi actiua distinguitur à prædestinatione.

na, ut de predestinatione diximus, altera simpliciter temporalis, ut de gubernatione explicabimus. Quod, ut distinctius faciamus, aduerto, in actiua gubernatione tria posse considerari: primum est actio transiens, per quam fiunt effectus gubernationis in creaturis. Secundum est ars diuini intellectus, quæ dirigit illam actionem. Tertium est actus voluntatis mouens ad illam actionem. De primo est res controuersa, an illa actio sit in creaturis, vel sit in Deo ipso. Ego verò existimo esse in creaturis. Vnde si gubernatio actiua pro hac actione sumatur, manifestum est distingui à predestinatione, & providentia, non solum ratione, sed etiam re, & tanquam creatum ab increato, & tanquam temporale, ab aeterno. D. Thom. autem dicta q. 23. art. 2. gubernationem dicit esse executionem providentiæ, & nihilominus subiungit, illam esse passiuè in gubernatis, actiuè autem in gubernante. Vnde, vel non loquitur de gubernatione actiua in hoc sensu, vel certe constituit hanc actionem in ipso Deo agente. Et tamen etiam hoc modo actiua gubernatio licet increata sit, ut pote intra Deum existens (ac proinde in hoc non differens à providentia, & gubernatione) nihilominus distingui potest ratione, per respectum ad creaturas. Quia predestinatio, vel providentia non dicit respectum actus influentis, quem dicit actiua gubernatio. Et ratione huius diuersæ habitudinis, etiam possunt distingui tanquam temporale, & æternum: quia illa habitudo rationis ad creaturam, ut actu influentis in illam, temporalis est. Sicut creatio actiua sub ea denominatione temporalis est, etiam si actio ipsa realis in Deo ipso constituitur.

7. Ars intellectus diuini directiua gubernationis est ipsa actiua gubernatione tantum connotati differunt.

D. Thom.

Circa secundum scilicet, artem, seu rationem existentem in diuino intellectu directiuam huius actionis. Dicendum sine dubio est, eandem omnino artem diuini intellectus esse providentiam, & gubernationem actiuam, solumque differre, quod gubernatio videtur connotare actualement relationem causæ actu influentis, quam non dicit providentia. Sicut eadem ars est, per quam homo nouit, quomodo scribendum sit, & per quam actu dirigit manum, quando scribit, solumque in nobis possunt differre tanquam habitus, & actus, quæ distinctio in Deo locum non habet. Qui verò præter artem ponunt in intellectu imperium exequens, fortasse in eo distinguunt gubernationem actiuam à providentia: nos verò actum illum non agnoscimus, qui distinctus sit à iudicio practico artis, vel prudentiæ. Et ideo illa duo non distinguimus, tanquam duo attributa, vel duos actus in mente Dei. Quod planè sentit D. Thomas, 1. p. q. 103. art. 6. dicens in corpore, & ad 1. *Providence est quæ per rationem gubernat omnia*. Vtique quantum ad internum actum, quem ponit in Deo. Nam per habitudinem actualis causæ, vel actionis, distingui possunt ratione, imò & tanquam æternum & temporale, sicut de creatione actiua, & de omni actione Dei ad extra dictum est.

8.

Circa vltimum membrum de voluntate diuina, quatenus vel predestinationem constituit, aut ingreditur, vel principium est executionis, & gubernationis ad extra, distingui possunt duo ordines actuum in voluntate diuina, iuxta superius dicta. Vnus est ordo intentionis, alius est ordo executionis: & prior dici potest pertinere ad predestinationem, posterior verò ad executionem, & gubernationem. Atque ita predestinationem, &

A singularem gubernationem actiuam, intra diuinam voluntatem existentem, distingui inter se ratione, non tamen, ut creatum ab increato, cum utraque sit intra Deum: nec ut temporale ab æterno, utraque enim æterna est, sed solum, ut preparatio, & principium proximum executionis. Potest verò illam et voluntas executiua considerari, & secundum se, ut est æterna absque ullo respectu, vel denominatione temporali, & prout actu influens, vel denominata in ratione actu gubernantis, & beneficientis, ab actione ipsa, vel relatione, quæ in creatura existit: & ita potest dici, sub priori ratione ad predestinationem pertinere, quia hoc modo considerata, etiam pertinet ad preparationem æternam ex parte Dei: sub posteriori autem spectare ad gubernationem, & beneficentiam seu gratiam. Atque ita etiam distingui ratione gubernationem actiuam à predestinatione, vel providentia, non quidem ut creatum ab increato, quia semper actus ipse voluntatis Dei increatus est, sed relatione, vel denominatione nostra, ratione cuius etiam differunt, ut temporale & æternum, temporale (inquam) quoad denominationem, vel habitudinem rationis, non quoad entitatem ipsam, ut iam satis declaratum est.

B Ad tertiam difficultatem circa secundam differentiam, quod gratia differat à predestinatione tanquam creatum ab increato. Aliqui omnino contendunt nullam esse posse gratiam iam increatam, propter modum loquendi Augustini dicto libro de predestinatione Sanctorum cap. 10. Ego verò imprimis assero, loquendo de gratia in tota sua generalitate, & ut abstrahit ab illis duabus significationibus, quas supra ex Sancto Thoma notauimus, sic dari posse aliquam gratiam increatam. Expresse enim D. Thomas dicta quæstio. 110. art. 1. in 1. 2. ipsam dilectionem æternam Dei gratiam vocat. Et eodem modo loquitur Gaspar Catalius libro de Quadripartita iustitia cap. 4. Nec obstat contra hanc partem Augustini testimonium, quia non loquitur de gratia in tota sua latitudine, sed in significatione magis limitata, distinguendo illam à predestinatione, & dilectione æterna, ut ex textu constat. Addo verò vltius, etiam gratiam, ut est donum gratuitum, posse esse aliquo modo, seu aliqua ex parte increatam: non solum in gratia vniuersalis, ubi res est clara, sed etiam in gratia iustificationis. Quia certum est apud Theologos, ipsammet personam Spiritus sancti esse donum, quod datur iustis speciali quodam modo cum iustificantiur, ita ut non solum dona creata illis dentur, sed etiam donum increatum, ut in fine sequentis tractatus ostendemus. Et in patria datur beatis ipsa essentia diuina, non solum, ut obiectum terminatiuum visionis, sed etiam, ut comprius adiuuans ad visionem per modum speciei. Et in via gratia adiuuans interdum esse potest Deus ipse, ut per se ipsum iuuans, & confortans nostram facultatem. Verum quidem est, hanc gratiam increatam nunquam donari nobis, nisi, ut coniunctam alicui dono creato, vel mediante illo: hoc tamen non obstat, quo minus donum ipsum increatum gratiæ denominationem recipiat, cum verè detur, & gratis detur, & ex amore supernaturali detur. Sic enim ipse filius Dei, quatenus nobis datus ex singulari Dei dilectione. Ioann. 3. dicitur ab eodem Ioanne cap. 1. *Gratia pro qua*, id est, propter quam, omnem aliam gratiam recipimus, sic enim illud interpretor:

Predestinatio differt a gubernatione prout dicitur voluntatem executiuam.

9. Expeditur tertia difficultas. Aliquorum opinio. Augustinus. Gratia dici potest increata.

D. Thom.

Caspar Catalius.

Mens Augustini.

Gratia increata datur coniuncta dono creato.

Ioann. 3. Ioann. 1.



*Et gratiam pro gratia.* Fateor ergo, non omnem gratiam, etiam à prædestinatione distinctam, esse donum creatum: Neque contrarium vnquam dixit Augustinus. Semper tamen id, quod increatum est, recipit denominationem gratiæ, sub aliqua habitudine, vel denominatione temporali, & quoad illam semper differt à prædestinatione, vt temporale ab æterno, quo ad summum potest ex Augustini doctrina colligi. Vnde etiam dici potest, nihil denominari gratiam hoc modo, nisi vel creatum sit, vel coniunctum alicui dono creato: Hoc autem ad prædestinationem, vt sic, necessarium non est.

## CAPVT XX.

*Quomodo prædestinatio ad librum vitæ comparatur.*

**D**iuus Augustinus libr. 10. de Ciuitate cap. 15. prædestinationem significat esse ipsum librum vitæ, de quo frequens est in Scriptura mentio, dicens: *Non Deum liber iste commemorat, ne oblivione fallatur, sed prædestinationem significat eorum, quibus æterna dabitur vita.* Diuus autem Thomas, 1. p. q. 24. art. 1. ad 4. existimat, prædestinationem distinguere ratione à libro vitæ, quia prædestinatio supponitur ad librum vitæ per modum obiecti, seu materiæ circa quam, quia in libro vitæ id est notitia, scribuntur, id est cognoscuntur, qui prædestinati iam sunt. Nā vt in citato loco Aug. ait. *Non nescit Deus, & in hoc libro legit, vt sciat, sed potius ipsa eius præscientia de illis, (id est, prædestinatis) que falsi non potest, liber est vitæ.* Ob hanc ergo causam, ad complementum huius libri, necessarium visum est, hanc etiam comparationem facere: & obiter simul explicare totam illam q. 24. D. Thomæ, & metaphoram illam libri vitæ, & modos aliquos loquendi diuinæ Scripturæ circa illam.

Vt ergo à metaphora libri vitæ incipiam, certum est, mentis notitiam, seu præscientiam significare. Quam, vt explicem, aduerto, solere in Scriptura nomen hoc *liber* metaphoricè sumptum, interdum poni absolutè, & sine addito, vt Dan. 12. *In illo tempore saluabitur populus iustus omnis, qui inuentus fuerit in libro.* Exod. 22. *Si non facis, dele me de libro quem scripsisti.* Sæpius verò poni cū adiunctione vitæ, vt Apoc. 20. *Quicunque non est inuentus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis.* Aliquādo verò duplex determinatio additur, vt Apoc. 21. *Non intrabit in eam, nisi qui scriptus est in libro vitæ agni.* Aliquando etiam reperimus in Sacra scriptura, *librum iustorum*, vt Iosue 10. Item aliquando ponitur hæc vox in singulari, vt citatis locis, & alius infra adducendis: aliquando verò in plurali: Et quoties in plurali ponitur, absolutè, & sine determinatione ponitur, vt Dan. 7. *Iudicium sedet, & libri aperti sunt,* & Apoc. 20. *Vidi thronum magnum, & candidum, & super eo sedentem, & omnes mortuos stantes in conspectu agni, & vidi libros apertos, & c.* & infra. *Et iudicati sunt mortui ex his, que scripta erant in libris.*

Hinc ergo orta est varietas in exponenda significatione, vel metaphora illius vocis, quam hic breuiter referre, & veram expositionem ponere, videtur ad nostram quæstionem expediendam necessarium. Primò igitur aliquibus visum est, nō semper in huiusmodi sacra scripturæ locis accipi metaphoricè nomen libri, sed interdum propriè pro materiali libro scripto. Beda enim Apocalyp. 20. per libros in die iudicii aperiendos, intelligit libros

Scripturæ sacra, quia tunc patebit verissima esse, quæ de illo die scripturæ docuerant. Quæ tamen expositio, quod ad illum locum spectat, non videtur apta, nam subditur. *Et iudicati sunt mortui ex his, que scripta erant in libro secundum opera ipsorum.* Non autem videntur iudicari ex his, quæ scripta sunt in scriptura sacra, quia nec ibi sunt scripta omnia iudicandorum opera, nec pœnæ singulis operibus respondentes: vtrumque autem est scriptum in mente Dei.

Aliter Burgen. in locum Exod. 32. putat, ibi esse sermonem de libro, non per metaphoram, sed cum proprietate, id est, de quodam libro, in quo scribebantur insignia facta illustrium personarum populi Israel. Cui videtur fauere Hilar. in id Psal. 68. *Deleantur de libro viuendum.* Et hunc putant aliqui esse librum iustorum, de quo fit mentio in libro Iosue, & Regum.

Sed neque illi loco videtur satis accommodata proprietas illius vocis: tum quia ibi dicitur, *de libro, quem scripsisti*, ille autem liber vitorum illustrium non videtur fuisse peculiariter à Deo scriptus, imò tunc nullus erat materialis liber singulariter à Deo scriptus, quia non dum erant scripturæ: tum etiam quia statim Deus subiungit. *Qui peccauerit mihi, delebo eum de libro meo.* Vbi etiā illa particula, *meo*, habet eādem vim, & indicat altiore esse librum, & peculiari modo diuinum, & quasi per anthonomasiam, *librum Dei* appellatum, quæ omnia adaptari non possunt ad materiale librum. Item significatur illis verbis, neminem deleri ab illo libro, nisi per peccatum, quod maxime conuenit libro iustorum scripto in mente Dei. Posset quidem dici liber ille metaphoricè intelligendus, non tamen pro libro ad prædestinationem, vel iustitiam coram Deo pertinente, quia sic nimium videretur excessisse Moyses in sua petitione: sed pro libro, in quo Deus apud se recensuerat duces, & principes illius populi, in cuius capite Moysen posuerat, ita vt sensus sit, vel fac hoc, vel aufer à me hoc munus, in quo me constituisti, quo ablato deleteret de libro illo. Estque satis probabilis expositio: Non est tamen contemnenda expositio Augustini quæ est. 247. in Exodum, vt de libro etiam spiritalis vitæ intelligatur, & per exaggerationem, quasi dixerit Moyses, *aut hoc fac, aut non me numera inter amicos tuos.* Non quod id voluerit, aut verè elegerit, sed vt significaret, tam impossibile esse, vt non speraret à Deo id, quod petebat, quam vt timeret priuari amicitia eius, sine culpa.

Supponimus ergo vt verius, loquutionem illam esse metaphoricam. I, sa vero metaphora etiam variè explicatur. Et in primis de libris in plurali dictis, Augustinus 20. de Ciuitate, cap. 14. exponit, libros aperiendos in die iudicii esse sanctos ipsos, & erectos, qui ad iudicium cum Christo venient. Dicuntur autem libri, quia in eorum vita, & moribus obseruantia præceptorum Dei cognoscitur, & constabit fuisse possibilem hominibus, & ita per illorum comparationem alij iudicabuntur, & condemnabuntur. At, licet metaphora sit ingeniosa, non videtur accommodata locis sacra scripturæ, vbi inuenitur. Nam in Apocalyp. 20. statim subditur, *Et iudicati sunt mortui ex his, que scripta erant in libris secundum opera ipsorum.* Agitur ergo de libris, in quibus scripta sunt talia opera. Vnde alij per libros, conscientiam omnium iudicandorum intelligunt, in quibus singulorum opera, siue bona, siue mala demonstrabuntur.

Non placet.

4. Expositio Buijgēsis.

Hilar.

5. Reicitur.

3. Expositio.

Quinta expositio Augustini.

6.

Quinta interpretatio eiusdē Augustini.

Non satisfact.

Apoc. 20.

Sexta expositio.

**Hieron.** Quæ metaphora probabilis etiam est, & ita non improbatur à Hieronymo Daniel. 7. sed non omnino probatur, quia re vera in conscientiis hominum non manent scripta omnia ipsorum opera, sed faciliè obliuione traduntur. Et quaminis Deus tunc sua omnipotenti virtute, vnicuique datus sit actuale, & euentem notitiam omnium, quæ in hac vita gessit, iuxta illud Pauli ad Rom. 2. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, &c. In die cum iudicabit Dominus occulta hominum.* Tamen illud non tam erit aperire libros iam scriptos, quàm illos de nouo scribere, vel quasi transcribere in notitiis singulorum. Rectè igitur librorum nomine intelliguntur illi, qui in notitia, & mente Dei indelebiter manent conscripti.

**Non probatur.** Sed cur libri in plurali appellantur, cum notitia Dei vna, & simplicissima sit? quæ item res, vel personæ in illis libris descriptæ sunt? Quoad priorem interrogationem attinet, faciliè, ac generatim responderi potest, & librum illum in re esse vnum, propter simplicissimam Dei notitiam, quod significatur cum absolute in singulari nominatur, vt in Psalm. 138. *In libro tuo omnes scribentur.* Et virtute, ac ratione esse plures, quatenus plurium hominum, vel etiam ordinum, tam Angelorum, quàm hominum facta continet. In particulari verò respondendo simul ad alteram interrogationem, ait Hieronymus in Daniel. 7. illos libros esse duos, vnum bonorum cum suis bonis operibus, alterum malorum, cum peccatis eorum, & priorem ait esse librum vitæ, posteriorem verò consequenter indicat esse librum mortis. Quia verò Scriptura nõ tribuit Deo librum mortis, (vt infra cum D. Thoma dicemus,) subiungit D. Hieronymus, librum bonorum esse in Deo, librum autem mortis esse in diabolo, tanquam accusatore illorum Apoc. 12. & ob hanc causam nomina bonorum dici, scripta esse in cælis, Lucæ 10. de malis autem dici, *Recedentes à te in terra scribentur.* Iet. 17. Quia verò in Apocalypsi dicitur, mortuos iudicatos esse ex his, quæ scripta sunt in libris verisimile profectò est, libros illos omnes esse in Deo, quia, vt ex Aug. supra referebam, Deus non legit in aliquo libro extra se, vt iudicium ferat; igitur libri, per quos iudicat, non sunt extra notitiam eius.

**Verior explicatio.** Et ideo alij simpliciter fatentur dari in Deo librum malorum, sicut bonorum, & mortis, sicut & vitæ. Quod significare visus est Basil. Isa. 4. vbi cum dixisset esse in cælesti Hierusalem librum in quo electi spiritualiter scribuntur ad vitam, subiungit, necessarium esse scire. *Verum ne sint quidam, qui scribantur quidem, non item ad vitam, sed iuxta sententiam Hieremie dicentis, desertores in terra scribentur.* Iuxta hunc igitur sensum due intelligi debent scriptioes: vna eorum est, qui ad vitam, alia eorum est, qui scribuntur ad perditionem. Verum est, non satis exprimere Basilium vtamque scriptionem esse in Deo, nam potius allegando Ieremiã ait, malos in terra describi.

**7.** Cur libri pluraliter dicantur, & quid in eis scriptum sit.

**8.** 2. Sententia. Basil.

**9.** Prima sententia Hieronymi.

**10.** Nazian.

**11.** Enthym.

**12.** Apoc. 12. Luc. 10. Hier. 17.

**A** tem, & vnitatem eius, interdum per modum plurium, propter diuersitatem obiectorum, & personarum. Ratione item hoc suadetur, quia nõ est dubiũ, quin reprobi sint præsci à Deo. Cur ergo eorum præscientia, claraq; notitia non rectè per metaphoram, liber appellabitur? Quod si ita est, profectò liber mortis rectè diceretur, quia qui in illo scripti sunt, non nisi ad mortem secundam sunt præcogniti. Respondet D. Thomas, metaphorã libri non ita ad hanc præscientiam, sicut ad illam electorum accommodari, quia licet scribi in libro soleant, qui admittuntur ad militiam, vel ad societatem, aut rem publicam, non tamen confici solet liber, in quo scribantur, qui à militia, republica, vel societate expelluntur. Sed contra hoc est, quia in recta gubernatione, non solum sit catalogus eorum, qui digni sunt præmio, sed etiam eorum, qui pœna, & præsertim morte plectendi sunt.

**B** Veruntamen, licet de re significata nulla possit esse controuersia, cum cõstet in Deo esse præscientiam electorum, & reproborum, & esse vnã ratione diuersam ab alia: nec etiam loquendo de possibili (vt sic dicam) negari possit, quin metaphora illa libri, vel librorũ possit ad vtamque præscientiam accommodari, tamen loquendo de vñ Scripturæ, probabilius est, in ea non esse vñ illius metaphora ad significandum specialiter librum reproborum, quod sit in mente, vel notitia Dei.

**C** Reperimus quidem in scriptura totam præscientiam Dei appellatam librum absolute, & sine adiectione vlla, vt videtur clarum in illis verbis Psalm. 68. *Et in libro tuo omnes scribentur.* De quo libro intelligendum est illud, quod Ecclesia in prosa defunctorum ait, *Liber scriptus profertur, in quo totum continetur, vnde mundus iudicetur.* Nam in illo libro, nõ tantum personæ iudicandæ, sed etiam omnia illarum opera describuntur, ex quibus iudicandæ sunt. Nihilominus tamen, interdum etiam liber absolute dictus significat præscientiam electorum, vt euidenter constat ex verbis Daniel. 12. *In illo tempore saluabitur populus tuus omnis, qui scriptus fuerit in libro.* Si enim ibi liber in illa generalitate acciperetur, non esset verum dicere saluandos iri omnes, qui in illo libro fuerint descripti: sapius verò illa metaphorica vox accommodatur solis prædestinati, per adiunctionem aliquam, vt ad Philipp. 4. *Quorum nomina sunt in libro vitæ* quam ponit Paulus, vt specialem prærogatiuam illorum Sanctorum, de quibus loquebatur, nulla autem esset, si omnes etiam reprobi in illo libro scripti essent. Et idem est sensus aliorum locorum, in quibus eadem particula additur.

**D** Vnde obiter colligo, illam particulam, *vita*, non significare (vt ita dicam) chartam, vel materiam, in qua scriptio illius libri facta est, sed obiectum, seu terminum scriptionis talis libri, ita vt non dicatur liber vitæ, quia in ipsa vita per essentiam scriptus sit. Hic enim sensus est violentus, magisque quadrare posset ad illa verba Luc. 10. *Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in calis.* Nam cælorum nomine significari videtur ipsa essentia Dei, quæ est cælum per essentiam, seu nominando contentum à continente, vel locatum à loco, & designando chartã illius scriptionis. At cum dicitur liber vitæ non hoc significatur, sed obiectum, id est, qui nam in libro illo describantur, scilicet, qui vitam, & salutem consequuntur. Quia si liber vitæ denominaretur ex eo, quod in Deo est, qui est ipsa vita, etiam reprobi essent scripti in libro vitæ. August. autem

**E**

D. Thom.

9. Resolutio.

Psalm. 68.

Dan. 12.

Ad Phil. 4.

10.

Luc. 10.

20.de

10. de Ciuit. c. 14. *Legit liber vitæ unuscuiusque.* & ita vitam illam esse putat, quam hic gerimus, id est, opera huius vitæ. At particula illa *Unuscuiusque* non est in textu, & ideo non cogit. Nec etiam sustineri potest. Tum quia illo modo etiam reprobis essent scripti in libro vitæ unuscuiusque, eò tamen illud, *Non ingredientur in eam* (id est Hierusalem celestem) *qui non sunt scripti in libro vitæ.* Apocalyp. 20. & 21. tum etiam quia mox docebimus alios esse libros conscientiarum, seu operum huius vitæ à libro vitæ immortalis, & æternæ: ergo liber vitæ à termino nominatur, qui est liber prædestinatum ad æternam vitam.

11. Cum verò additur *in libro vitæ agni*, fortasse aliquis existimet fieri, ad coarctandum sermonem ad solos homines prædestinatos, nam specialiter hominum vita Agni tribuitur, quia per agnum illam consequuntur sunt. Sed ego existimo etiam Angelos saluos, & prædestinatos esse per Christum, & ideo etiam illorum nemina scripta esse in libro vitæ agni. Et certe sermo Ioannis in toto illo cap. 21. Apoc. est de tota ciuitate celesti, & Hierusalem, quæ ex Angelis, & hominibus constat, & illa vocat sponsam agni, & de illa concludit, non pertinere ad illam, nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni. Ergo in singularem gloriam Christi illa secunda adiectio additur, quoniam omnis vita, totaque beatorum gloria illius est peculiari titulo, quia per merita illius comparatur.

12. At verò nunquam inueniemus in Scriptura, aut nomen libri absolute positum pro præsentia reprobis specialiter sumi, aut cum aliquo peculiari addito poni ad specialem librum mortis, vel malorum significandum. Et hoc solum significare voluit D. Thom. cum dixit non dari librum mortuorum. Et ad hoc est satis congrua eius ratio, quia non solent scribi in libro peculiari illi, qui excluduntur à militia, sed illi tantum, qui admittuntur. Cum verò replicatur etiam solei describi in libro, qui puniuntur, certè nec id videtur admodum conuenientum. Quod si inter homines interdum fit, ideo est, quia indigent illa memoria ad aliquid prouidendum in futurum, vel vtendum illa scriptura, tanquam exemplari ad puniendos similes. Quæ ratio in Deo cessat, & ita etiam cessat fundamentum illius metaphoræ, quoad hanc partem. Accedit præterea, quod iuxta phrasim Scripturæ electos suos dicitur Deus peculiariter nosse. *Novit Dominus, qui sunt eius* 2. ad Timot. 2. quod etiam spectat illud Psal. 1. *Novit Dominus viam iustorum.* & illud ad Ro. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præscit.* At reprobos potius ignorare dicitur, & nescire, iuxta illud, *Nescio vos.* Vnde de reprobis dicitur, Psal. 68. *cum iustis non scribamur.* Nam electos novit Deus scientia approbationis, eosque tanquam sibi peculiariter dilectos, in proprio, & singulari libro describit, vt illorum etiam peculiarem curam se habere ostendat. Reprobis autem, licet non possint non esse in scientia Dei, propter infinitatem eius, non tamen illis tribuitur peculiaris liber, quia eorundem scientia est scientiæ reprobationis: Vnde potius deleri dicuntur de libro. Denique hac ratione nomina electorum scripta dicuntur esse in calis, Luc. 10. At reprobis potius inde dicuntur deleri, & scripta in terra, Ierem. 17. Vnde Hieronymus supra, librum illorum vocat terrenum, & illum ponit in manu accusato, potius quam Dei.

13. Solùm illo loco Apoc. 20. liber, imo & libri in plurali, videntur tribui solis reprobis, qui mortuo-

A rum nomine videntur ibi significari: nam dicitur. *Et libri aperti sunt, & alius liber aperius est, qui est vitæ.* Ergo liber vitæ est distinctus à libris aliis: ergo in illis libris non sunt descripti electi, aliis includerent in se librum vitæ, ergo illi libri solùm reprobos continent, datur ergo in scriptura non solum liber, sed etiam libri proprii, & speciales reprobis. Respōdeo, in primis falsum esse ibi nunc mortuorum intelligi reprobos, non enim de spiritualiter, sed de corporaliter mortuis, & resuscitatis, siue ad vitam, siue ad penam sermo ibi est, vt constat ex illis verbis. *Vide mortuos magnos & pusillos stantes ante thronum Dei:* & infra *Et iudicati sunt mortui ex his, qui scripti sunt in libris, & c.* Non enim solum reprobis, sed etiam prædestinati iudicandi sunt. Item inferius subditur. *Et dedit mare mortuos, qui in eo erant, & mors, & infernus dederunt mortuos suos.* Quibus verbis resurrectio corporum mortuorum describitur, vt per se notum est, & latè exponit Augustin. 20. de Ciuitat. capit. 14. & 15. & expositores in eum locum. Igitur, & libri illi, per quos mortui iudicantur, tam ad prædestinatos, quam ad reprobos pertinent: nam omnes iudicantur, secundum opera ipsorum.

At verò hoc non obstante, concedendum est libris illos distinctos esse aliquo modo à libro, qui vitæ esse dicitur: quomodo autem, & ipsi plures sint, & à libro vitæ distinguantur, ita declaro. Nam alius est liber personarum, alius actionum, vel operum: liber vitæ est personarum, in quo scribuntur electi, & prædestinati: quatenus tales sunt: deoque per antonomasiam dicitur hic, vel absolute liber, vel liber Dei aut celestis, vel vitæ. In quo libro possumus intelligere describi electos prius, quam in alio describantur eorum merita, quia ex vi solius gratiæ electionis ad gloriam, & gratiam congruè descripti manent in præsentia Dei in numero salvandorum, vnde sicut electio non est ex meritis, ita nec hæc descriptio. Quia verò illa electio non est complenda, nisi per merita, quia gloria in effectu non est danda, nisi propter merita, ideo necessarius est alius liber, in quo opera describantur, in quo etiam necesse est demerita scribi, quia ad exactum iudicium omnium operum notitia, & comparatio necessaria est. Sic ergo distinguitur liber vitæ, à libris per quos fit iudicium. Qui etiam possunt vitæ liber appellari, respiciendo ad unitatem, & simplicitatem scientiæ Dei: tamen propter varios respectus in plurali nominantur, quia sunt libri conscientiarum, vt ait Hieronymus initio Psal. 88. Et licet ipse significet (sicut de Augustin. etiam supra retuli.) Unuscuiusque conscientiam esse librum eius, atque adeo illos libros non tam esse in Deo, quam in mentibus iudicandorum: Tamen rectè intelligere possumus, notitiam, quam Deus habet de conscientis singulorum, esse libros per quos iudicat: qui plures dicuntur per respectum ad plures conscientias, sicut dicuntur plures idem. Alia etiam ratio occurrit, videlicet, vt respectu operum iudicandorum duo requirantur libri, quorum alter facta, alter ius contineat: Deus enim in sua æternitate prius secundum rationem ius conscripsit, præmia, & penas operum taxando, vt scilicet, qui sic peccaverit, sic puniatur, qui aliter peccaverit, tali pena afficiatur, & cum proportionem de meritis, & premiis. Deinde in alio signo singulorum opera, & facta futura in notitia sua præhabuit. Hi ergo duo libri in iudicio aperiendi sunt, vt factum ex vno probetur,

Respōdo.

August.

14. Alia respōdo.

Hieron.

Gregor. August. ex altero iudicatur. Aliter exponit Greg. 24. Moral. cap. 6. aliàs 9. & aliter August. 20. de Ciuit. cap. 14. & 15.

25. Relinquitur ergo ex his omnibus, libram vitæ per metaphoram significare æternam notitiam, quam Deus habet de omnibus, qui vitam æternam consequuntur sunt. Ex quo faciliè est, quæstionem à nobis propositam definire, & librum vitæ cum prædestinatione conferre. Multum enim inter se similia sunt, tamque coniuncta, ut non immerito potuerit Augustinus de illis, tanquam de vno, & eodem attributo loqui: in rigore tamen rectè D. Thomas dixit ratione differre. Vtrumque autem non difficilè constabit, explicando ea, in quibus inter se conueniunt, vel differre videntur. Conueniunt ergo primò, quia personæ omnes, quæ in libro vitæ scriptæ sunt, prædestinatæ sunt, & non plures, neque pauciores; & conuerso, quotquot sunt prædestinati, sunt in illo scripti. Hoc patet ex verbis. Dan. 12. *Saluabitur omnis, qui inuentus fuerit scriptus in libro.* Exclusiua verò additur. Apo. al. 13. & 17. ubi dicuntur adorasse bestiam omnes, *quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ agni.* Et clarus, cap. 20. *Qui non est inuentus in libro vitæ scriptus missus est in stagnum ignis.* Et cap. 2. dicitur de cæcæ Hierusalem. *Non intrabit in eam nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni.* Quicumque ergo in libro illo sunt scripti, saluantur: & qui non saluantur, ibi non sunt scripti: at qui non saluantur, prædestinati non sunt, & omnes qui saluantur prædestinati sunt, ut supra contra Catharinum diximus: ergo quoad hoc conuertuntur inter se prædestinatio, & liber vitæ. Vnde vltius in hoc etiam inter se conueniunt, quod, sicut de prædestinatione diximus, ita etiam liber vitæ est actus æternus immanens Dei, ac omnino liber, id est non necessarius, sed pendens ex arbitrio Dei; Vnde, vel est ipsa prædestinatio, vel secundum rationem proximè ad illam conueniunt.

16. Et quidem, si prædestinatio soli voluntati tribuatur, clara est distinctio rationis. Nam metaphoræ libri clarè significat aliquid ad intellectum pertinens. Nam sicut loqui, ita & scribere munus est intellectus. Vnde Aristoteles etiam dixit, hominis intellectus esse tanquam tabulam rasam, in qua nihil est depictum, seu scriptum. Vnde tunc incipit in eo depingi, quando imagines rerum in eo imprimi incipiunt: tunc autem incipit in se scribere quando incipit nosse. Sic ergo liber Deo attributus in intellectu eius est, nihilque est aliud, quàm catalogus omnium saluandorum in mente, seu notitia Dei conscriptus. Sic ergo, sicut intellectus ratione distinguitur à voluntate, ita liber vitæ à prædestinatione: & sicut præscientia absoluta futurorum prædefinitorum à Deo, consequitur secundum rationem ad voluntatem eligentem, seu præfinientem, ita etiam liber ex prædestinatione sequitur, & cum illa necessariò coniunctus est. Eo enim ipso, quod Deus hos elegit ad beatitudinem, eosdem in notitia sua conscripsit, tanquam infallibiliter saluandos. Si autem prædestinatio referatur ad intellectum, non apparet tam necessaria, neque tam facilis distinctio. Quia verò D. Thomas, licet prædestinationem in intellectu ponat, nihilominus librum vitæ ratione ab illa distinguit declarari in hunc modum potest. Quia liber solum dicit quasi speculatiuam notitiam, seu intuitionem saluandorum; est enim (ut dixi) veluti catalogus quidam talium personarum: Prædestinatio autem dicitur

A dicium practicum dictans, & dirigens exequutionem mediorem infallibilem, quæ ad salutem electorum per voluntatem approbata sunt. Et ita etiam liber vitæ perfectus, & completus (ut sic dicam) supponit prædestinationem, ut constituentem illi obiectum eius. Ita ergo in rigore prædestinatio & liber vitæ comparantur, licet ob summam coniunctionem interdum, tanquam idem censeantur.

Vna verò superest difficultas, quia liber vitæ non videtur ita firmus, & certus sicut prædestinatio, & ideo non videntur esse tam connexa, quantum diximus. Antecedens declaratur, quia ex prædestinatione nullus auferri potest. *Nam quos ita præsciuit, ut etià præstinauerit, illos infallibiliter magnificabit.* ex ad Ro. 8. Et ideo per exaggerationem dicitur Mat. 24. *Ita, ut in errore inducantur, si fieri potest, etiam electi;* sed quia certissimè id non fiet, additur. *Verum tamen propter electos breuiabuntur dies illi.* Vnde est illud 1. Ioan. 2. *Non erant ex nobis, si enim fuissent ex nobis, permanissent vique nobiscum.* At de libro vitæ deleri possunt, qui in eo scripti sunt, ut supponi videtur Exod. 32. Psal. 68. & Apoc. 3.

B Hoc dubiū expeditur faciliè dicendo, phrasim esse Scripturæ, negationem per modum affirmationis explicare, sicut dicitur Deus odore habere, quem non diligit peculiari modo. Ita ergo aiunt Anbertus, & Haymo. Apoc. 3. *deleri de libro vitæ,* nihil aliud esse, quam non scribi in illo. Ita enim videtur exponi in eodem Psal. 68. cum dicitur, *Deleantur de libro viventium, & cum iustis non scribantur.* Nam posteriora verba videntur interpretari priora: Igitur verbum *delendi* non in ea proprietate sumitur, qua significat auferre id, quod semel scriptum fuit, sed ut significat negationem scribendi: & ita non differt in hoc à prædestinatione, nam etiam potest dici aliquis à prædestinatione exclusus. Vnde in hoc sensu quod in Apoc. 3. dicitur. *Qui vicerit, sic vestiatur vestimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ:* perinde est, ac si diceretur, *Consequetur vitam ad quam est prædestinatus.* Estque sententia valde similis illi 2. Pet. 1. *Satague ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.*

D Aliter D. Aug. in Psal. 68. intelligit verbum *delendi* positum, è (ut sic dicam) seu pro ut significat deletionem eius, quod scriptum semel fuit; dicit tamen hoc modo nihil deleri de libro vitæ, quod in ipsa in eo scriptum fuerit, sed solum secundum spem vel opinionem hominum, ita ut deleri dicantur, qui sperabant, vel putabant se esse scriptos in libro vitæ, & postea intelligent ibi non fuisse scriptos, & ita delentur potius ex libro scripto in mente sua, quam ex notitia Dei. Et in eundem ferè modum interpretantur phrasim illam Ambrosii. Apocalyp. 3. Rupert. lib. 4. in Exod. cap. 29. Neque est aliena ab alio vsu Scripturæ, quæ aliquando de rebus loquitur, non prout in se sunt, sed prout sunt in opinione hominum, ut Ioan. 5. dicit Christus, *Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum,* vtrique opinione vestita. Atque in hoc sensu nulla etiam est differentia inter prædestinationem, & librum vitæ, quia etiam potest quis deleri de prædestinatione, quæ falsâ fide opinione, aut spe sibi promittebat, sine operibus. Vnde, cum in Apocalypsi promittit Deus, *qui vicerit, non delebo eum,* perinde est, ac si diceret, non tantum sua spe, vel hominum opinione, sed verè, & re ipsa erit scriptus in libro vitæ. Neque per huius-

17. Difficultas.

Rom. 8. Mat. 24.

Exod. 32. Psal. 68. Apoc. 3. 18. Satisfit.

Anbert. Haymo.

Psal. 68.

1. Pet. 1.

19. Alia responsio. August.

Ambrosii. Rupert. Ioan. 5.

modi promissionem, aut comminationem significatur incertitudo aliqua, vel prædestinationis, vel libri vitæ: sed solum significatur, executionem vtriusq; pendere ex operibus nostris cū gratia Dei factis. Et ita est probabilis hæc expositio, quamvis nimis metaphoricè explicet deletionem illam.

Propter quod D. Thom. dicta q. 24. artic. 3. dicit, dupliciter aliquo scribi in libro vitæ, aut solum quoad vitam gratiæ temporalis, aut etiam quoad vitam gloriæ, seu perpetuæ gratiæ; de his, qui hoc posteriori modo scripti sunt, constat non posse deleri de libro vitæ, de prioribus autem posse. Unde consequenter significat, *librum vitæ*, interdum sumi pro libro solius vitæ æternæ, & ita non admittit deletionem: interdum pro libro vitæ gratiæ, vel temporalis, vel abstrahendo à temporali, & æterna, & sic admittit deletionem. Non per mutationem ipsius libri, sed per mutationem conscriptorum in ipso, eo modo, quo Deus dicitur nunc nescire, quod antea sciebat, quia res mutantur, id est, Nunc nescit esse iustum, quem antea sciebat esse iustum, quia ille peccando iustitiam amisit. Et sic distinguunt aliqui *librum vitæ* à *libro iustorum*, ut ille sit tantum prædestinatorum, hic omnium, qui aliquando iusti sunt. Unde consequenter dicendum est, vel prædestinationem solum coniungi cum libro vitæ simpliciter dicto, id est, vitæ gloriæ, & æternæ. Vel certè ipsam prædestinationem etiam esse duplicem, vnam simpliciter, quæ habet coniunctum librum vitæ simpliciter; alteram secundum quid, id est ad gratiam, vel fi-

dem temporalem, & ab hac etiam posse cadere hominem, sicut potest deleri de libro vitæ. Et ita nullum erit inter hæc discrimen, quoad hanc partem, si cum proportionem sumantur. Et hæc expositio est etiam probabilis, & eam sequuntur Ansel. & Lyra Apoc. 3.

Solum habet nonnullam difficultatem hæc expositio quoad phrasim, & usum Scripturæ, in qua absolute profertur, eos omnes saluari, qui scripti sunt in libro vitæ: ac proinde videtur, nunquam sumi *librum vitæ*, nisi pro libro vitæ æternæ. Ut ex locis supra citatis. Dan. 12. Apoc. 20. & 21. & ad Philipp. 4. constare potest. Quod etiam supponere videntur August. Ambros. Rupert. & alij Sancti citati. At D. Thom. in dicto art. 3. extendit descriptionem libri vitæ, ut sit, *Conscriptio ordinatorum in vitam æternam* quæ latior est, quam conscriptio prædestinatorum, per quam in artic. 1. librum vitæ definiat. Ad hoc autem tacitè D. Thomas respondet, librum quidem vitæ solum esse vitæ æternæ, ut art. 2. etiam declarat. Tamen in illo posse aliquem describi, vel simpliciter, id est, secundum prædestinationem, vel secundum quid, id est, secundum ordinationem gratiæ. Quæ doctrina in se quidem vera est, & de possibili non repugnat cum metaphora libri vitæ: tamen de facto, & iuxta usum Scripturæ, liber vitæ videtur esse conscriptio prædestinatorum, ut art. 1. in corp. & ad 1. definierat idem D. Thom. & sic necessarium erit, alterutram ex duabus primis expositionibus retinere.

FINIS LIBRI PRIMII.

## INDEX CAPITVM LIBRI SECVNDI DE CAVSIS PRÆDESTINATIONIS.

Cap. 1. De statu controuersie, & multiplici disputationis sensu.

Cap. 2. De causis physicis prædestinationis quoad effectus.

Cap. 3. An detur causa moralis quoad effectus ex parte prædestinati.

Cap. 4. An præcesserit aliqua prædestinati actio vitam hanc, quæ sit prædestinationis eius causa.

Cap. 5. An ex meritis conditionatis sumi possit prædestinationis ratio. Hic de Infantibus agitur.

Cap. 6. De causa meritoria ex bono liberi arbitrij usu.

Cap. 7. De causa dispositiua ex morali usu liberi arbitrij.

Cap. 8. Patrum sententia, & præcipuè Græcorum de causa prædestinationis ex naturæ operibus.

Cap. 9. Obiectio contra superiorem resolutionem.

Cap. 10. Quod bonum opus morale non possit esse, nisi ex prædestinatione, & gratia, tripliciter, refertur, & confutatur.

Cap. 11. Quarto modo idem assertum refertur.

Cap. 12. Vera sententia contraria ex scriptura probatur.

Cap. 13. Eadem sententia Conciliorum auctoritate fulcitur.

Cap. 14. Auctoritate Patrum eadem sententia corroboratur.

Cap. 15. Ratione comprobatur eadem sententia.

Cap. 16. Eadem sententia demonstratur ex incommodis.

Cap. 17. Respondetur fundamentis contrariæ sententiæ positis cap. 10.

Cap. 18. Respondetur obiectioni cap. 9. propoſitæ.

Cap. 19. Bonum opus morale acquisitæ virtuti, licet à gratia extrinseca efficiatur, non est causa propria prædestinationis.

Cap. 20. Supernaturale opus ex gratia procedens non est causa prædestinationis quoad omnes effectus.

Cap. 21. An Christus vel vnus homo purus queat esse causa prædestinationis alterius quoad omnes effectus.

Cap. 22. Possit ne dari causa prædest. ex parte actus diuinæ voluntatis.

Cap. 23. An ex parte prædestinati detur causa prædest. secundum se.

Cap. 24. Potuerit ne homo purus, vel Christus mereri aliis prædestinationem quoad liberam determinationem electionis diuinæ.

Cap. 25. Detur ne aliqua causa, vel ratio electionis prædestinatorum ex parte Dei.

Anselm.  
Lycan.

21.

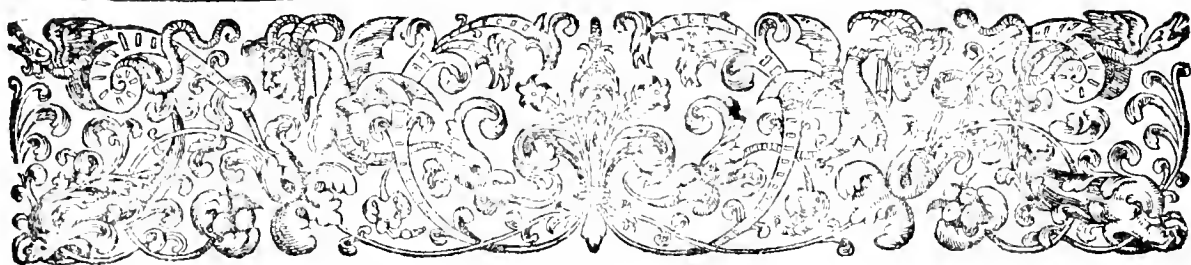
August.  
Ambros.  
Rupert.  
D. Thom.

20.  
D. Thom.

Vide Hil.  
lat. & Hic.  
in id Psal.  
68.

Delcantur  
de libro vi-  
uentium, &  
cum iustis  
non scribā-  
tur.





# LIBER SECVNDVS DE CAVSIS PRAEDESTINATIONIS.

**E**xplicata praedestinationis natura, & quasi essentia, consequens est, ut de causis, effectibus, & proprietatibus eius dicamus: ordo autem doctrinae postulat, ut à causis incipiamus. De qua re subtilissime disputant omnes huius materiae tractatores: quoniam in hoc puncto de causa praedestinationis praecipuus cardo huius disputationis versatus hactenus est, tam inter Catholicos, & haereticos, quam inter Catholicos inter se: & de illo praecipue agit Augustinus in libris, quos de hac materia plures conscripsit. Apud quem tam est coniuncta disputatione de causa praedestinationis, cum disputatione de gratia, ut vix valeant separari. Curabimus tamen, quoad fieri possit, eas distinguere: & quae ad materiam de gratia pertinuerint, in eam remittere, aliquid autem interdum attingere necessarium erit. Prius ergo, diuisione quadam praemissa, statum controuersiae, variisque eius membra aperiemus, ac deinceps per singula discurremus, tum cum haeticis, tum deinceps cum Catholicis disputando.

## CAPVT I.

*Status controuersiae, multiplexque disputationis sensus aperitur.*

**D**OCTORES ferè omnes, qui de hac materia disputant, in primis praemittunt, praedestinationis causam inuelligari posse, vel quoad actum ipsum Dei, in quo diximus formaliter ipsam consistere, vel quoad effectus, quos praedestinatio in praedestinato ponit, seu efficit. Aduertuntque, in praesenti non posse esse quætionem de praedestinatione priori modo spectata, quoad actum ipsum Dei, quia cum sit quidpiam increatum, & aeternum, non potest habere causam, ac proinde totam controuersiam reuocandam esse ad effectus praedestinationis, qui, cum creati sint, causam requirunt, quæ in hac parte inuestigatur. Ita ferè D. Thomas 1. part. q. 23. art. 5. & 8. & in simili 3. p. q. 24. art. 3. & quæst. 19. art. 5. Bonauent. 1. d. 41. artic. 1. q. 2. Richard. 1. 2. q. 1. & alij communiter ibi & in 3. dict. 7. quos imitatur Driedo lib. de Concord. cap. 3. initio. & cap. 4. ad 4. Vnde, cum (teste Augustino de Bono pecc. cap. 14. & de præd. Sancto. cap. 10.) praedestinationis effectus sit ipsa gratia, seu gratia donatio, fit, ut quærere

**A** causam praedestinationis, nihil aliud sit, quàm quærere causam gratiae, seu donationis gratiae. Pater, quia (ut aiunt) solum quæritur causa praedestinationis quoad effectus illius, & h' effectus omnes continentur aliquo modo sub nomine gratiae, ergo.

Ego verò existimo controuersiam hanc non solum disputandam esse, & à Patribus etiam disputatam fuisse, de causa ex parte effectum praedestinationis, sed etiam ex parte ipsius actus diuini, qui est praedestinatio. Alioquin disputatione hæc omnino esset in materiam de gratia relinquenda, ubi enim de gratia tractatur, de causis eius tractandum est. Quia verò ipsimet effectus praedestinationis dupliciter considerari possunt, vel, ut in tempore donantur, vel, ut in aeternitate præparantur, ideo non immerito inquiritur, Virum non solum priori ratione, sed etiam posteriori causam habeant, & hoc est, quod per se spectat ad hanc materiam: tamen propter coniunctionem prætermittere non possumus, quin de utroque aliquid disseramus. Dicemus ergo prius de causis praedestinationis ex parte effectuum eius, deinde verò ex parte ipsiusmet diuini actus.

**V**t autem hoc melius declaremus, totamque materiam comprehendentes, certa ab incertis separemus, distinguamus duplicem causam, physicam, & moralem. Physica dicitur illa quæ per se, & per realem influxum sibi proportionatum dat esse effectum: moralis autem duplici ex causa sic dicitur, scilicet, vel solum quia libere agit, & sic non distinguitur à causa Physica, sed supra illam addit conditionem libertatis, vel quia per se non immediatè influit in effectum, sed causam Physicam moraliter applicat, vel inducit ad aliquid agendum. Vnde, causa moralis hoc posteriori modo supponit causam principalem, & per se agentem per intellectum, & voluntatem quæ per rationem moralem, qualis est menti, petitionis, satisfactoris, vel aliam, similem inducitur, aut inclinatur ad aliquid agendum. In praesenti ergo utramque ex his causis quoad praedestinationem inuestigamus. sed praecipue causam moralem, nam physica vel spectat magis ad materiam de gratia, vel in praesenti materia difficultatem non habet. Vt autem hoc ipsum magis constet, & ad materiam complementum, pauca de illa dicemus.

**T**andem animaduertendum est, quatuor esse capita, ex quibus causa praedestinationis inuestigari, aut excogitari potest, scilicet, aut ex parte Dei praedestinantis, aut ex parte eiusdem hominis praedestinati, aut ex parte Christi Domini, in quo, & per quem omnes electi ac praedestinati sumus, vel denique ex parte cuiuscumque alterius tertiæ personæ, quæ non sit omnium hominum caput, sicut

2.  
Sensus controuersiae.

3.  
Duplex causa, & physica, & moralis.

4.

D. Thom.  
Bonauent.  
Richard.

Driedo.  
August.

est Christus; sed commembrum eiusdem corporis. Hic præcipue agimus de causa prædestinationis ex parte ipsius hominis prædestinati, & hæc quæstio maxime tractata est ab Augustino, & ab scholasticis, nam reliquarum causarum consideratio, vel difficultatem non habet, ut prima de causalitate Dei, & ultima de causalitate alicuius tertriæ personæ primariæ: vel pertinet ad aliam materiam, ut est quæstio de Christo Domino, quæ spectat ad materiam de Incarnatione, ubi circa quæstionem primam & 19. D. Thomæ, à nobis latè tractata est. Hic ergo secundum illam quæstionem ex professo tractabimus: de reliquis verò quæ necessaria visa fuerint, attingemus. Et prius dicemus de omnibus, quæ spectant ad prædestinationem ex parte effectuum, & postea quæ ad eandem ex parte diuini actus spectare possunt.

## CAPVT II.

*Quas physicas causas habeat prædestinatio quoad effectus suos.*

1. Dari causam physicam effectuum prædest.

2. Deum esse finem, ac efficiens præcipuum talium effectuum.

3. De causa necessaria, vel possibili, quæ.

**C**um nihil aliud sit, quærere causas prædestinationis ex parte effectuum eius, quam quærere causas ipsorum effectuum, constat in primis omnium effectuum prædestinationis necessario dandam esse aliquam physicam causam. Probatur, quia omnes effectus prædestinationis sunt aliquid creatum, ergo requirunt efficientem causam physicam, à qua recipiunt esse. Item ipsa prædestinatio est causa talium effectuum, ut August. docet, & libr. sequenti ex professo dicemus: est autem veluti causa prima, seu ratio agendi ipsi causæ primæ, quæ non immediate operatur hos omnes effectus, sed per causas secundas: ergo.

Vnde secundo est certum, principalem causam efficientem, & finalem horum omnium effectuum esse Deum ipsum. Quod est certum de fide, quia ipse Deus est primus, & principalis Author gratiæ, & gloriæ, iuxta illud, *Gratiam & gloriam dabit Dominus*. Et cum omnia propter seipsum, tanquam propter finem operetur, (iuxta illud, *Omnia propter seipsum operatus est Dominus*) multo maiori & altiori ratione illa, quæ ad prædestinationem electorum exequenda pertinent, propter seipsum operatus est. Nam eos elegit ad manifestationem gloriæ, & gratiæ suæ, & ut ab eis perpetuo lauderetur, & glorificetur. Causalitas autem materialis & formalis in Deo locum non habent, & ideo nihil de illis dicimus.

Tertio dicendum est, extra Deum, & hominem ipsum prædestinatum, per se, & intrinsece, & ex natura rei non requiri aliam causam physicam talium effectuum: non repugnare autem quod Deus illa utatur. Quando autem, & quomodo illa utatur ad omnes, vel aliquos prædestinationis effectus, ad præsentem materiam non refert, & varias inuoluit quæstiones ad alias materias pertinentes. Hæc ergo assertio præcipue ponitur de efficiente causa, & consequenter de finali. Nam de materiali statim dicam, de formali vero nulla est quæstio, ut mox dicam. Igitur de efficiente eam breuiter explico, quia per se solum Deus est author gratiæ, non solum ut prima causa, sed etiam ut proxima connaturalis, & principalis, quia solus ipse potest communicare propriam suæ diuinitatis participationem, quæ per gratiam fit, vel qua autem dona gratiæ eiusdem ordinis cum ipsa gratia sunt,

**A** & ad illam disponunt, vel illam comitantur, & ideo eandem per se causam habent. Deus autem per se nullo indiget instrumento ad suos effectus proprios; nec cooperatione alterius causæ extrinsecæ, maxime cum nulla sit extra ipsum Deum, quæ ex natura sua hos effectus habere valeat, ergo ex natura rei nulla causa physica talium effectuum necessaria est extra Deum. Solum quoad aliquos effectus, qui vitales sunt, potest requiri influxus eiusdem hominis prædestinati, ut mox dicam: omnis ergo alia extrinsecæ causa per se, & quasi ex natura rei necessaria non est. Quod autem Deus possit illa uti, ut instrumento, non est dubium. Vbi statim internemus quæstio. An Christi Domini humanitas sit causa physica omnium eorum effectuum saltem, ex quo facta est incarnatio, vel ex quo passio fuit consummata. Item, an Sacramenta nouæ legis sint causæ physica aliquorum talium effectuum, qui ab illis pendent: Quæ quæstiones, & similes hic tractanda non sunt, præsertim cum nihil speciale habeant in prædestinatis. Vtutur etiam Deus ministerio Angelorum, & hominum ad hos effectus in prædestinatis efficiendos, de quorum causalitate dubitari etiam potest, an sit physica, vel tantum moralis: sed parum refert, nam certum est solum esse per accidens in genere physico, & vero influxu reali. Sic enim vniuersè intelligo illud Pauli. *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus*. Igitur solum superest, ut explicemus, quænam causalitas physica per se requiratur ad huiusmodi effectus ex parte ipsius hominis prædestinati, quod breuiter præstabis per singula causarum genera discurrendo.

**C**uarto ergo dicendum est, habere hominem physicam causalitatem materiale respectu omnium effectuum prædestinationis, qui in ipso fiunt, siue sint habitus, siue actus, siue alia interna auxilia gratiæ, omnia enim in anima, vel eius potentiis recipiuntur, & ex capacitate eius, quamuis obedientiali, educuntur, ab illa enim in esse, & in fieri pendent. Quo sensu dixit Augustin. de Prædestin. Sanct. *Posse habere fidem naturæ, est hominum, habere autem, gratia est fidelium*. Et Bernardus libro de grat. & liber arbit. *Deus est qui dat gratiam, liberum autem arbitrium est capax eius*: Et similia habet Prosper. libro secundo de vocat. gent. cap. 2. & Fulgentius libro de Incarnat. & grat. cap. it. 22. 23. & 24. Solum est aduertendum, talem esse capacitatem hanc, ut ex illa nullum (ut ita dicam) oriatur debitum totius ordinis gratiæ, seu omnium donorum gratiæ, id est ut non obstante tali capacitate, debitum non sit humanæ naturæ, cleuari ad ordinem gratiæ, seu fieri participem donorum eius. Non sit (inquam) debitum non solum ex propria iustitia, vel merito, quod per se notum est, verum etiam nec debito proportionis, seu exigentiæ connaturalis: eo scilicet modo, quo dicuntur debita essentiæ proprietates connaturales, vel causæ secundæ concursus generalis. Ratio est, quia etiam hoc debitum repugnat perfectioni gratiæ, quia aliàs iam gratia non esset gratia sed donum naturæ debitum.

**E** Radix autem huius excellentiæ gratiæ fumen- da est ex fine, ad quem tota prouidentia gratiæ tendit, est enim ille supernaturalis, & naturæ non debitus, & ideo media etiam ad illum finem supernaturalis sunt, & naturæ non debita. Hæc autem media sunt prædicta dona gratiæ. Vnde

4. Homo quomodo sit causa talium effectuum.

August. Bernard. Prosper. Fulgent.

à fortiori fit, multò minus posse esse debitum naturæ auxilium congruum, & efficax, infallibiliter perducens ad talem finem, quod est proprium prædestinatorum: nam si dona ipsa sufficientia non sunt debita, multò minus erunt efficacia. Item, quia si essent debita, darentur omnibus: Deus enim non negat, sine speciali miraculo, quod naturæ debitum est: illud autem est manifestè falsum. Est autem quædam differentia notanda, quia gratia sufficiens, licet non sit debita naturæ secundum se spectatæ, & multò minus ut affectæ originali culpæ: est nihilominus aliquo modo debita naturæ ordinatæ ad finem supernaturalem, cum debito illum procurandi. At verò gratia efficax nulli est debita, non solum ratione naturæ secundum se spectatæ, verum etiam neque ut ordinatæ, & eleuatæ ad finem supernaturalem, quandoquidem neque hoc modo omnibus hominibus, vel Angelis data est. Et ratio à priori est, quia ordinatio ad talem finem ex se solum postulat sufficientiam media, reliqua autem pendent ex diuina voluntate, accommodante media iuxta præscientiam, & voluntatem suam, quod nullo titulo potest esse naturæ debitum. Ac propterea hæc causalitas materialis non refert ad causam prædestinationis, de qua agimus.

Quinto, habet etiam prædestinatio causam physicam efficientem ex parte nostra quoad multos effectus. Quoad illos, videlicet, qui consistunt in actibus vitalibus ipsius hominis, & comprehendendi solent sub nomine gratiæ actualis. Habitualis enim gratia à solo Deo infunditur, quamvis requirat dispositionem ex parte hominis adulti: illa verò dispositio (ut est probabilior opinio) non efficit physicè habitus ipsos, seclusa causalitate Sacramentorum. Actus autem vitales non possunt in nobis fieri sine nobis, iuxta veram philosophiam: & ideo licet à Deo principaliter donentur, homo etiam habet circa illos suam physicam efficientiam, secundariam, & minus principalem. Solum est differentia notanda inter hos actus: nam quidam sunt actus humani, & liberi, ut actus fidei, charitatis, &c. alij verò antecedunt humanum consensum, & deliberationem, ut diuina inspiratio, & tactus cordis, & similes motus, in quibus gratia operans, praueniens, & excitans consistit, quando intrinseca est. Circa priores ergo habet homo non solum efficientiam physicam, sed etiam moralem, quæ consistit in libera cooperatione, iuxta doctrinam Concilij Tridentini Sessione. 6. Circa posteriores verò non concurret homo moraliter, & ideo dicitur potius agi, quam agere: concurret tamen physicè iuxta veriore sententiam, quia re vera tales motus vitales sunt, & ille physicus influxus vitalis potentiæ est de intrinseca ratione talis actus, ut vitalis est. Sic ergo potest esse in homine causalitas effectiua circa prædestinationem quoad effectus eius, etiam quantum ad primum effectum, qui in executione datur: nam ille potest esse aliqua interna inspiratio, vel illuminatio.

Ex hac vero causalitate effectiua, vel etiam ex facultate habendi illam, nullum sequitur debitum respectu talium donorum. Quia neque sequitur debitum connaturalitatis, quia tota illa efficientia supernaturalis est, ita ut humanæ potentiæ non concurrant, nisi ut eleuatæ, & (ut ego opinor) per potentiam actiuam obedientialem,

de qua latius alibi. Neque sequitur debitum iustitiæ, vel meriti, seu quodcumque debitum morale, quia si efficientia est merè physica, & non libera, ac proinde etiam moralis, non potest esse fundamentum talis debiti: si verò sit etiam libera, hæc semper supponit aliquam gratiam sine tali debito datam, ut dicemus. Igitur hic physicus causandi modus præcise spectatus non pertinet ad causam prædestinationis, quam inquirimus.

Sextò, de causa etiam finali certum est, dari in prædestinatione quoad plures effectus eius, ut fatetur Diuus Thomas dicto articulo quinto in corpore, & ad 1. Imò Durand. in 1. dicto 41. questione secunda dixit, omnium effectuum prædestinationis dari in nobis causam finalem, nimirum prædestinati beatitudinem: illam enim non computat ipse inter effectus prædestinationis. Et verum sine dubio est, reliquos omnes effectus ad illam, sicut ad finem ordinari: tamen quia verius est, beatitudinem ipsam comprehendendi inter effectus prædestinationis, ut libro tertio videbimus, ideo verius est, totius prædestinationis, ut complectitur omnes effectus, non dari in nobis finalem causam, sed hanc esse diuinam gloriam, ad quam ipsa etiam beatitudo prædestinatorum ordinatur. Comparando autem inter se hos effectus, vnus est propter alium, tanquam propter finem, ut vocatio propter dispositionem liberam, hæc propter iustificationem, & hæc propter fructus iustitiæ usque ad gloriam.

Considerandum autem est, hunc finem prædestinationis, siue sit vltimus respectu omnium mediorum, siue proximus in vno medio respectu alterius, semper esse finem supernaturalem. Vnde licet in homine sit, non tamen est principaliter ab ipso homine, sed à diuina gratia & propriè non causat finaliter, ut sit ab homine: nam ut sic potius habet rationem effectus, sed ut est à Deo intentus per dilectionem aliquam, naturæ non debitam, sed ex mera gratuita voluntate Dei. Quod maximè verum habet in prædestinatis, respectu quorum talis intentio est absoluta, & efficax, ut diximus: & ideo ex vi huius causalitatis finalis, non habet prædestinatio fundamentum, seu originem in homine, sed in Deo.

Et hæc sufficiunt de his causis physicis: nam de formali nihil addere necesse est, quia hi effectus prædestinationis qui in ipso prædestinato intrinsecè recipiuntur, sunt quædam formæ, vel actus animæ, vel potentiarum eius, & ideo non requirunt propriè alias formas physicas, nam ipsi sunt formæ oriantes, & formaliter perficientes hominem. Interdum verò vnus prædestinationis effectus secundum aliquam moralem considerationem, & quasi per metaphoram dicitur forma aliarum, ut charitas dicitur in forma fidei, & aliarum virtutum, & intentio finis est quodam modo forma electionis, quæ loquutiones ad præsentem controuersiam non referunt.

### CAPVT III.

*Possit nè dari ex parte hominis prædestinati  
moralis causa prædestinationis  
quoad effectus eius.*

Coartamus sermonem ad causam ex parte hominis prædestinati, quia solum agimus

nes necesse  
fieri in ta  
li causa.

Deus quo-  
modo cau-  
sa moralis.

de causa morali, quæ à causa physica distinguitur, ut est illa, quæ meretur, quæ impetrat, quæ satisficit, & quæ se moraliter disponit: qui omnes causandi modi in Deum ipsum, ut Deus est, non cadunt, quia (secluso Incarnationis mysterio) imperfectiorem aliquam supponunt in persona operante ad hunc causandi modum, quia esse debet persona subiecta, & inferior, &c. Itaq; licet Deus possit dici causa moralis talium effectuum, quia libere illos facit, tamen est causa propria, & physica, & illa conditio libertatis communis est omnibus operibus Dei, quæ extra se producit. An verò illa libertas in effectibus prædestinationis tanta sit, ut omne debitum excludat, & ideo habeat quidam moralitatem, à qua effectus gratuitus denominatur, pendet ex dicendis de causalitate morali ipsiusmet hominis ad tales effectus, & ideo totam disputationem ad illud modum reuocamus. An verò ex parte Christi, vel alterius tertiæ personæ possit huiusmodi causa in hoc negotio intercedere, postea dicemus.

2.  
Moralem  
causam ad  
efficientem  
reduci Ar-  
ristot.

Est autem ulterius aduertendum, omnem hanc causalitatem moralem, de qua nunc agimus, ad efficientem reduci. Sic enim inter causas efficientes numerauit Aristoteles causam consulentem, & rogantem. Nam licet causa finalis, videatur esse suo modo moralis, quatenus metaphoricè mouet agens, & inducit illud ad agendum: tamen suum habet proprium causalitatis modum, propter quem inter causas physicas numeratur. Et quantum ad præsens attinet, maximè in hoc differt finis à morali causa, quam inquirimus, quia finis non supponitur existens, ut suo modo moueat, sed potius mouet, & attrahit, ut ad existentiam perducatur. Causa autem moralis, quæ ad efficientem reducit, supponitur existens aliquo modo, nam mouere debet, non ut ipsa fiat, vel appetatur, sed ut ratione illius iam existentis, aliquid aliud fiat, propter quod se habet tanquam ratio agendi ipsi agenti, & ita ad efficiens reuocatur. Quadruplex autem videtur esse posse huiusmodi causa, scilicet, meritoria de condigno, vel etiam de congruo: quæ in tantum causat moraliter, in quantum inducit aliquam obligationem. Satisfactoria, quæ eiusdem ferè est generis, respicit verò speciales effectus remittendi culpas, vel pœnas. Imperatoria, quæ prætendo, & orando mouet. Ac denique dispositiua, nam licet dispositio reuocari soleat ad causam materiale physicam, tamen in præsentia est dispositio moralis, & ideo causa propriè moralis est illius formæ, quæ ratione talis dispositionis datur. Et præterea, ut talis dispositio habeatur, requirit ex parte hominis moralem causalitatem, quatenus esse debet non utcumque efficienter, sed etiam liberè ab ipsomet homine, qui se disponit: non quod hoc sufficiat sine altiori influxu gratiæ, sed quod necessarium sit iuxta doctrinam Concilij Trident. Sessio. 6. capite 7. Et ideo hæc causalitas dispositiua non separatur ab aliqua morali causalitate, quasi effectiua per modum meriti, saltem de congruo, vel impetrationis. Igitur omnes has causas in præsentia inquirimus, & comprehendimus sub nomine causæ moralis, quæ vel ex se, vel ex lege diuina inducat necessitatem, vel obligationem conferendi illum effectum, cuius causa dicitur, & sub hac generalitate potest dici causa meritoria.

Ex quo possumus intelligere, quæ conditio-

Concil.  
Trid.

3.  
Conditio-

A/ nes necessariæ sint, ut aliquid ex parte hominis sit hoc modo causa prædestinationis, quoad aliquos effectus eius. Primò enim requiritur, ut sit actus liber ipsius prædestinati, quia debet esse causa moralis, & moralitas fundatur in libertate. Secundò esse debet actus bonus, quia effectus prædestinationis sunt beneficia diuina: actus autem malus non prouocat, neque obligat Deum ad beneficium conferendum: ergo oportet esse actum bonum. Tertio necesse est, ut sit proportionatus effectui, tum quia hoc in vniuersum est de ratione causæ ad suum effectum comparatam etiam quia talis causa debet inducere debitum aliquid talis effectus, quod facere non posset, nisi haberet cum illo proportionem.

B Quarto requiritur, quòd talis causa sit al quo modo prior suo effectui, nam hoc etiam pertinet ad communem rationem causæ: qualis autem debeat esse hæc prioritas, an scilicet, in re, & executione, vel in mente Dei sufficiat, postea videbimus. Vnum verò notatione dignum ex hac conditione colligitur, nimirum, illum actum, qui est causa alicuius effectus prædestinationis, non posse esse causam omnium, nisi ipse sit extra effectus prædestinationis. Declaratur, nam si sit causa omnium effectuum prædestinationis, erit etiam primi, nam ille est vnus ex omnibus: ergo ipse non potest esse effectus, quia non potest esse causa sui ipsius. Si autem sit causa aliquorum, vel alicuius, necesse est, ut quamuis ipse etiam sit effectus prædestinationis, sit prior suis effectibus, saltem in præscientia diuina, quia necesse est, ut causa sit prior effectui. Maximè, quod hæc causa non est finalis, sed ad efficientem reuocatur, quia moraliter concurrir, tanquam ratio cooperans ad producendum effectum.

C Ex his ergo certum est, prædestinationis quoad aliquos effectus, eius, prout in executione donantur, posse hoc modo dari causam ex parte hominis adulti. Quod addo, ut excludam infantes, qui non sunt capaces huius causalitatis, secluso speciali priuilegio, quia non habent vsum libertatis, ut per se constat, & in sequentibus magis explicabimus. Sic ergo explicata assertio constans est apud omnes Theologos, & iuxta doctrinam fidei. Et patet, quia vnus ex his effectibus est gloria, illius autem merita hominis sunt causa. Item remissio peccati est alius effectus, qui habet causam saltem dispositiuam ex parte hominis, & sic de aliis. Nec refert ad præsens, quòd talis causa non sit in homine ex ipso, sed ex gratia Dei, satis enim est, quod non est in illo, sine ipso moraliter concurrente. Quanquam etiam certum sit, iuxta catholicam doctrinam, inde habere talem actum, quòd possit esse causa vltioris effectus prædestinationis, quia ipse est ex diuina gratia saltem excitante, & adiuvante. Solum ergo disputandum relinquitur, an in homine possit dari aliqua causa huiusmodi, quæ sit ratio prædestinationis, quoad omnes effectus eius. Reuocatur autem hæc questio à Theologis ad primum effectum, qui ex prædestinatione homini confertur, quoniam ab illo reliqui manant, vel manare possunt: & ideo qui est causa illius, censetur esse causa reliquorum.

\* \*

5.  
Resolutio  
questio-  
nis.

## CAPVT IIII.

*Utrum præcesserit ante hanc vitam actio aliqua hominis prædestinati, quæ sit causa prædestinationis eius ex parte effectuum.*

**Q**Uoniam de hac causa varia fuerunt placita, & sententiæ inter quas quædam hæreticæ, aliæ erroneæ sunt, aliæ inter Catholicos disputantur, ut clarius sit doctrina, de singulis separatim dicemus incipiendo ab his, quæ absurdiores sunt, ac proinde magis sunt antiquatæ: quas silentio prætermittimus non expedit, propter doctrinæ complementum: eas tamen breuiter transigere, ut illius existimamus.

Cum autem nostra questio nunc sit de causa morali ex parte hominis, supponit necessario libertatem in homine, quia libertas est ratio, vel fundamentum totius esse moralis, ac proinde necessaria ad causalitatem moralem. Quo circa hæretici omnes qui libertatem abstulerunt, nec prædestinationis, nec salutis hominum, moralem causam ponere potuerunt. Manichæi ergo, & Priscillianistæ, cum libertatem arbitrij negauerint, assignabant causam prædestinationis, & reprobationis hominum, ex diuerso nostrorum corporum temperamento, quo ad hos, vel illos actus necessario trahimur: varietatem autem temperamentorum in diuersas constellationes reuocabant, ut intelligimus ex Leone 1. Epistol. 91. ad Turibium cap. 11. & Gregor. homil. 10. in Euangelia, Hieronym. Epistol. 8. Augustino, libro de hæresibus capit. 70. Prosper. libro 1. de uocatione gent. capite 14. aliis 5. Qui patres errorem hunc improbant, & concil. Brachar. 1. capit. 8. At verò isti hæretici non assignabant causam moralem, sed physicam naturalem, nec querebant causam prædestinationis, ut ostenderent salutem, vel gehennam pendere ex voluntate hominis: sed potius ut excusarent eos, qui damnantur, quia necessitate quadam damnantur, & eis, qui saluantur, omnem occasionem se gloriandi adimerent.

In hoc autem errore magna fuit varietas, quidam enim referebant totam seriem humanæ vitæ in extrinsecam causam cælestem, alij in Deum ipsum, quasi cogentem voluntatem, qui error etiam nunc viget, alij verò in intrinsecam quorundam hominum naturam, quæ de se ad bonum, vel malum determinata est. Sed quod ad præsens attinet, idem formaliter (ut sic dicam) est error, siue usus libertatis negetur per actionem stellarum, siue per quacumque aliam extrinsecam, vel intrinsecam causam, ut bene adnotauit Origenes, libro 3. Periar. capit. 1. Solum potest esse differentia quia hæretici, qui dicunt solum Deum motione sua auferre ab hominibus liberum usum actionum suarum, in solam diuinam voluntatem referunt diuersitatem, & varios successus actionum humanarum, & ita non referunt in creaturam aliquam prædestinationis causam, in quo præcise non errant, sed in modo causalitatis, ut suo loco dicemus. Alij verò, qui diuersitatem humanarum actionum referunt in causam creatam, extrinsecam, vel intrinsecam, videntur quidem eidem causæ tribuere primam rationem prædestinationis. Retamen vera, vel eos prædestinationem omnino auferre, vel ad voluntatem Dei ultimam recurrere, necesse est. Cum enim aiunt, bonum

**A** naturale rem, eramentum esse causam necessario antecedentem salutem illius, verò causam esse constellationem sub qua homo nascitur: quæro ulterius cur talis homo sub tali constellatione nascatur? Scio: responduros hoc ipsum provenire ex necessario cursu fati, & ex concurrentia stellarum. At rursus inquirō, unde hic stellarum cursus ita constitutus sit, ut in hanc necessitatem & inducatur, & inducat. Aut enim id habuit à se, & absque alia causa, vel, ut quidam dixerunt, fortuito, & sic tollitur prædestinatio, & non redditur causa eius, sed effectuum, quos nos prædestinationi, aut libertati tribuimus. Aut verò Deus est causa huius ordinis stellarum, ex quo reliqua varietas necessario sequitur. Et interrogo rursus, quis Deum impulerit, vel determinauerit, ut hunc potius ordinem, quam alium stellis præfixerit. Aut enim id Deus etiam fecit naturali & quasi fatali necessitate, & sic etiam tollitur prædestinatio, quæ debet esse actus liber: vel fecit pro sua libertate, & sic tota varietas, & ratio prædestinationis in diuinam voluntatem necessario referenda est. Atque hoc modo satis impugnatur hic error, quantum ad præsens attinet, nam contra fatum, & contra intrinsecam necessitatem voluntatis humanæ in actionibus suis bonis, vel malis, alibi disputatum est. Contra hæreticos verò, qui ita referunt causam prædestinationis in solam Dei voluntatem, ut id exequatur necessitando voluntatem, infra est à nobis differendum, libro sequenti.

**A** ij, ut ab his erroribus deuiarent, putarunt totam causam felicitatis prædestinatorum ad eorum libertatem esse referendam, ac proinde fundari in aliquo bono merito illorum. Quia verò inuenire non poterant merita, quæ in hac vita mortali in eis præcesserint, fixerunt animas omnium hominum prius existisse, quam in hac vita corporibus vniueretur, & in eo statu habuisse bona, vel mala merita. Eos igitur homines, qui animas receperunt, in quibus bona merita præcesserunt, prædestinatos esse dicunt ex illis præcedentibus meritis. Hanc errorem tacito nomine Origenis refert Hieron. Epistol. 8. & 139. & in Ieremiam cap. 24. & 28. in Apologia verò contra Rufinum cum Orig. nitribuit, & Epiphanius in Panario, & Epistol. ad Ioannem Hierosol. quæ etiam inter Epistol. Hieronymi, est. 60. Attingit etiam Nazian. orat. 31. & Theop. hil. 1.1. Paschalis. Et planè inuenitur hic error in Origine, lib. 1. Periar. c. 7. 8. & 9. latius lib. 3. c. 10. ubi ait, *Providentiam Dei pro singulorum meritis, & causis regere immortales animas: Dum non intra huius sæculi vitam dispensatio humana concluditur, &c.* Et infra, *Prius gestorum uniuscuiusque causa præcedit, &c.* Et infra, *Ex præcedentibus causis unum quodlibet vas vel ad honorem, vel ad contumeliam præparatur.* Et infra eandem vocat. *Antiquiores, & præcedentes causas secundum quas hi ad gloriam præparantur, &c.* Ac denique sæpe in illis locis repetit, totam corporum varietatem, quæ in mundo est, ex varietate, & diuersitate meritorum, quæ in rationalibus creaturis præcessit, ortam esse.

**I**n hac verò sententia Origenis, obscuritatem magnam, & infinitam errorum multitudinem inuenio. Primum enim ipse nunquam satis explicat, an illa merita in puris animabus, seu spiritibus à corporibus separatis, præcesserint, nec nò. Hinc enim, videtur consequutio sermonis, ac sententiæ hoc postulare. Et ita videtur communiter intellectus

2. Error de causa tollente libertatem.

Leo.  
Gregor.  
Hieron.  
August.  
Prosper.  
Concil.  
Brachar.

3. Refellitur.

4. Error de merito animarum ante hanc vitam.

Origenes.  
Hieron.  
Epiphanius.  
Nazianzenus.  
Theophrastus.

5. Refellitur.



Origenes, nam inde maxime impugnatur, quod crediderit, & supponat, animas prius extra corpora esse creatas, & in eo statu habuisse merita, per quæ postea corporibus vnitæ, dilectæ fuerint, vel odio habitæ. Illud autem fundamentum hæreticum est, nā fides docet, animas hominū tunc creati cum corporibus primò infunduntur, & non antea, vt definitum est in Conc. Lateranenſi sub Inn. 3. Sess. 8. & in Clementina vnica de Summa Trinit. & Concil. Brachæ. 1. capite 6. & Leone Primo Epist. 91. ad Turici. capite 10. vbi dicit, *Catholicam fidem sententiā illam damnare*. Idemque habet Hieron. Epist. ad. Pamachii. contra Ioannem Hierosolym. & August. li. de Ecclesiast. dogma. cap. 13. Optimè Greg. Nyſſenus li. de Opificio hom. cap. 28. 29. & disputatione de Resurrectione & anima, post medium. Præterea cum hoc errore sic intellecto coniunctus est alius, quem dictis locis Origenes indicat, corpora non esse a Deo ex primaria intentione creata, sed solum vt ergastula, & carceres spirituum peccantium. Quod fides Catholica damnat in capit. *firmiter* de Summa Trinit. & tradunt latè August. lib. 11. de Ciuit. c. 23. & Cyrillus Alexandr. lib. 1. in Ioannem cap. 9. & D. Thom. 1. parte quæstione 65.

Aliunde verò idem Origenes li. 2. Periar. ca. 2. contendit, nullum spiritum creatum fuisse vnquam sine corpore, imò nec esse posse: quomodo ergo sentire potuit, animas prius esse creatas à corporibus separatas: cum eas rationales, & spirituales esse fateatur, imò eiusdem naturæ cum Angelis, vt frequenter indicat. Nisi forte senserit nullum esse spiritum creatum, qui non possit corpori vniri, non tamen necessariò vniri, quin potius id accipere ex aliquo demerito. At verò in citato loco plus certe indicat. Præterea non videtur sentire potuisse, spiritus non vniri corporibus, nisi vt ergastulis, & propter mala merita: nam in locis citatis expresse ait, Iacob fuisse dilectum à Deo priusquam in hac vita (ita enim Paulum intelligit) aliquid boni, vel mali egisset, non tamen sine prioribus meritis, ne iniustus videatur Deus gratis vnum diligendo, & alium sine culpa odio habendo. Deinde, causam electionis hominum prædestinationum ponit in meritis præcedentibus ante hæc corpora, ergo sentire non potuit, coram animas vniri eorum corporibus propter præcedentia demerita.

Videtur ergo Origenes sensisse (quantum ex citatis locis intelligi potest) omnes spiritus fuisse semper creatos cum aliquibus corporibus, omnes verò recipere transitum à corporibus in corpora. Sic enim ibi docet plures, & varios fuisse mundos ante hunc, & eius initium, & post finem huius alium, & alios esse futuros: in quibus eandem animæ, vel spiritus rationales migrant per diuersa corpora, pro meritorum diuersitate. Et fortasse credidit ante hæc corpora etiam, habuisse animas alia subtiliora, & quasi spiritualia, & pro ratione meritorum illius status recepisse corpora mortalia: non semper in pœnam peccatorum, sed interdum ad comparanda in his corporibus altiora bona, ad quæ prædestinantur: hoc enim videtur consequens ad eius dogmata, vt ratio supra facta probat, in quo etiam modo explicandi hanc sententiam plures errores inueniuntur. Vnus est, non dari spiritus creatos purè incorporeos Alius est, non posse animas humanas existere extra omne corpus: Tertius est, dari transmigrationem animarum, &

has easdem animas, quæ nunc nostris corporibus infunduntur, prius in alijs corporibus extitisse, de quibus alias.

Quattus ergo Origenis error, & ad præsens directè spectans, est præcessisse merita, vel demerita in nostris animabus, priusquam nos generemur. Contra illud Pauli ad Roman. 9. *Prius quam boni, vel mali egissent*. Quamuis enim Origenes limitationem addat, prius quam bonum vel malum egissent in his mortalibus corporibus: tamen Paulus absolute loquutus est, quia pro certo supponit nulla esse hominis, vel eius animæ merita ante huius vitæ initium. Vnde absolute subiungit *non ex operibus, sed ex vocante*. Quod nec vere, nec consequenter dictum esset, si opera saltem in priori vita præcessissent: nam absolute falsum esset dicere, Iacob non esse dilectum ex operibus. Malè etiam statim illatum esset, *sed ex vocante*, quia inter opera huius vitæ & gratiam vocantis intercessissent opera alterius vitæ.

Quinto, numerare possumus errorem alium nimirum Deum punire homines, vel eis præmia reddere in hac vita, propter merita propria, quæ ante hanc vitam fecerunt. Contrarium significauit Christus Ioan. 4. quando de exco illo interrogatus, respondit. *Neque hic peccauit, neque parentes eius: sed ut manifestetur opera Dei in illo*. Et Paulus, ad Roman. 5. ait, tranſiſſe originale maculam, *etiam in eos qui non peccauerunt in similitudinem præuagationis Adæ*, id est, propria voluntate. Multo verò magis absurdum est, dicere ipsam prædestinationem esse præmium meritorum alterius vitæ, quæ ante hanc præcessit, cum dicat Paulus ad Roman. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante*. Et 2. Timot. 1. *Vocauit nos non secundum opera nostra*. Quod si Origenes dixerit, opera prioris vitæ non vocari nostra, redarguitur facile, quia Paulus immediate subiungit, *sed secundum propositum suum, & gratiam*, docens, non dari medium inter donum datum absque merito huius vitæ, quod nostrum dicitur, & gratuitam donationem. Quod aperte conuincit illud 2. ad Corinth. 1. & ad Rom. 14. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore*. Vnde colligunt Patres, quod licet Deus non præmier, vel puniat in homine solos actus, quos per corpus exercet, nam etiam interna voluntatis desideria diiudicat: tamen non iudicare homines, nisi ex actibus, quos in hoc mortali corpore exercent, non ergo ex operibus antecedentis vitæ. Quod si Deus non respicit illa merita ad conferendam gloriam, multo minus ad prædestinandum ad eandem gloriam. Potest enim aliquid esse meritum gloriæ, quod non sit meritum prædestinationis ad gloriam: non verò è contrario potest aliquid esse causa prædestinationis ad gloriam, quod non sit etiam causa ipsius gloriæ, cum prædestinatio sit causa certissima ipsius gloriæ.

Sexto est, valde obseruandum in Origine locis citatis, quod nullum firmum, & stabilem terminum ponit meritorum humanorum. Nam, & animas propter demerita præsentis vitæ damnatas putauit, aliquando per pœnitentiam, & bona opera reparari: & in ipsamet beatitudine non credit esse securitatem, imo contra libertatem arbitrij creati existimat esse, quod rationales creaturæ per beatitudinem fiant impeccabiles. Vnde innumeras statuum vicissitudines eis attribuit, vt nunc ex miseris, media resipiscencia beatæ fiant, per opera alterius vitæ, quæ post hanc vitam sequetur. Quod,

Animas non fuisse ante corpora.  
Concil.  
Later.  
Concil.  
Brachæ.  
Leo prim.  
Hieron.  
August.  
Gregor.  
Niss.

August.  
Cyrill.  
Alexand.  
D. Thom.  
6.

7.

Varij etio  
res Orig.

8.

ad Rom. 9.

9.

Ioan. 9.  
ad Rom. 9.Rom. 9.  
Timot. 1.2. Cor. 1.  
Rom. 14.

10.

Redargui-  
tur Orige-  
nes, dum  
negat sta-  
tum im-  
mutabile  
qui sit ter-  
minus me-  
ritorum.

(præter errores absurdissimos, quos includit, qui  
aliis locis impugnantur), in præsentis repugnan-  
tiam inuoluit. Nam, si res ita esset, non relinqueretur  
prædestinationi locus simpliciter, & proprie  
loquendo de prædestinatione, quæ est ad vitam  
inamissibilem. Vnde interrogo, an illa vicissitu-  
do habeat tandem terminum, vel non habeat? Si  
non habet, ergo licet homo in hac vita transitorius  
sit in beatitudine, non propterea prædestinatus  
est, nam inde poterit iterum cadere, & damnari.  
Et licet ad illam qualemcumque beatitudinem  
amissibilem, dicatur præcedere aliqua prædesti-  
natio, non poterit tribui meritis vitæ, quæ ante  
hanc præcessit, quia non solum una, sed plures vi-  
tæ præcesserunt, & quædam fuerunt bonæ, quæ-  
dam malæ: & licet in executione terminus unus  
(ut sic dicam) possit esse ratio alterius, tamen to-  
tius successionis, quam prædestinatio respicit, non  
potest causa ex parte hominis assignari. Sicut in  
successu temporis huius vitæ, nunc idem homo est  
iustus, nunc peccator, nunc iterum iustus & sem-  
per vel acquirit, vel amittit iustitiam, interuentu  
suorum operum liberorum: totius tamen succes-  
sionis, & discursus vitæ, sic à Deo præordinata,  
non potest dari ratio ex parte hominis.

Quod melius convincitur vigendo argumen-  
tum ex parte initij illarum vicissitudinum. Cum e-  
nim Origenes ante hanc vitam ponat aliam, &  
ante illam aliam, & sic deinceps, interrogo, an  
procedatur in infinitum per totam æternitatem,  
vel perueniatur ad primum mundum in quo ani-  
mæ creatæ sunt, & benè, vel malè operari cepe-  
runt. Si primum dicat, errat in primis in fide, po-  
nendo res creatas ex æternitate. Id idem necessa-  
rium est, ut vicissitudo illa in aliquo initio non si-  
stat. Errat deinde in Philosophia, & ratione natu-  
rali, quæ ostendit, vicissitudinem, vel multitudi-  
nem rerum vel mundorum sibi inuicem succeden-  
tium non posse esse ex æternitate, quin aliqua res,  
vel aliquis mundus ex illis, in particulari, certus, &  
designabilis, fuerit ex æternitate creatus, & conse-  
quenter durauerit per infinitam durationem, ac pro-  
inde ille fuerit primus mundus, & ceteri post illum  
creati, multitudine finiti necessario sint. Igitur si  
Origenes alteram partem eligat, & primum mun-  
dum admittat, in quo animæ essent, & operari cepe-  
runt: & ex illis operibus velit assumere rationem  
prædestinationis, totam quæstionem de causa præ-  
destinationis ad illum mundum, & ad opera in illo  
facta reuocabimus. Interrogabimurque, an illa o-  
pera bona sine gratia facta fuerint, vel cum illa. Si  
absque gratia, quomodo poterunt esse causa præ-  
destinationis ad gloriam? si cum gratia, cur quæ-  
dam animæ electæ sint ad illa opera facienda, &  
gratiam efficacem ad illa receperunt, & non alia.  
Iam enim non potest recurrere ad opera anterioris  
vitæ, quia positum est nullam aliam præcessisse.  
Hæc ergo positio Origenis, & erroribus scatet, &  
inutilis est ad expediendam quæstionem, quam tra-  
ctamus.

Fundamentum autem Origenis solum fuit, quia  
alias Deus in sua prædestinatione, & distributione  
bonorum suorum iustitiam non seruaret. De quo  
fundamento multa in sequentibus tractanda sunt.  
Nunc breuiter dicitur, consequens illud, *iusti-  
tiam non seruaret*, dupliciter accipi posse, scilicet,  
vel contrariè, seu priuatiuè, vel contradictoriè, seu  
negatiuè tantum. Priori modo est sensus. Deum  
acturum fuisse inuictè, si absque præuia diuersita-

A te meritorum, hoc prædestinaret, non illos, & Sic  
negatur consequentia, quia cum res neutri debeat-  
ur, nulla committitur iniustitia, licet vni detur, &  
non alteri. Posteriori autem modo sensus erit,  
actum illum sic prædestinandi non esse actum ius-  
titia, & hoc non solum concedimus, sed id ma-  
ximè in tota hac disputatione contendimus, & ad  
excellentiā gratiæ pertinere censemus. Hæc  
repugnat illud Psalm. 24. *Vniuersa via Domini  
misericordia, & veritas*, id est, *iustitia*, tum quia cer-  
de omnibus operibus Dei ad extra, id suo modo  
verum sit, non oportet, ut ad internos actus dile-  
ctionis, vel electionis, seu prædestinationis exten-  
datur, tum etiam quia iustitia illa, quæ in omni-  
bus Dei operibus inuenitur, non semper respicit  
debitum creaturæ, sed sæpè dicitur, consideratio-  
ne illius, quod Deus sibi, suæque bonitati debet,  
vel illi consentaneum est. Hoc autem modo etiam  
in prædestinatione inuenitur iustitia, quatenus bo-  
nitati, & sapientiæ Dei consentaneum est, aliquos  
prædestinare. Cum autem concessum est, præde-  
stinationem non esse actum iustitiæ, intelligitur  
respectu hominis prædestinati.

### C A P V T V.

*Vtrum ex operibus, quæ homo facturus esset, si in  
alio statu constitueretur, sumi possit ratio præ-  
sentis prædestinationis, etiam si talia opera  
absolutè nunquam futura sint. Vbi de  
prædestinatione infantium  
præsertim differtur.*

V Num ex præcipuis argumentis, quo Augusti-  
nus vii solet ad excludendam omnem cau-  
sam prædestinationis ex parte hominis prædesti-  
nati; sumitur ex causa infantium. Videmus enim  
mirabilem in eis diuersitatem, non solum, quia  
multi saluantur, alij non saluantur sine pro-  
prijs meritis: verum etiam, quibusdam singulari  
Dei prouidentia procurator salutis remedium,  
dum in hac vita conseruantur, donec baptizentur,  
etiam si necesse sit vel miraculosè eos conseruare,  
vel speciali prouidentia ministros Sacramento-  
rum adducere, aut aquam præparare, vel quid-  
piam simile. Alij verò ita videtur destituti, ut præ-  
maturè rapiantur, priusquam baptizentur, vel ba-  
ptizari possint. Hæc autem diuersitas non potuit  
non esse præcisa, & aliquo modo prædestinata, vel  
permixta, à Deo, id est, prædestinata ex parte eo-  
rum qui saluantur, permixta ex parte eorum, qui  
condemnantur: & tamen in eis non inuenitur di-  
uersitas meritorum vitæ præteritæ, quæ nulla fuit,  
ut vidimus: Nec etiam vitæ præsentis, quia in illa  
nunquam vlti sunt ratione, ut mereri possint. Nec  
denique vitæ post hanc futuræ, quia status illius  
vitæ non est merendi, sed obtinendi præmium me-  
ritorum. Vnde actiones futuræ in illa vita in San-  
ctis prædestinatis, non sunt causa, sed potius fru-  
ctus, & quasi vltimus effectus prædestinationis eo-  
rum. Hinc ergo concludit Augustinus in infanti-  
bus esse clarissimam gratuitam prædestinationem  
absque causa morali ex parte illorum, ut videri li-  
cet in libris de Prædestinat. Sanct. & de Bono  
perseuer. & passim contra Pelagianos.

Ad fugiendum ergo vim huius discursus, dixe-  
runt Semipelagiani, Deum non tantum cognosce-  
re, quid infantes facturi sint in hac vita mortali, eo  
breui tempore, quo viuunt, sed etiam quid essent  
acturi, si diutius vixissent, ad ætatem adultam per-

Psalm. 24.

August. 1.

Occasio  
quæstionis  
ex causa  
infantium.

2.  
Error Se-  
mipelagia-  
notum.

uenissent

12.  
Vertitur  
Origenis  
fundamen-  
tum.

peruenissent. Ex illis ergo operibus reddebant causam prædestinationis eorum, quibus remedia salutis applicantur. Nam præsciuit Deus, optima merita fuisse habituros, si vixissent, & propter illa eos prædestinavit. Ita referunt Prosper, & Hilarius, in Epistolis ad Augustinum, quæ ante librum de Prædestin. Sanctorum habentur. Et idem supponit idem Augustinus, lib. de Prædestin. Sanctorum, capit. 12. & 13. & lib. de Bono perseverant. capit. 9. & 10. & epistol. 105. & 106. Et iterum Prosper lib. 1. de vocat. gent. cap. 7. aliis 22. Sunt etiam, qui asserant, Pelagium antea in eadem sententia fuisse, sed hoc non constat, nec à dictis Patribus refertur. Quin potius Augustinus de Prædestinat. Sanct. c. 13. & 14. differtè negat, Pelagium id sentisse, vel esse consequens ad eius doctrinam. Idemque repetit lib. 1. de Anim. & eius origine, cap. 12. Quisquis autem fuerit huius sententiæ author, in hoc videtur cum Origene convenisse, quod putavit, ad iustitiam Dei pertinere, ut illa diversitas non fiat à Deo pro sola sua voluntate, sed necessario supponendum esse ex parte infantium diversitatem aliquam meritorum, ut liberetur Deus à personarum acceptione. Vnde, quia de facto nulla poterant invenire merita in parvulis, confugerunt ad illa, quæ habituri essent, si diutius viverent.

Nec solum in parvulis, verum etiam in multis adultis rationem, & causam prædestinationis ad similia conditionata merita reuocabant. Nam licet alio modo etiam erraverint Semipelagiani, ponendo causam omnium priorum effectuum prædestinationis, ex parte liberi arbitrij & in aliquo actu eius, futuro aliquando, & à Deo absolute præiusto, ante totam prædestinationem, ut infra videbimus: nihilominus tamen, posuerunt meritum illud conditionatè præiustum concurrere aliquo modo ad causam prædestinationis. Duplex enim differentia inter homines, qui saluantur, & damnantur, considerari potest, non quod utraque inter omnes intercedat, sed quædam in his, alia in aliis. Una est, quia quibusdam prædicatur Evangelium, seu fides, aliis non prædicatur, nec ad ipsam fidem sufficienter excitantur exterius. Alia est, quod ex his, quibus annunciat fides, quidam credunt, alij non credunt: & huc etiam spectat, quod ex credentibus, quidam pœnitentiam, agunt, alij non agunt: & ex agentibus pœnitentiam, alij perseverant usque in finem, alij non perseverant. Quoad hanc ergo totam posteriorem diversitatem ponebant ipsi causam in aliquo bono affectu, vel conatu liberi arbitrij, qui in re ipsa tempore, vel natura præcedit, & in æternitate præiustus est à Deo scientia visionis ante initium prædestinationis: de qua parte huius erroris dicemus postea.

Primam verò diversitatem non poterant in universum reuocare in bonum usum antecedentem ipsam prædicationem Evangelij. Quia, licet possit interdum præcedere, ut illi putabant, & alij de Cornelio Centurione existimant, Act. 10. tamen non est id necessarium, nec ipsimet Pelagiani id dicere ausi sunt. Nam est evidens, sapientissime prædicatum esse Evangelium impiis, & sceleratis, iuxta illud, *Inventus sum à non querentibus me*. Et inter varias gentes, &que infideles, & iniquas, quibusdam prædicari citius, aliis tardius, aliis nunquam. Hanc ergo diversitatem attribuebant operibus aliorum hominum non quæ prædicationem Evangelij antecederent, sed quæ essent subse-

quutura, si fieret, his enim non prædicari dicebant, quia credituri non essent, licet prædicaretur: illis verò prædicari, quia præiusti sunt credituri: his verò citius, quia in hoc tempore illi credituri erant, alij in alio. Vnde necesse est, ut talis præsentia, conditionata tantum fuerit, quia in illo signo nondum Deus decreverat, ut talibus hominibus prædicaretur Evangelium. Ergo nec per absolutam scientiam prævidere poterat bonum usum, seu effectum talis prædicationis, ut iam præsentem in æternitate, quia hæc præsentia supponit illud decretum: ergo solum esse poterat præsentia conditionata, quæ Deus præsciuit, si talibus hominibus dederit prædicationem, bono affectu illam recipient. Vnde obiter intelligitur, bonum morum naturalem erga doctrinam fidei, per eternam prædicationem propositam, dupliciter esse positum ab istis causam prædestinationis. Primò, respectu antecedentis prædicationis Evangelij, & conditionaliter præiustum: secundò, respectu subsequentis gratiæ, quam faciebant pedilequam liberi arbitrij, ratione huius præiij boni affectus, seu conatus. Quæ omnia satis colliguntur ex Augustino locis citatis, nam licet non tam clarè & distinctè referantur, tamen re vera hæc fuit illorum sententia, & ex eodem fundamento, quia putabant non posse aliter vitari in Deo acceptionem personarum.

In hac verò Semipelagianorum sententia, tria vel quatuor notari possunt. Primum est, quod Deo tribuebant illam conditionatam scientiam de futuris actibus liberi arbitrij, ante totum decretum prædestinationis. Et inter alia hoc etiam in Semipelagianis nonnulli moderni reprehendere non dubitarunt. Imo etiam dixerunt, illud fuisse inuentum Pelagij, aut reliquiarum eius, ut libertati arbitrij causam omnis boni tribuerent. Verum tamen neque Augustinus, nec Prosper, vel Hilarius, neque Divus Thomas, aut aliquis ex antiquis Theologis, ex hoc capite reprehendit Semipelagianos, quod Deo hanc scientiam attribuerint, sed ex hoc, quod malè illa usi fuerint, ut mox dicemus. Non est ergo hæc scientia à Semipelagianis inuenta, sed in Scriptura sacra est prædicata, & à Sanctis Patribus recognita, ut alibi est ostensum. Vnde sicut Scripturam sacram non infamant hæretici, eo quod ad errores fundandos illa abutantur, ita nec cedit in illius scientiæ infamiam, quod Semipelagiani illam agnouerint, & crediderint, etiam si malè usi fuerint, illa, quod videndum superest.

Secundò ergo notari potest in illa sententia, quod illa opera, quæ sub conditione præiusta ponebant, ut causam prædestinationis ad totam gratiam, & gloriam, dicebant esse opera, quæ futura fuissent à libero arbitrio, suis viribus, & sine adiutorio gratiæ operante. Quæ, quoad hanc partem coincidit cum hæresi Pelagiana, & cum alia parte eiusdem Semipelagiani erroris, quod bonus affectus moralis ad fidem exterius prædicatam, sit initium salutis, & causa primæ gratiæ auxiliantis, quæ homini tribuitur. Qui error ex professo infra tractandus est, & impugnandus: & quæ ibi dicentur, à fortiori procedent contra hanc partem huius erroris, ideoque plura de illa hic dicere non est necesse.

Tertiò ergo notatur in Semipelagianis, quod actionibus nunquam futuris, vel solum sub conditione futuris, veram rationem meriti, & moralis causalitatis tribuerent, & hic error est, qui propriè ad hunc locum pertinet, quem quæ Augustinus

5. Expenditur error Semipelagian.

6.

7. Deum neminem indicat ex meritis soli sub conditione futuris.

aus maximè in his hæreticis admiratur, ac reprehendit. Summa rationum eius est. Primò, quia si Deus iudicare hominem ex operibus, quæ nunquam commissurus est, quia illa commisisse non fuisset, si permittere: falso dixisset Apostolus. *Referet unusquisque, prout gessit in corpore.* Quia etiam referet, prout non gessit, sed gesturus esset, si durasset in corpore. Secundò parum refert ponderatio Pauli, *Anie quæ quidquid boni, vel mali egissent,* malèque intulisset non ex operibus, sed ex vocante, quia potuisset discrimen fundari in operibus, quæ facturi essent, si hoc, vel illud facere permitteretur. Tertiò, frustra propter electos breuiarentur dies persecutionis Antichristi, ut dicitur Mat. 24. quia non propterea minus puniendi essent, propter peccata, quæ commissuri essent, si persecutio duraret, & tamen Christus ait, propter electos breuiandos esse eos illos, utique, ut saluentur: *quia nisi breuiati fuissent, non fieret salua omnis caro.* Quartò, quia alias præmatura mors, quæ homo diuina prouidentia præuenitur tēpore, quo est iustus, ne à gratia calat, non esset diuinum beneficium, quia nihilominus puniendus esset propter peccata, quæ commissurus esset, si viveret. Consequens autem est contra illud Sap. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius.* Quo testimonio sapè ad rem hanc utitur Augustinus, de Correptio. & grat. cap. 8. li. 2. contra duas Epistolas Pelagii, cap. 7. de Animæ eius origine c. 12. & libr. de Prædest. Sancto. c. 14. specialiter ostendit, & illud esse canonicum, & authenticum, & illo ad eandem rem fuisse usum Cyprian. libr. de Mortalitate sub fi. Et sumi potest ex Hieron. Dial. 3. contra Pelagium. Greg. 27. moral. cap. 2. Nyss. orat. de infan. qui præmaturè rapiuntur. Prospero d. lib. 1. de vocat. gent. c. 21.

Dicerent tamen foras aduersarij, huiusmodi opera, quæ prævidentur tantum futura si homo viveret, non esse quidem sufficientem causam, quæ obliget diuinam iustitiam ad reddendum homini præmium, vel pœnam condignam, talibus operibus reddendam, si fierent, esse tamen posse rationem sufficientem ad denegandam gratiam aliquam, & è conuerso si opera sint bona, posse esse causam non cogentem, ut ita dicam, si d aliquo modo inducentem ad gratiam conferendam. At enim, si isti solum intelligerent, hæc opera sic conditionaliter præcogita posse mouere per modum finis, vel ad dandam gratiam, quæ bona fiant, vel ad tollendam occasionem, & si esse sit, vitam, ne mala fiant, nulla esset nobis cum illis disceptatio: nam & Paulus dixit, *elegi nos ut essemus Sancti,* & Spiritus dixit, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Et utrèque ostendit, hunc esse proximam finem à Deo intentum per hoc genus prouidentie. Et hoc sensu interdum utuntur Patres consideratione illorum operum, ut reddant rationem diuinæ prouidentie erga infantes, ut videre licet in Nysseno supra. Et Augustinus aliquando ex illis sumpsit ratione Aduentus Christi Dominum in hoc tēpore potius, quam in alio, ut libr. de Sex questionibus, contra Paganos, q. 2. Quam non omnino reprobatur, libr. de Prædestin. Sancto. c. 9. sed dicit non esse primariam rationem, sed reuocandam esse ad gratuitam Dei electionem. Quod in Nysseno, & his Patribus obseruandum est.

At Semipelagiani non potuerunt in hoc sensu loqui, præsertim in causa infantium, quia talia opera nunquam futura sunt in eis: ergo nec à Deo fuerunt aliquo modo intentata per modum finis.

Probatur consequentia in eorum sententia, dicebant enim, Deum ante adultam ætatem rapere infantem, qui bona facturus esset, si ad illam ætatem perueniret, propter illa iustificando illum, non tamen gratiam illi præparando, ut illa faciat, quæ nunquam facturus est, non ergo sunt huiusmodi alicuius gratiæ collata, sed meritum. Similiter, cum, quem vidit malè operaturum, non ut mala opera non faceret, illum rapuit, sed potius gratiam illi denegauit, quia mala facturus esset, si viveret. Vnde omnino volebant hanc gratiæ collationem, vel denegationem esse retributionem operum sic præuisorum sub conditione, etiam si nunquam futura sint, nec putabant aliter posse reddi rationem iustæ prouidentie erga infantes. Merito ergo ab Augustino impugnantur, ex illo principio, quod Deus non iudicat homines, nec punit, vel præmiat illos ex talibus operibus: Quod primo apertè colligitur ex Scripturis citatis. Ratio autem à priori est, quia conditionalis, ut aiunt, nihil ponit in esse: hæc autem opera tantum conditionaliter præuiantur futura: ergo nihil ponunt in homine: ergo non reddunt illi in pœna, vel præmio dignum. Iniustum enim esset, absolutam (ut sic dicam) seu realem, & existentem pœnam imponere, propter opera conditionata, & concepta potius, seu possibilia, quam existentia, vel futura. Vnde etiam de Pelagio refert Augustinus, quod interrogatus, cur Deus creauerit hominem, vel Angelum, quem præsciebat peccaturum: respondit, quia iniustum videretur illos punire, propter opera nunquam futura: talia enim essent illa peccata sub conditione præuista, si Deus decreuisset, neque hominem, neque Angelum creare. Quam responsionem Augustinus laudat. Eadem ergo ratione, opera bona nunquam futura non sunt aliqua retributione digna. Accedit, quod de quouis homine præscit Deus benè operaturum cum his circumstantiis, & maxime cum aliis: ergo quoad has conditionales est quædam æqualitas inter ipsos homines: ergo ex illis non potest sumi ratio diuerse prouidentie circa illos, sed diuini fuit beneplaciti huic dare gratiam accommodatam, ut consequeretur salutem efficaciter, non verò alteri. In quo nulla cernitur iniustitia, quia respectu prædestinati magna est gratia, & beneficium: respectu verò alterius non est iniuria, quia non negatur aliquid debitum. Imo, si iam erat præuisum peccatum originale (ut Masilenses concedebant) ex illo sumitur sufficiens ratio iustitiæ, maxime respectu paruulorum, qui non prædestinantur, ut infra suo loco dicemus.

Atque ex his satis reprobatus est hic error, & solum eius fundamentum, quantum ad infantes spectat. Ex quo rectè quidem inferitur, questionem hanc de causa prædestinationis ex parte hominis prædestinati, vel electionis ex parte electi, nullum habere locum in his infantibus, qui ad ætatem adultam non perueniunt. Atque ita hoc argumento solet concludere Augustinus, in his paruulis dubitari non posse de gratuita, merèque libera Dei electione quorundam præ aliis ad gloriam, & efficacem gratiam. Quia non potest habere fundamentum in operibus eorum, siue antecedentibus illorum conceptionem, quia nulla fuerunt, siue sub conditione futuris, quare vera futura non sunt, siue absolute futuris aliquando, quia hæc tantum futura sunt post hanc vitam, ubi nullum est meritum. At non defuerunt hæretici, (teste

10.  
Ratio diuerse prouidentie circa infantes.

eadem Augustino, Epistol. 106, asserentes, habere infantes in vteris matris aliquos actus bonos propter quos prædestinari possunt. Afferebantque exemplum de Iacob, & Esau in ventre matris luctantibus, meliusque afferre possent de Ioanne Baptista in vtero Elisabeth exultante: Et hunc errorem, ferunt, etiam nunc hæreticos nostri temporis excitasse.

Facile tamen hoc etiam subterfugium ab eodem Augustino eodem loco refellitur; quia valde absurdum est, omnibus parvulis attribuire in illa aetate liberos, & humanos actus, cum vñ rationis careant, sine quo actus liber, & humanus exerceri non potest. Dicere autem, omnibus accelerari supernaturaliter vñum rationis, eisque in vteris fidem prædicari, sine exterius prædicante, non solum voluntarium est, sed etiam doctrinæ fidei, & communi Ecclesiæ sensui contrarium, & Apostolo dicenti de Iacob, & Esau, *Cū nondum quidquam boni, aut mali egissent.* Vnde rectè Aug. supra de illis dixit, *Lucam illorum in vtero matris, non fuisse arbitrium, sed prodigium.* De Ioanne autem Baptista, nos præ cum Ambrosio, & aliis Patribus credimus, exultationem eius fuisse quidem arbitrium, sed non sine prodigio, & speciali privilegio, ita tamen ut totum illud fuerit potius singularis prædestinationis eximius effectus, quam causa, sicut de adultis inferius dicemus. Quo circa etiam si, daremus infantes habere in vteris matris bonos actus, si illi tales essent, quales ad pietatem, & iustitiā Christianam esse oportet, effectus essent prædestinationis, non causa: si verò tales non sunt, & imperitiis simè finguntur contra omnem rationem naturalem, & sine testimonio diuino, imo contra illud; & adhuc tales actus non possent esse prædestinationis causa, eadem ratione, qua nec in adultis esse possunt, ut infra ostendemus, est enim euidenter eadem vtriusque ratio.

Quamuis autem causa infantium quantum ad ipsos pertinet, sufficienter hoc modo concludatur, adhuc amen superest difficultas, an ex parte eorum, sub quorum cura nascuntur, & moriuntur, siue parentes sint, siue tutores, siue in vniuersum amici, aut benefactores, datur aliqua causa prædestinationis eorum. Certum est enim secundum fidem, hos paruulos non saluari, nisi per Christi meritum eis applicatum. Certum item est, applicationem hæc fieri oportere per aliquam actionem humanam, & liberam alicuius hominis, qui pueri curam gerit, vel suscipit. Ex quo item est certum, illam voluntatem, seu cooperationem liberam talis hominis adulti esse aliquo modo causam salutis paruuli, siue vocetur causa meritoria de congruo, quod necessarium non est, licet non repugnet, ut infra dicetur: siue vocetur ministerialis causa, ut re vera est, & constat ex materia de Sacramentis: siue vocetur conditio sine qua non, quod satis ad præsens sufficit, quia negari non potest, quin eo modo, quo concurrit, sit causa moralis, & valde conferens. De hac ergo causa salutis explicandam superest, an sit etiam causa prædestinationis, vel electionis talis paruuli, qui cum effectu saluatur, vel potius sit electionis eius, ac prædestinationis effectus. Et quoad hanc partem quæstio hæc in paruulis eandem difficultatem, eandemque rationem dubitandi & decidendi habet, quam habet in adultis, & non partem nec ad præsentem dubitationem de meritis conditionatis, nunquam futuris, sed ad quæstionem de merito

prædestinationis per aliquas actiones huius vitæ, & ideo infra commodius tractabitur.

Superest, ut de altero membro pertinente ad adultos, seu de quarto puncto, quod in hac sententia Semipelagianorum notari potest, pauca dicamus. Asserebant enim etiam, in adultis dari posse aliquo modo causam prædestinationis ex meritis eorum sub conditione præstis, saltem quoad externam fidei, seu supernaturalis doctrinæ prædicationem, cui causæ tribuebant, quod vñ pronuncia, vel genti prædicatur Euangelium & non alteri. In quo, præter errorem supra in secundo puncto notatum, quod loquebantur de bono effectu à solis naturalib. viribus liberi arbitrij profecto, (contra quem infra disputandum est:) in eo etiam excedebant, quod eidem operi tribuebant duplex præmium. Vnum antecedens præscientiam absolutam talis operis, quod est prædestinatio ad habendam prædicationem Euangelij, aliud subsequens absolutam præscientiam, quod est ipsa fides, vel corroboratio in illa, ita ut habeatur, sicut oportet. Nam quia Deus præsciebat hos homines bono affectu suscepturos Euangelium, si illis prædicaretur, decreuit, ut illis prædicaretur, & ita ille affectus sic præuisus fuit ratio meritoria illius effectus exterioris gratiæ. Postquam autem Deus decreuit illis prædicari Euangelium: vidit in eis præscientiam visionis, & absolutam, bonum affectum ad sacram doctrinam, vel aliquam etiam naturalem fidem, & propterea decreuit dare gratiam ad credendum, sicut oportet. Hoc autem sine dubio est, vñia æquitatem iustitiæ, quam isti maxime tunc profitebantur. Et præterea ponebant præuiū antecedere ad meritum, non solum in actuali existentia, sed etiam in absoluta præscientia Dei, quod esse contra veram rationem meriti, infra ostendemus.

Denique quod ex talibus operibus non possit sumi ratio meritoria discernendi electos à non electis, facile ex dictis in præcedenti puncto conuincitur. Nam respectu eorum qui credituri non sunt, illa incredulitas, saltem ut voluntaria, & culpabilis, nunquam futura est: quia illis de facto non est prædicatum Euangelium, (ponitur enim in hypothesi ita Deum decreuisse) ergo iuxta dicta, tale opus non potest esse ratio demeritoria talis effectus. Respectu autem eorum, qui credituri sunt, quævis fides de facto sit futura, si Deus voluit illis prædicari Euangelium: tamen ut præuisa ante hanc voluntatem, non potuit esse ratio meritoria talis prædicationis, quia ut sic non supposebatur futura absolute, ergo tantum est ratio finalis. Dat enim Deus prædicationem, ut credatur, tamen hoc ipsum supponit voluntatem, & decretum Dei circa talem finem, quod non potuit in ipsomet fine fundari, tanquam in ratione meritoria.

Præter hæc omnia, sententia hæc repugnat scripturis: Nam legimus sæpe prædicari Euangelium his, qui non sunt credituri, ut prædixit Christus, Matth. 10. & Lucæ 9. & accidisse legimus Actuum 13. & 18. & in ipsamet Christi prædicatione facta Iudæis, ut ipse conqueritur. Matth. 11. E contrario autem videmus non prædicari his, qui credituri erant, si eis proponeretur, iuxta illud Ezech. 3. *Si ad eos mitteres, audirent te,* & Matth. 11. *Si in Tyro & Sydone, &c.* Quem locum latè expendit Augustinus citatis locis. Dicit fortè aliquis, illa opera Tyriorum & Sydoniorum nunquam fuisse futura, nos autem hic loqui de operibus aliquando futuris. Sed hoc nihil obstatum quia licet

13.  
Vidimus etiam  
semipelagianorum  
non inopu  
gratu.

14.

15.

Matth. 10.  
Luc. 9.  
Act. 13. 18  
Matth. 11.  
Ezech. 3.  
Matth. 11.  
August.



tractemus quasi materialiter (vt sic dicam) de operibus futuris, non tamen formaliter vt absolute futuris, quia pro illo signo nondum vt talia præuidentur, sed tantum vt sub conditione futura, & in eis, vt sic præcisè spectatis, debet ratio meriti iuxta Semipelagianos considerari. Tum etiam, quia si Deus voluisset vt Tyriis & Sydoniis prædicaretur Euangelium, eo ipso illa opera, quæ supponebantur tantum sub conditione futura essent, & præuiderentur vt absolute futura: est ergo de illis eadem ratio.

At Rupertus ibi lib. 9. de gloria & honore filij hominis, dicit, Tyros & Sydonios non fuisse veram penitentiam acturos, sed humanam ad vitandum temporale supplicium: & ideo non dedisse Deum illis talia auxilia, *Quia omnino, inquit, daturus fuisset Christus, si illi essent veram penitentiam acturi, alius non velle diceretur, velle eos saluare.* Sed in primis expositio est aliena à verbis textus, & à communi expositione, imo Christus dixit, *In iudicio & cinere*, vt penitentiam exaggeraret. Vnde Augustinus lib. de Bono perseuer. c. 9. de Tyriis & Sydoniis ait, fuisse saluandos à Deo, si opera nunquam futura, & sub conditione præuisa, essent retributione digna. Et infra ait, *dubitari non posse, eos fuisse credituros, cum Dominus auerteretur fuisse acturos magne humilitatis penitentiam.* Illud etiam verbum apud Ezechielem, *Audient te*, veram fidem significare solet in scriptura. Deinde falsum est, necessarium fuisse dari talia auxilia, si bene illis essent vsuri: Quia vt recte notauit Abulensis ibi q. 83. illa auxilia non erant tantum sufficientia, sed abundantiora, quæ non dat Deus omnibus, quantumcumque sint bene illis vsuri. Neque hoc pertinet ad voluntatem generalem, qua Deus vult omnes homines saluos fieri: nam ex illa solum nascuntur auxilia sufficientia, alia verò supponunt specialem voluntatem, & dilectionem, quæ non potest in talibus operibus fundari, vt ostensum est.

At enim, refert Augustinus dicto lib. de Bono perseuer. cap. 9. disputatorem quendam Catholicum de Tyriis, & Sydoniis respondisse, ideo Deum non decreuisse, vt illis prædicaretur Euangelium, licet præuiderit, si prædicaretur, eos fuisse credituros, quia simul præuidit eos non fuisse in fide permanentes, sed raptim postea lapsuros. Quam ferè sententiam inuenio in Origene lib. 3. Periar. cap. 1. Eam verò inconstantiam, & contradictionis acutè redarguit Augustinus. Nam si illis credituris non est prædicatum Euangelium, ne grauius postea cadendo delinquerent: ergo illud providentiæ genus fauor potius quid in fuit quam pœna: ergo non puniit Deus peccata sub conditione præuisa, sed potius illa excusauit: ergo nec reddit præmium pro bonis operibus sic præuisis. Deinde, si Deus præuidens lapsuros Tyrios post fidem, voluit eorum maiorem ruinam euitare, nonnè melius tum eis ageret, ad fidem eos trahendo per Euangelij prædicationem, & statim eos rapiendo, ne malitia mutaret intellectum eorum? Aut cur non potius hoc inuenissent per fidem, quam adhiberent de facto Euangelio prædicato, quam potuerint demereri prædicationem Euangelij per inconstantiam in fide, sub conditione tantum præuisam. Maximè, quia iuxta istorum doctrinam, eadem fides sub conditione præuisa potest esse ratio obtinendi prædicationem Euangelij, & postea exhibita, vel absolute præuisa, potest esse meritum aliorum subsequentium donorum.

Vnde etiam apparet in illo dicendi modo quæ-

dam contradictio, nam idem peccatum apostasie à fide, vel recidui post penitentiam, præuisum sub conditione, dicitur esse causa demeritoria prædicationis Euangelij, quam ipsa fides futura merebatur, & simul dicitur esse causa, ob quam Deus non dat talibus hominibus maiorem occasionem ruinæ. Præterea, cum non sit minus meritoria fides, quam sit demeritoria inconstancia in fide: quomodo inconstancia, quæ posteriùs futura præuidentur, potest impedire, ne fides priùs futura suum præmium consequatur? Accedit tandem, quod eadem ratione dici potest, præstulisse simul Deum, post illum lapsum, & recessum à fide semel concepta, acturos illos iterum penitentiam, & in ea permanentes, & sic poterimus in infinitum procedere, si licentia datur huiusmodi causas sine fundamento confingendi. Est ergo huiusmodi genus causæ prorsus absurdum, temerè excogitatum, & Catholicæ doctrinæ apertè contrarium.

## CAPVT VI.

*Nullam hominis actionem ex solis viribus liberi arbitrij procedentem virtute, & merito sui, esse posse causam prædestinationis, quo ad effectus eius. Contra Pelagianos, & Semipelagianos ostenditur.*

**I**Am in hoc capite sermo est de actibus humanis, quos homo prædestinatus in hac vita mortali exercet, quos oportet bonos & honestos esse, quia per malos actus non meretur homo gratiam, vel prædestinationem, sed indignationem potius, vel reprobationem, de qua postea dicturi sumus. Duplices autè esse possunt, vel intelligi huiusmodi actus: quidam sunt ex viribus naturalibus liberi arbitrij humani profecti, quos naturales vocamus, non vt naturale distinguatur a libero, sed à supernaturali, eos tamen (vt supra dixi) morales appellabimus breuitatis, & claritatis gratia. Alij sunt profecti ex viribus gratiæ, cooperante libero arbitrio, qui & liberi, & supernaturales sunt: de his posterioribus dicemus postea, nunc de prioribus agimus. Non distinguimus autem inter actus huius ordinis antecedentes, vel subsequentes ipsos effectus prædestinationis, quia punctus præsentis difficultatis non consistit in his respectibus prioris, vel posterioris: sed in conditione talium actuum, quod naturales nimirum sint. Nam si ex hac conditione nascitur, vt tales actus esse non possint causa effectuum prædestinationis, etiam si antecedant ad huiusmodi effectus, non poterunt esse eorum causa, multo quæ minus si sint posteriores ipsis effectibus. Igitur de antecedentibus actibus sermo est nam de his stabilita veritate, à fortiori constabit de subsequentibus. Præsertim, quia cap. 7. ostendimus, nullum actum subsequentem esse posse causam antecedentis effectus prædestinationis, in eodem homine prædestinato.

Igitur circa questionem sic expositam, occurrit primò error Pelagij, quem latè refert Augustinus hæresi 88. & Epist. 89. & de Prædestination. Sanct. & de Bono perseuer. Hieronymus in Epistola ad Thesiphontem de hac re, & in Dialogis contra Pelagianos. Vincentius Lyrinens. Contra profanas nouitates cap. 34. & Prosper. in Epistola ad Rufinum. Omisissis autem alijs eius erroribus, in præsentem asseruit, gratiam Dei non esse necessariam, vel ad benè operandum, vel vt homo se disponat ad remissio-

nam peccati obtinendam, vel ad perseverandum usque ad mortem sine peccato, vel ad merendum de iustitia gloriam. Et quamvis diceret, gratiam Dei esse utilem, & ideo aliquando conferri, dicebat tamen unicuique dari iuxta bona merita liberi arbitrij. Unde, vel omnino auferbat prædestinationem, vel ponebat illam in sola voluntate dandi gloriam, ex præiis meritis & liberi arbitrij: & cum aliquibus admitteret dari gratiam, saltem ad facilius operandam, etiam concedebat dari causam eius quoad omnes, & singulos effectus illius ex parte liberi arbitrij humani. Quod si fortè de infantibus interrogaretur, in primis negabat in illis peccatum originale: & ideo ex eius sententia non indigebant prædestinatione, vel gratia ad vitam æternam consequendam. Distinguebat autem ille vitam æternam à regno cælorum, ut videre licet in Augustino de Peccat. merit. Capit. 8. & 20. & Epistol. 106. & sumitur ex Conciliis Milevitano, & Arausicano in principio: & ideo concedebat paruulos indigere baptismo ad cōsequendū regnū cælorū. Causam autem, ob quam quidam infantes consequuntur regnum cælorum per baptismum, & non alij, nunquam satis explicuit, quia in paruulis inuenire non potuit opera liberi arbitrij, quibus hoc tribueret. Fortasse tamen id refertur, vel in bonum meritum parentum, vel in humanam diligentiam cuiuscunque ministri baptizantis paruulum, ex quadam generali Dei providentia, absque alia prædestinatione, vel providentia speciali.

3. Hic error Pelagij longè aliter refertur à quibusdam modernis, qui gratiam efficacem ponunt in physica prædeterminatione, sed ea res latius à nobis tractanda est in alio speciali opere, seu libro de illa re. Nunc satis nobis sit illum errorem supponere, prout ab Augustino refertur, & prout damnatus est in Concilio Milevit. cum epistolis Innocentij ad ipsum: & ipsius ad Innocentium, quæ sunt 25. & 26. inter epistolas Innocentij, & postea latius in Tridentino sess. 6. Et contra illum scripsit Augustinus maior. in partem septimi tomi, & sigillatim quoad singulos errores improbatur in materia de peccato originali, & de gratia. Ad præsens verò sufficiunt testimonia in præcedenti cap. adducta, in quibus Paulus docet, prædestinationem, & electionem Dei non esse ex operibus nostris; quæ in sequentibus latius expendenda sunt.

4. Post victum Pelagium insurrexerunt in Gallia contra Augustinum multi viri Catholici, inter quos præcipue fuerunt Cassianus, & Faustus, qui contra Pelagium fatebantur, gratiam Dei esse necessariam ad opera sanctitatis præstanda, & gloriam promerendam, & obtinendam dispositionem convenientem ad remissionem peccati: aliquod tamen initium salutis reseruauerunt libero arbitrio, ut propria salus sit in potestate hominis constituta. Et ideo dicebant, necessariū esse, ut homo incipiat per aliquod bonum motum, quem Deus postea promoveat & perficiat: & ita in hoc bono motu constituebant primā causam salutis ex parte nostra, eamque dicebant esse meritum omnis gratiæ supernaturalis, solumque ipsam liberum arbitrium vocabant gratiam gratis concessam, More Pelagij, ut ex epistola Prosperi constat. Quis autem sit hic bonus motus, variè explicabant. Quidam dicebant esse fidem, seu voluntatem credendi, quam ab operibus distinguebant, & utebantur contra Augustinum eiusdem testimonio, in quibusdam propositionibus circa epistolam ad Rom. propositione 60.

A & sequentibus. Quibus ipse planè respondet retractando illam sententiam, in lib. de Prædestinatione. Sanct. cap. 13. Alij dicebant hoc initium esse aliquale desiderium salutis: alij orationem ad Deum ex propria libertate factam, vel aliquid simile, ut videri potest in Prospero, & Hilario in epistolis sæpe citatis ad Augustinum. Et hunc errorem insinuat Faustus Rhegien. lib. 1. de Gratia, & liber. arbit. cap. 12. Expressius lib. 2. cap. 9. Itemque Cassian. collat. 13. à cap. 8. Fundamentum huius sententiæ satis iam insinuat est, & in sequentibus latius tractabitur.

B Huic errori adiungebant alium Semipelagiani, quem ad præsentem causam etiam pertinere Augustinus sentit, Aiebant enim non solum posse hominem suo arbitrio solo velle credere, sed etiam in fide semel concepta semper perseverare. Ita referunt Prosper, & Hilar. in dictis epist. & expressè August. lib. de bono perseu. de Semipelagianis loquens, ait. *Quam fidem, & incipere habere, & in ea usque in finem permanere, tamquam id non à Domino accipiamus, nostrum esse contendunt*, & infra. *Hæc dicentes nolunt hominibus predicari Dei dona esse, ut veniant ad fidem & permaneat in fide*. Et idè sumitur ex lib. de Prædest. Sæct. cap. 1. 2. 17. & sequentibus, & ep. 105. & 106.

C Dubium verò esse potest, de qua fide loquatur Augustinus, scilicet, an de fide formata charitate, an de fide secundum se, etiam mortua. Nam in priori sensu clarum est perseverantiam esse donum Dei, & valde proprium prædestinatorum. At in sensu posteriori non videtur ita certum; nec pertinere ad præsentem causam, cum hæc perseverantia in sola fide valde frequens sit in reprobis. Item ipse Augustinus varius esse videtur, nam in dicto cap. 17. de bono perseu. per hoc donum, ait, dari hominibus, *ut credentes, & fideles permanent*. Cap. autem 23. eiusdem lib. illā perseverantiā in fide, significat non esse in hominibus *qui in peccatorum damnabili delectatione remorantur*. Sane, quod ad Semipelagianos attinet, non solum circa perseverantiā in fide viua, sed etiā in fidei credulitate, secundū se spectata, vel mortua errasse existimo. Quia, sicut initium fidei, vel ipsam substantiam fidei soli voluntati tribuebant, ita videtur perseverantiam in eadem credulitate eidem voluntati soli ascripsisse. At, sicut est certum, fidem, & initium fidei esse ex gratia, ita etiam à fortiori perseverantiam in fide, etiā per se spectata sine charitate, id est, ad non committendum aliquod peccatū heresis, vel infidelitatis, quo fides excludatur. An verò donum gratiæ ad hanc solam perseverantiam requisitum, sit solū ipsummet donū fidei continuatū, cum auxilijs supernaturalibus illi quasi debitis, & ordinarijs, vel ultra hæc includat aliud speciale donū, quæstio esse videtur, quæ inter Catholicos, sine periculo Semipelagiani erroris cōtrouerti potest: illam verò ad materiam de gratia remittimus, quia ad præsens negotium prædestinationis, & ad contradicendum Semipelagianis, satis est, quod ostendamus, esse donum gratiæ supernaturalis.

E Aliud præterea dubiū in hoc errore superest, quo sensu isti intelligerēt, actualis perseverantiæ donū, nō dari prædestinatis ex sola Dei voluntate, sed ex merito illorū. Ita enim de illis refert Prosper, *Nolūt perseverantiā predicari, quæ nō vel suppliciter emereri, vel cōtemm contumaciter possit*. Loquebantur autem maxime de perseverantia in gratia, & sine peccato damnabili: nam de sola perseverantia in fide, nulla erat difficultas supposito suo errore. Duobus autem modis intelligere potuerunt donum perse-

Prosper.  
Hilar.  
Faustus.  
Rhegien.  
Cassian.

5.

Hilar.  
Prosper.

Vide Prosperi ad excerpta Genuenium c. 6. & contra Cassianū.

6.

August.

August.

7.

Prosper

uerantiæ non dari sine proprio merito. Primò, sine merito solius liberi arbitrij; secundò, sine merito iam fundato in actibus gratiæ. In hoc posteriori sensu non videtur posse illud dogma, erroris notari, quia possimus per gratiam mereri de congruo perseverantiam, quod satis ad præsentem causam est, neque hoc meritum repugnat gratiæ prædestinationi, ut infra videbimus. Vnde si hoc tantum allerebant Galli, non habebant in hoc novum errorem ad præsentem materiam pertinentem. Alter verò sensus est quidem erroneus, non videtur tamen posse cum fundamento attribui Semipelagianis, quia illi post initium fidei, quod naturæ tribuebant, dicebant esse necessariam gratiam ad bona opera pietatis necessaria ad salutem, ut August. supra ponit, & alij Patres referunt. Quomodo ergo potuerunt perseverantiam in iustitia soli libero arbitrio attribuere?

8.  
Prosper.  
Hilar.  
August.

Vide A-  
rausican.

Respondedo, quantum ex Prospero, Hilario, & August. colligo, illos non totam perseverantiam attribuisse viribus liberi arbitrij, sed meritum initij totius perseverantiæ. Non enim solum allerebant mereri homines fidem, vel corroborationem, & permanentiam in fide, per voluntatem credendi, sed etiam mereri perseverantiam per naturalem voluntatem, seu affectum, desiderium, aut petitionem perseverandi. Sicut enim aiebat, *volentibus, pulsantibus dari fidem, &c.* ita dicebant dari perseverantiam. Et in hoc sensu ait Hilar. eos dixisse, *Perseverantia domini volentibus dari ex præcedenti proprio arbitrio, quod ad hoc liberum asservunt, ut velit, vel noli accipere medicinam.* Atque hoc sensu pertinet valde hic error ad præsentem causam, cum enim potissimum medium prædestinationis sit hæc perseverantia in iustitia,tribuendo soli libero arbitrio causam illius doni, consequenter ponebant causam totius prædestinationis ex parte effectuum eius. Quia non solum dabant causam prædestinationis quoad primum effectum, & donum gratiæ, fundatam in actibus moralibus, sed etiam eandem causam dabant quoad subsequencia dona gratiæ, ad perseverandum necessaria. Et ita est intelligendus hic error Semipelagianorum de initio salutis, non solum quoad initium fidei, sed etiam quoad initium spei, charitatis, pœnitentiæ, continentiae, & aliarum virtutum, per quarum actus in gratia perseveratur. Quod est attente notandum ad intelligenda varia loca Augustini, & aliorum Theologorum.

9.

Non desunt autem Theologi, qui tertium in hac parte errorem Semipelagianis attribuant, & hoc titulo quamdam aliam Catholicorum sententiam Semipelagianam faciant. Aiunt ergo, Semipelagianos, etiam in hoc errasse, quod libertati voluntatis tribuerent efficaciam gratiæ circa ipsos actus supernaturales, quod alij vocant *initium efficacie gratiæ*. Nam per hoc etiam causam prædestinationis, & discretionis inter electos, & non electos libero arbitrio tribuebant. Verumtamen, nec Augustinus, nec Prosper, nec Hilarius, quoad hanc partem attribuunt errorem peculiarem Semipelagianis. Nam quod liberum arbitrium cooperetur his actibus, & in suo genere sit causa illorum, & in eos influat, & in determinationem ad illos, & in proximum initium illorum, quoad suum esse, (quidquid illud initium sit) quoad hæc (inquam) omnia, sententia hæc catholica est, & valde consentanea secundum fidem. Esset autem error dicere hæc omnia, vel aliquid eorum facere solum liberum arbitrium sine gratia. Hoc autem non dixerunt Semipelagiani, ut disertè tradit Augustinus libro de Bono perse-

August.  
Prosper.  
Hilar.

Arjstot.

ner. cap. 21. & sapè alias. Neque etiam legimus, ex illo capite posuisse causam prædestinationis quoad totam illam, vel quoad ea media, quæ efficaciter movent liberum arbitrium. Sed si qui Doctores in hac parte lapsi sunt, fuerunt nonnulli Scholastici, ut infra, capite septimo videbimus. Igitur Semipelagianis nihil amplius imponere necesse est præter id, quod Augustinus, & alij Patres eis attribuant. De quo puncto in alio loco ex professo disputabimus.

Tandem posset cum hac sententia Semipelagianorum coniungi alia, quorundam Scholasticorum, qui causam prædestinationis, quoad omnes effectus eius, assignant ex bonis operibus moralibus præcedentibus totam iustificationem, & factis ex solis naturalibus viribus liberi arbitrij. Verumtamen ne videamur sententiam Catholicorum, cum erroribus ab Ecclesia damnatis involvere, & quia re vera credimus, sententiam illam non esse omnino eandem cum sententia Semipelagianorum, & continere propriam difficultatem, ac proinde per se postulare prolixam disputationem, idcirco in sequens caput illam remittimus.

Igitur hoc loco cum Semipelagianis solum agendum est. Nam de Pelagianis non oportet plura dicere, vel quia eorum error manifestissimus est, vel quia potius circa totum ordinem gratiæ quam circa solam prædestinationem errarunt: idcircoque in materia de gratia ex professo refutandus est: vel quia ex his, quæ contra reliquias Pelagij dicemus, à fortiori tota Pelagij machina destruetur. Ut autem solidè, & sine verborum ambiguitatibus possumus causam cum Massiliensibus, seu reliquiis Pelagianorum agere, duo à nobis explicanda sunt in eorum sententia. Primum est, quid per initium fidei, boni operis, gratiæ, aut salutis ipsi intelligerent, nobisque intelligendum sit, ut eandem rem impugnemus, quam ipsi allerebant. Secundum est, de qua causa morali loquuti sint, & præsertim an de meritoria de condigno, vel abstractè, siue de condigno, siue de congruo, siue imperatoriè, &c. Nam hoc etiam scire multum ad veritatis manifestationem, & ad vim argumentorum, & ad distinguendas opiniones erroneas à non erroneis refert. Atque huc item spectat scire, an hæc causa sit ita necessaria, & infallibilis, ut sine illa nemo compareret prædestinationis effectus: & nemo illam adhibeat, qui non sit infallibiliter prædestinatus; nam hoc distinguere multum confert ad punctum veritatis intelligendum.

Ad explicandum primum punctum, duplex initium in hac materia distinguo. Vnum intrinsecum, aliud extrinsecum. Intrinsecum appello, quod est quasi internum fundamentum, vel prima pars illius rei, cuius principium dicitur: extrinsecum ergo erit illud, quod antecedit hoc primum fundamentum, & est causa, ob quam poni incipiat. Vnde illud dici etiam potest principium formale, hoc verò causale. Ut verbi gratia Conciliū Arausicanum, capite 5. loquitur de initio fidei, & exponit esse ipsum credulitatis affectum, quod potest intelligi de affectu proximo, & efficaci, id est, de voluntate credendi efficaci, & potente ad movendum intellectum ad credendum sicut oportet: & hoc initium voco ego initium intrinsecum fidei, quia moraliter facit unum actum cum ipsa fide, & considerando illum actum, ut compositum ex voluntate, & intellectu, volitio est quasi prima pars, & fundamentum illius compositi. At si per affectum creduli-

10.

11.

12.  
Initium  
salutis,  
quid, &  
quotu-  
plex sit.

Concil.  
Arausic.

tatis solum intelligatur simplex quidam affectus inefficax, quo incipit placere fides, & desiderari, velendo, (vt sic dicam) nondum volendo; de hoc constat non esse initium formale, vel intrinsecum fidei, quia ex vi illius, nihil, quod ad formalem constitutionem fidei pertineat, positum est. At, si ille qualicumque affectus est aliquo modo causa, ratione cuius incipit esse in homine ipsa fides, vel aliquod initium eius internum, merito dicitur principium fidei, magis tamen extrinsecum, seu causale potius, quam formale. Quia omnis causa principium est, & si non est talis causa, quæ intrinsecè constituat effectum, potest dici aliquo modo extrinseca. Similiter Concilium Trident. sess. 6. cap. 8. *Vocat fidem initium iustitiae*. Quod quidem si intelligatur de integra formali iustitia, necesse est etiam intelligi de initio intrinseco. Vnde simul vocat *fundamentum, & radicem omnis* (id est totius) *iustificationis*. Et cap. 7. dixerat, iustitiam, quæ est nostræ iustificationis formalis causa, complecti fidem, & spem, & charitatem. In hac ergo iustitia fides dicitur initiū, quia in ea fundantur reliqua, licet ipsa etiam per sese, ac formaliter ad integritatem, & quasi compositionem huius iustitiæ pertineat. At si per iustitiam intelligeremus solam gratiam sanctificantem, sic fides non esset initium eius intrinsecum, quia nec illam intrinsecè componit, imò nec ita illam fundat, quin eadem gratia possit absque fide manere, vt manet consummata in gloria, & in Christi anima fuit cum scientia infusa, sine fide. Quod etiam in actibus ipsis euidenter apparet, est enim fides fundamentum spei, non ita vt internè componat ipsam spem, sed vt sit causa, & basis eius, eodémque modo est fundamentum charitatis. Sicut enim materia est fundamentum formæ, & non est pars eius, sed ex vtraque consurgit vna essentia, ita fides est fundamentum spei, & charitatis, & cætera, extra illarum rationem existens, ex omnibus tamen vna iustitia completur, in qua internum initium est fides.

De Semipelagianis mihi non satis exploratum est, de que initio loquantur. Nam in primis cum agunt de initio fidei, illudque libero arbitrio tribuunt, videntur de ipsamet fide loqui, quæ est internum initium iustitiæ modo iam declarato, ita vt dicere initium fidei, perinde sit, ac dicere initiū, quod est fides. Et in hoc sensu videtur improbari hic error ab Augustino toro libro de prædestinatione Sanctorum, ostendendo fidem esse opus Dei, & donum gratiæ: neque ad impugnandum hunc errorem in hoc sensu plura hic dicere oportet, tum quia in hac parte coincidit cum Pelagianismo, tum quia, quæ Augustinus congerit satis, superque sunt, & si plura desiderantur in materia de gratia, & de fide tradenda sunt.

Reprobato autem hoc errore in hoc solo sensu, non satis expugnatur quoad negotium prædestinationis, quia adhuc superest quæstio, an prædestinationis quantum ad illud initium fidei (quantumuis sit gratiæ effectus, habeat antecedentem causam ex parte nostra. Adde etiam non satis constare, quod Semipelagiani fuerint in illo errore, quod fides Christiana nō sit ex gratia. Accuratè enim distinguebant fidem à fidei initio, & de fide videntur non negasse quod sit opus gratiæ, sed solum de initio fidei. Hac enim ratione Concilium Arausicum c. 5. distinctè definit, *Non solum fidei augmentum, sed etiam initium fidei, hoc est ipsam credulitatis affectum, esse ex gratia*. Nam de fidei incremento id fatebantur Maililienses, vt

Augustinus lib. 1. de prædestinatione Sanctorum, cap. 1. & 2. ex Prospero, & Hilario refert. Dum autem Concilium exponit *initium fidei*, id est, *affectum credendi*, indicat, incrementum fidei non esse intentionem fidei, sed effectum ipsius actus credendi, cum maiori perfectione, quam possit habere ex sola motione naturalis affectus credendi; Atque ita videntur sensisse Galli voluntatem credendi esse naturalem, non tamen per se sufficere ad fidem perfectam in intellectu generandam, nisi quatenus impetrat gratiam ad hoc necessariam, & ita vocabant illam voluntatem initium fidei. In quo sensu etiam hic error damnatur in dicto Concilio Arausico, iuxta verum, & Catholicum sensum eius. Non enim defuerunt Catholici, in hac parte fauentes Semipelagianis, & Canonem illum ad falsos sensus detorquentes: sed contra hos in materia de gratia, & de fide ex professo agendum est: quamquam res sit satis clara, ex testimoniis etiam, & argumētis, quæ Augustinus pro fide adducit. Quando enim Paulus dicit, fidem esse donum Dei, non loquitur de fide præcisè, vt est actus intellectus, sed de tota fide, vt est quidam actus humanus, quo captiuamus voluntariè intellectum in Dei obsequium. Et ideo alibi dicitur, credidisse omnes, quorum Deus *aperuit corda*, nihil enim aliud est *cor aperire*, quam voluntatem inclinare, & facere vt velit. Denique generalia testimonia, quæ statim indicabimus, ad probandum omnia opera pietatis esse ex gratia, probant de illa voluntate credendi, quæ ad pietatem valdè necessaria est.

Propter quæ vix credi potest, Semipelagianos per initium fidei, quod tribuebant naturæ, intellexisse voluntatem illam, quæ proximè imperat actum fidei infusæ, & mouet intellectum ad credendum, sicut oportet. Quia, vt statim dicā, in omnibus operibus pietatis agnoscebant gratiā esse necessariam, etiā quoad proximū, & quasi intrinsecum initiū eorū. Vix autem ignorare poterant, quin illa voluntas sit opus pietatis, nec poterant rationem reddere, cur voluntas pœnitēdi, vel sperandi inchoetur à gratia, & nō voluntas credendi. Videntur ergo ante totum actum credendi sicut oportet, vt includit tā intellectū quam voluntatem, posuisse alium crudelitatis affectum naturalem, & fortasse simul aliam fidem imperfectam, & ordinis inferioris, quæ sit initium non intrinsecum, sed extrinsecum perfectæ fidei, & consequenter totius salutis, quatenus vim habet impetrandi à Deo gratiam ad altiore fidem. Et de hoc incremento videtur loqui Augustinus dicto libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 2. dum refert, Semipelagianos dixisse, *Ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum eius ex Deo*. Hoc enim incrementum, non videtur esse per intensiorem, vel aliam maiorem perfectionem eiusdem actus, sed per eleuationem ad altiore actum fidei. Quod si hæc fortasse fuit sententia Semipelagianorum, non satis impugnatur quoad negotium prædestinationis, probando actum credendi, sicut oportet, & voluntatem illi proportionatam, fieri non posse sine gratia, quia adhuc relinquitur difficultas, an illa gratia, quæ datur ad sic credendum, & ad volendum sic credere, habeat ex parte nostra aliam priorem causam, scilicet, illam qualemcumque fidem, & credulitatis affectum, quem nos ex nobis efficere posse Semipelagiani volebant.

Propter quam fortasse causam solent aliqui Semipelagianos impugnare ex hoc capite, quod asse-

August.  
Prosper.  
Hilar.

Concil.  
Arausic.

15.

August.

16.

Quoniam  
opinio est  
cautionis  
Semipelag.

Concil.  
Trident.

13.  
De quo  
initio au-  
dei loqui  
fuerunt  
Semipela-  
giani.

14.

Concil.  
Arausic.



ruerint, posse liberum arbitrium suis viribus habere actum fidei, etiam imperfectum, & naturalem circa res fidei sibi externis propositas, cum affectu etiam naturali, & imperfecto tali fidei proportionato: vel etiã posse habere velleitatem aliquam, seu desiderium imperfectum credendi, sicut, & quantum necesse est. Atque ex hoc capite quidam impugnant, & cum Semipelagianis sentire dicunt eos, qui docent, liberum arbitrium sine gratia, posse habere hos affectus, & actus imperfectos, non solum fidei, sed etiam spei, charitatis, poenitentiae, &c. Solentque contra hanc sententiam, ac si esset Semipelagianorum, obii- cere Scripturæ loca, in quibus omnia bona opera gratiæ tribuuntur, quæ vulgaria sunt, & ideo tria tantum breuiter attingam. Primum est illud Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*: nam illa fides, & affectus aliquid boni est, ergo fieri non potest sine Christo, id est, sine gratia Christi, & influxu eius, ut exponunt Patres, & Concilia, & eleganter Tridentinum cap. 6. Secundum est 1. ad Corint. 4. *Quid habes, quod non acceperis, quod si acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Multum enim haberet homo, unde in se gloriari posset, si ex se, & sine gratia Dei posset utcumque, credere, vel amare. Legatur August. de Prædest. Sanct. cap. 4. & 5. Tertium est 2. ad Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Nam, ut Augustinus sæpè expendit, omnis boni initium est sancta cogitatio, quæ necessariò præcedere debet ante omnem bonum, & liberum motum voluntatis: ergo si illa cogitatio non potest esse ex nobis, sed ex Deo, non potest fides illa ex nobis esse: & ideo dicebat alibi idem Paulus, *Qui capit in vobis bonum opus, ipse perficit*, ad Philipenses 1. & 2.

Sed hi Auctores non distinxerunt duo, quæ in hac materia distinguere necesse est, ne grauitur in ea erraretur, & sub vmbra Semipelagianorum viri Catholici, & doctissimi impugnentur. Aliud ergo est, posse liberum arbitrium habere suis viribus imperfectum affectum, vel actum fidei: aliud est, posse per actum huiusmodi esse sibi causam gratiæ, & auxilij necessarii ad perfectè credendū, sicut oportet: Vtrumque autem horum asseruerunt Semipelagiani, verumtamen in primo non errarunt, nisi quatenus illi adiunxerunt secundum, imò propter hoc posterius, illud prius putarunt esse necessarium. At verò, si primum à secundo separatur, sicut à Catholicis separatur, non solum ad errorem Semipelagianorum non pertinet, verum communis est Theologorum sententia, & ipsa experientia nota. Nam hæreticus credit multa mysteria fidei, non per gratiam, sed per propriam voluntatem, quia imperfectè, & solum humano modo credit. Et nos sæpè similes actus facimus, aliàs quoties credimus, vel amamus certi essemus, quod sicut oportet credimus, vel amamus, quod planè falsum est. Quod si in nobis inueniuntur hi actus imperfecti, certè non sunt tales, quales esse oportet ad pietatem, & iustitiam coram Deo, ergo non pertinet ad Semipelagianorum errorem dicere, ad hos actus imperfectos non esse necessariam gratiam, quia Concilia solum definiunt esse necessariam ad tales actus efficiendos, sicut oportet. Nec etiam dari potest ratio, ob quam liberum arbitrium non possit tales actus imperfectos efficere, cum illi ex hoc ordinem naturæ non excedant: quod de bonis operibus moralibus latius infra dicemus, nam omnium eadem est ratio, quantum ad singulos actus spectat, ita enim nunc loquimur. Quanta verò possit esse perfectio talium actuum, vel quæ sit illo-

rum imperfectio, diligenter obseruare oportet, ne plus aliquid tribuatur libero arbitrio, quam pat sit: verumtamen hoc in materia de gratia tractandum est, ad præsens, enim satis est: quod non attingunt illum gradum perfectionis, quem Concilia requirunt, cum addunt illam particulam, *sicut oportet*. Quam his verbis explicuit Augustinus lib. de Corrept. & gratia, cap. 2. *Quando id agunt, sicut agendum est, id est, cum dilectione, & delectatione iustitia, suauitatem, quam dedit Dominus, ut terra cuius daret fructum suum, accepisse se gaudeant.*

Quocirca testimonia illa Scripturarum, si ad hoc afferantur, ut ex eis colligatur, tales actus imperfectos sine gratia fieri non posse, nihil probant. Quia in illis locis sermo est de operibus pietatis, quæ ad vitam æternam conducunt: nam quæ huiusmodi non sunt pro nihilo reputantur, ut expresse declarauit Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, capite 2. & aliis locis, quæ infra referemus. Alioquin eisdem testimoniis probaretur, non posse liberum arbitrium sine auxilio gratiæ facere vnum opus bonum morale: quod quàm sit falsum infra ostendam. Adducta verò illa testimonia ad confundendum Semipelagianam sententiam, constituentem in his actibus principium fidei, saltem extrinsecum, & causale, ut sic dicam, validissima sunt, & illis utitur Augustinus citatis locis, pro ut statim concludemus, & declarabimus.

Quæ autè diximus de initio fidei, applicari cum proportionem possunt ad initium cuiuslibet operis, pietatis, & consequenter, multo que magis ad initium totius salutis, vel etiam perseuerantiæ. Nam dubitari etiam potest, an Semipelagiani tribuerint libero arbitrio initium singulorum operum pietatis, vel solius fidei. Nam hoc posterius indicat Hilarius in sua epistola dicens: *Ceterum ad nullum, vel incipiendum, necdum perficiendum, quemquam sibi posse sufficere consentiunt.* Quæ ferè verba resumit Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 1. repetens ea, in quibus iam secum conueniebant, ut alia persuaderet. *Peruenerunt etiam* inquit *et præueniri Dei gratia voluntatem hominum faciuntur, atque ad nullum opus bonum, vel incipiendum, vel perficiendum, sibi quemquam sufficere posse consentiunt.* Et cap. 2. idem repetit; indeque ad hominem argumentatur, quod si liberum arbitrium per se non sufficit ad initium aliorum operum pietatis, nec ad initium fidei sufficit: cum opus fidei non sit omnium infimum, sed difficilius, magisque arduum, ac perfectum, quàm multa ex reliquis. Aliunde verò apparet, Semipelagianos tribuisse libero arbitrio initium omnium operum pietatis, & Deo, seu gratiæ solum progressum, & perfectionem illius initij. Nam, ut supra notauimus, ipsam etiam perseuerantiam in iustitia libero arbitrio tribuebant; non quia negarent esse necessarium adiutorium, & verum spiritum gratiæ ad perseuerandum, sed quia illud ipsum putabant, habere aliquod initium ex nobis, perseuerantia autem non datur nobis, nisi quatenus collectio illorum operum, quibus perseueratur, nobis confertur: nec collectio ipsa præstatur, nisi quatenus singula opera totius collectionis nobis donantur, quia collectio non est aliquid præter opera, nec fit, nisi quatenus ipsa fiunt. Igitur eo modo, quo perseuerantia est à nobis, ipsa bona opera pietatis sunt à nobis, at perseuerantia ponebatur à Semipelagianis esse à nobis, saltem quoad initium, ergo & singula pietatis opera. Unde Cassianus lib. 2. de instit. renunc. cap. 13. inter bona opera, quibus nos ex nobis gra-

tiam

Concil.  
Trident.  
Constit. 1.

August.  
1. Cor. 3.

Phil. 1. 2.  
17.  
Imperfecta fides  
posse esse  
sine gratia.

August.

18.

August.

19.  
Quid Semipelagiani sentierint de initio boni operis.

Hilar.

August.

Cassian.



tiam Dei impetramus, ponit ieiunia, vigiliis, sectiones, &c. & cap. 14. ait, His solis non posse perfectionem consummari sine gratia Dei adiutorio, ad illud tamen obtinendum necessaria esse illa opera, *Quia non datur nisi desiderantibus, laborantibus, petentibus, volentibus, & currentibus, & concludit. Præsto est namque, occasione tantum sibi à nobis bona voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Vbi satis aperte videtur ad omnia virtutum opera, ad quæ gratia necessaria est, requiri ex parte nostra aliquod præuium initium.

20. Duobus ergo modis hæc conciliari possunt. Primo, asserendo Massilienses non tribuisse libero arbitrio proximum initium gratiæ, nisi quoad fidem, seu voluntatem credendi, tamen illud ipsum posuisse, ut remotum principium cæterorum auxiliorum ad quoslibet alios actus, quia omnia illa impetrat fides. Ac subinde, non fuit eis necessarium, ponere nouum initium ex solo libero arbitrio ad reliquos bonos actus, sed ex fide, non quacumque, sed iam perfecte concepta ex adiutorio gratiæ. Et hoc ipsum satis etiā illis erat, ut totius prædestinationis causam, quoad omnes effectus, & auxilia gratiæ in homine poneret, quia saltē remotē illud initium fidei esset causa omnium subsequentiū effectuum.

21. *August. Hilar.* Secundo modo conciliari illa possunt, & (ut opinor) magis ad mentem eorum, per distinctionem datam duplicis initij intrinseci, vel extrinseci. Nam de intrinseco initio intelligenda videtur quod Augustinus, & Hilarius referunt, eos dixisse, liberum arbitrium sine gratia non valere ad inchoanda pietatis opera: nam fatebantur (ut idem Augustinus ait) *præueniri gratia Dei voluntatem nostram, ad hæc opera, quæ gratia præueniens est in illo ordine, quasi primum principium operum pietatis.* Ante hoc verò ponebant aliud principium extrinsecū, seu causale, quod extra gratiam, & ante gratiam sit, & causa sit totius gratiæ subsequentis: & hoc videntur posuisse etiam pro auxilio præueniente ad spem, & charitatem, & poenitentiam, & sic per singula opera. Tum quia est eadem ratio, & proportio in his, & in fide, & voluntate credendi, ut supra argumētabar: Tum etiam quia verba eorum hoc sonant, ut patet ex supra citatis ex Cassiano, & ex aliis relatis ab Hilario. Cum enim dixisset, Massilienses cōsensisse, requiri gratiam, non solum ad perficiendum, sed etiam ad inchoandum hæc opera, subdit. *Neque enim alicui operi curationis annumerandum putant, exterrita supplicij voluntate, vnumquemque agrotū velle sanari.* Et infra. *Nec negari gratiam putant, si precedere dicatur talis voluntas, quæ talem medicum querat, non autem quicquam ipsam valeat.* Ponebant ergo initium totius salutis in hoc, quod est *velle sanari*, sub quo includitur, non solum *velle credere*, sed etiam *velle poenitere*: & sub hoc *velle*, includebant quemque affectum, vel desiderium imperfectum, & petitionem, vel quemcumque alium conatum, aut diligentiam moralem, ad quodlibet auxilium gratiæ obtinendū. Vnde tandem effectum est, ut talē causam prædestinationis ponerent, non solum quoad collectionem effectuum ratione primi, sed etiam quoad singulos, quatenus in singulis antecedere poterat illud *velle*, seu *conari*, non solum ex fide supernaturali, sed etiam ex naturali, & ex humano conatu, quem ad hanc causalitatem sufficere arbitrabantur.

22. *Refutatur sententia semipela.* Ex declaratione igitur huius initij efficaciter refutatur hæc sententia, generalibus testimoniis supra adductis, potestque in hunc modum concludi ratiocinatio. Liberum arbitrium per se, & sine gratia Dei nihil potest efficere, quod ad vitam æternam,

A veramque iustitiam per se conferat, vel vtile sit: at initium salutis, siue intrinsecū, & formale, siue extrinsecum, & causale, multum per se confert, & aliquid est magni momenti in illo ordine, ergo fieri non potest sine gratia, ergo è conuerso quidquid fieri potest sine gratia, non potest habere vim, & causalitatem talis initij. Maiorem propositionem probant satis illa testimonia, *Sine me nihil potestis facere. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis.* &c. & similia. Quamquam enim hæc testimonia exponantur de operibus pieratis, nemo tamen negare potest, quin opus, quod tantum bonum animæ asserre potest, quantum est prædestinationis, quoad omnes effectus eius, ad pietatem valde pertineat, & ad vitam æternam per se conferat, atque vtile sit. Et inde facile probatur Minor, quia principium intrinsecum supernaturale est, & eiusdem ordinis, ut supra probatum est, & videntur ipsimet Pelagiani agnouisse. Initium autem aliud, quod extrinsecum vocatur si tale est, ut secum afferat omnes prædestinationis effectus, magni profectō momenti est, multumque confert ad salutem. Quare de illo, qui tale opus facit, dicere non possumus nihil facere, quod ad salutē cōferat. At de omni illo opere, quod in hoc genere est aliquid, dicit Christus, *Sine me nihil potestis facere*: & Paulus. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Ergo etiam tale initium fieri non potest sine gratia Dei.

C Atque hoc est, quod Trident. Synodus sess. 6. capite 5. contra hunc errorem docet, ac, *declarat ipsius. scilicet, iustificationis exordium in adultis à Dei per Christum Jesum præueniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione.* Quibus verbis docet, extra hoc exordium non esse cogitandum aliud initium iustificationis, quia vel illud posset fieri sine gratia, & hoc non iuxta Christi, & Pauli sententiam, vel si ad illud est necessaria gratia, non potest esse ante vocationem, quia ante præuenientem gratiam (utique primam, agitur enim de Exordio eius) nulla est gratia. Eodemque sensu definit Concilium Araucianum capite tertio. *Si quis ad inuocationem humanam gratiam Dei dicit confirri, non autem ipsam gratiam facere, ut inuocetur à nobis, contradicere Esaiæ, & Apostolo, dicentibus. Inuentus sum à non querentibus me.* Ex quo Canone intelligimus, quod licet *innocatio*, *petitio*, vel *desiderium*, vocetur principium extrinsecum auxilij, aut operis, pro quo Deum inuocamus, &c. nihilominus tale principium, ut sit verum initium alicuius gratiæ, non posse id habere, nisi ipsum etiam sit à priori gratia. Et eodem sensu definit Can. 4. Deum non expectare voluntatem nostram; ut à peccato purgari velimus, quia si hoc velle tale est, ut protineat Deum ad dandam purgationem delictorum, vel proximam dispositionem ad illam, necesse est ut ipsum etiam à gratia procedat, quia sine gratia nihil possumus in illo ordine. Et ferè eodem modo procedunt alij Canones illius Concilij, contra hunc errorem specialiter congregati. Hoc ergo est primum, & solidum fundamentum contra hanc sententiam.

E Venio ad aliam partem supra positam de genere causæ, vel meriti, quod Semipelagiani tribuebant huic initio, quod à libero arbitrio solo esse dicebant. Nam ex hac parte sumit August. aliud principale fundamentum, quo passim vitur contra hunc errorem, quia destruit rationem gratiæ, dum asserit ex nostris meritis dari: nam teste Paulo, ad Romanos 11. *Si ex operibus, iam non est gratia.* Efficac-

23. *Trident. Synod.*

*Concil. Araucic.*

24. *Quod meritū gratiæ illam destruat*

cia autem huius fundamenti pendet ex dicto puncto. Quia in primis nullum genus causalitatis moralis, quod in nostris operibus cogitari possit, excludit rationem gratiæ, nisi meritum, ut patebit facile per cætera discurrendo. Nam triplex tantum modus causalitatis moralis hic intercedere potest, dispositionis, impetrationis, vel meriti, quamquam enim intra latitudinem horum modorum possit inueniri varietas, omnis tamen illa ad illa tria capita reuocatur, neque hæcenus aliud excogitatum est. Ex illis autem, dispositio, si nihil aliud addatur, non tollit rationem gratiæ, nam peccatori infunditur gratia iuxta illius dispositionem, ut Concilium Tridentinum dicit Sess. 6. capite 7. & tamen gratis infunditur, secundum sanam, & Catholicam doctrinam, atque ita non obstante dispositione retinet gratia veram rationem gratiæ. Quod si hoc verum est etiam de dispositione ulti-<sup>ma</sup>, quæ in peccatore præcedere potest, multò erit vetius de dispositione remota, vel minus proportionata, aut quæ in eo genere minorem causalitatem habeat, nempe dando occasionem, vel quid simile. Similiter impetratio non tollit rationem gratiæ, ut per se notum est, quia petitio non inducit rationem debiti, cuiusque efficacia per se spectata non nititur in iustitia petentis, sed in liberalitate eius, à quo petitur. Vnde quando peccator gratiam à Deo petit, veram gratiam petit, nec petendo aliquod donum, destruit in eo rationem gratiæ, si ob petitionem detur.

25.  
Meritum  
de condigno  
reputat  
gratiæ.

Tota ergo vis illius fundamenti reuoluitur ad causalitatem per modum meriti. Hoc autem meritum duplex distinguitur à Theologis: vnum de condigno, aliud de congruo. De priori omnes fatentur inducere rationem iustitiæ, & idèò quantum ex se excludere rationem gratiæ. Dico, quantum ex se, quia id, quod propter tale meritum datur, formaliter, & ut sic, non habet rationem gratiæ: si autem illud meritum fundatum sit in priori gratia, sine qua fieri non posset, ipsummet meritum potest dici gratia, & secundum hanc considerationem, etiam præmium eius retinet rationem gratiæ. Quomodo etiam vita æterna appellata est ab Apostolo gratia, ad Roman. 6. & à Concilio Trident. Sess. 6. cap. 16. Quia licet sit ex merito, tamen meritum ipsum est ex gratia. At si meritum esset de condigno, & non supponeret priorem gratiam, sed ex puris viribus liberi arbitrij haberetur, planè quidquid tali merito redderetur, nullam haberet rationem gratiæ, sed tantum mercedis. Meritum autem de congruo non videtur excludere rationem gratiæ, quia non inducit rationem iustitiæ, sed congruentiæ, vel decentiæ, & in hoc est punctum difficultatis.

26.  
De quo  
merito se  
semipelagianis  
loqueretur.

Propter hanc ergo causam, aliquibus videtur necessarium dicendum, Semipelagianos posuisse in illo suo initio fidei, vel salutis meritum de condigno. Quia non putant aliter posse habere efficaciam rationem, qua Augustinus, & alij Patres infra citandi, contra eos vtuntur, quod destruerent rationem gratiæ. Vnde Augustinus sæpè, in hoc pares facit Semipelagianos, & deteriores Pelagianis. Infert enim contra illos, quèd ex eorum sententia sequatur, gratiam Dei secundum merita nostra dari: quod Pelagius retractare coactus est, & ne ipse damnaretur subdole retractauit, vel damnauit. Et eodem modo acerrimè impugnat Faustum Ioannes Merentius in responsione ad Hormisdam, in tom. 4. Bibliothecæ. At Pelagius ponebat meritum de condigno in operibus liberi arbitrij respectu gratiæ, ut constar. Et sine dubio in hoc sensu videtur damnata illa pro-

A positio in Concilio Palæstino illum enim sensum ipsum nomen meriti simpliciter dicti præ se fert. Denique hoc etiam sensu necessariò videtur intelligendum, quod Paulus ad Rom. 11. infert. *Si autem gratia, tam non ex operibus.* Ut enim consequentia bona sit, oportet intelligi de merito de condigno. Atque ita exposuit ibi Cardinalis Toletus, vbi eodem modo intellexit Semipelagianorum sententiam, eiusque damnationem. Nec putat pertinere ad illum errorem, quod in bonis operibus liberi arbitrij, aliquod meritum de congruo diuinæ gratiæ, etiam quoad primum eius auxilium, ponatur. In qua sententia est etiam Vega lib. 8. in Trident. cap. 5. Et videtur fuisse plurimum Scholasticorum, ut capitibus sequentibus videbimus: qui post Concilium Arausicanum, & post totam disputationem Augustini, Prosperi, & aliorum contra Semipelagianos, scripserunt. Non est enim verisimile, aut ignorasse definitionem tantorum Patrum, aut contra illam opinatos fuisse, ergo intellexerunt eam solum tendere ad excludendum meritum de condigno ab operibus moralibus liberi arbitrij quod Semipelagiani eis tribuebant.

At profectò difficile est hunc sensum attribuire Semipelagianis, solum ut argumentatio Augustini contra illos efficax sit. Primò, quia nullibi Augustinus ipse, vel Prosper hunc sensum in eis explicarunt, sed vel absolute loquuti sunt, vel si quidpiam addunt, potius est ad extendendum loquutionem ad omne meritum. Tale est illud Augustini de Prædestinatione Sanctorum, cap. 20. *Videte si quid agitur isto modo, nisi ut gratia secundum merita nostra detur quolibet modo, ac sic gratia, non sit gratia.* Vbi pondero particulam illam, *quolibet modo*, nam ampliat meritum ad quemcumque modum meriti. Secundò, quia Cassianus videtur expresse excludere meritum de condigno, Collat. 13. cap. 9. & lib. 12. de Institut. renunc. cap. 11. & cap. 14. Inter alia sic inquit, *Dicimus enim secundum Saluatoris sententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulsantibus, & à quærentibus inueniri, sed petitionem, & pulsationem, & inquisitionem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id, quod petimus, dederit, &c.* Vbi satis expresse excludit condignitatem ex parte nostri initij, imò statim solum quandam occasionem videtur illi tribuere, dicens: *Præsto est, occasione tantummodo à nobis bonæ voluntatis oblata ad hæc omnia conferenda.* Vnde Hilar. in dicta epist. refert, solitos fuisse Gallos, sic pro se respondere. *Nec negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantum medicum quærat, non autem quicquam ipsa iam valeat.* Tertiò, quia nulla est sufficiens ratio præsumendi Masilienses posuisse in hoc initio meritum de condigno. Nam principalis error Pelagij in hoc positus fuit, ipsi autem à Pelagio dissentiebant in reliquis omnibus, solum, ut Deum ab acceptione personarum liberarent, & salutem constituerent in potestate cuiuscumque hominis adulti, hanc qualemcumque differentiam ex parte hominum quaesierunt, ad quam profectò nò est necessarium meritum de condigno, sed quodcumque aliud sufficit.

Quocirca vel hanc posteriorem partem, ut veriorè supponendo, vel certè ab illa controuersia abstrahendo, dicendum est efficax esse fundamentum Augustini contra illos quod, nimirum rationem gratiæ destruerent, posito merito primæ gratiæ ex solis viribus liberi arbitrij, qualecumque illud fuissent, siue de condigno, siue de congruo. Quod in primis probatur auctoritate eiusdem Augustini, & aliorum Patrum, qui eum sequuti sunt. Nam quòd

27.

28.  
Meritum  
etiam im-  
perfectum  
est contra  
gratiā, si  
non sit ex  
gratia.

hic sit

hic sit sensus Augustini constat, quia ita negat meritum primæ gratiæ auxiliantis, sicut admittit meriti peccatore per fidem auxilia ad penitentiam agendam, vel charitatem obtinendam, & de hoc eodem merito dicit, per illud destrui rationem gratiæ in dono, quod ratione illius datur, si fides sit ex natura, & non ex gratia. At certissimum est illud meritum solū esse de congruo, etiam in actu fidei infusæ, vel quocumque alio, quem facit homo existēs in statu peccati mortalis, ex auxilio supernaturali Dei, ergo idem sentit de operibus naturæ, si in eis quodlibet meritum gratiæ, etiam de congruo tantum, ponatur. Id autem constat præcipue ex dicto lib. de Prædest. Sanctorum, & de Bono perseuer. & ex epistolis 105. & 106. & 1. Retract. cap. 9. & ante exortos Semipelagianos eodem modo illam sententiam impugnauerat lib. 1. ad Simplician. q. 2. & lib. 2. de Peccat. mer. & remiss. cap. 17. lib. 4. contra Iulian. cap. 3. & lib. 2. contra duas epistolas Pelag. cap. 17.

29. Secundò, in hac sententia, & fundamento imitati sunt Augustinum ferè omnes posteriores Patres, Prosper contra Collatorem, id est Cassianum, præcipue contra eius collationem 13. cap. 11. & 12. & ad obiectiones Gallorum, præsertim ad 4. Fulgent. lib. 1. ad Moni. & expressius lib. de Incarnat. & gratia cap. 18. Et Per. Diacon. lib. de Incarnat. & gratia, cap. 8. Isidorus lib. de Summo bono cap. 3. Anselm. lib. de Concor. præsciētiae, & prædest. & super Paulum locis infra referendis. Optimè Gregor. lib. 33. Moral. cap. 20. aliàs 25: circa illa verba Iob cap. 45. *Quis ante dedisti mihi, ut reddam ei?* Vbi Masiliensium sententiam tacito nomine impugnatur. Magis tamen uti videtur primo argumento supra posito, & testimoniis Scripturæ Sacræ, quæ illud confirmant, verum tamen etiam hoc posterius indicat, dicens: *Si quid nos bonæ operationi dedimus, ut eius gratiam mereamur, ubi est quod Apostolus dicit, gratia subuati estis, &c.* Atque ad idem applicari potest quod lib. 17. Moral. cap. 10. aliàs 11. dixerat, explicando illa verba Iob. *Cuius adiutor es, & coniugendo illa cum verbis Pauli 1. Corint. 3. Coadiutores Dei sumus.* Nam hoc posterius, seruato debito ordine verum est illud verò prius dicitur propter eos, qui plus iusto sibi arrogant: Vnde ait Gregor. *Qui de sensu suo alta sipiunt, esse humiliter adiutores Dei nolunt, quia dum se utiles Deo esse astutunt, à fructu se utilitatis alienant.* Videri etiam potest lib. 24. cap. 6. ad fin. aliàs cap. 12. & Hom. 9. in Ezechiel. & lib. 1. Dialog cap. 4. Denique Bernard. egregiè vim huius rationis indicauit, sermon. 67. in Cantica, dicens. *Non est quo gratia nitret, ubi iam meritum occupauit. Nam si quid de proprio meo, quantum est, gratiam illi cadere necesse est, deest gratia quidquid merui deputatur.* Ac si diceret, meritum ex se gratiā excludit, consideratis propriis rationibus vtriusque secundum se, tamen quia multiplex potest esse meritum, quantum illud est, tantum minuit de ratione gratiæ. Rursus serm. 74. post gratiæ commendationem, subdit. *Quod si dicat quis Gratia Dei sum id, quod sum studeat autem captare gloriolam, pro gratia quam accepit, nonne fur est & lupo?* Vbi alludere videtur ad id 1. Corint. 3. *Quid gloriaris, quasi non acceperis?* Per illud autem diminutiuum, *gloriolam*, indicat, etiam si quis non sibi tribuat iustitiæ meritum, sed qualecumque, etiam in cofurem esse, & latronem, dum gratiam, tamquam gratiam non recognoscit.

30. Terriò Concilium Araulica. 6. Non solum contra sententiam Semipelagianorum definit, sed fauet etiam fundamento sumpto ex repugnantiā meriti

A & gratiæ, siue meritum de condigno, siue de congruo vocetur, si naturæ viribus tribuatur. Quia nihil distinxit concilium, & non est verisimile reliquisse hoc subterfugium Semipelagianis. Sic ergo ait in dicto c. 6. *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, querentibus, pulsantibus nobis misericordiam dei conferri, non autem diuinius, ut credamus, velimus, & hac omnia sicut oportet, agere valeamus, per infusionem, & Spiritus sancti inspirationem in nobis fieri consuevit: aut humilitatis, aut obedientie humana subiungit gratia adiutorum, nec et obediens humillimus, ipsius gratia donum esse consenti, resisti Apostolo dicenti. Quid habes, quod non accepisti, 1. Corint. 4. & gratia Dei sum id quod sum. 1. Corint. 5.* Ex quibus duobus testimoniis primum magis pertinet ad primū punctum, tamen etiam confirmat fundamentum positum contra Massilienses, quatenus Paulus addit. *Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis.* Nam sensus est, *quid gloriaris, quasi non gratis acceperis*, ut etiam Concilium indicat. Alioquin Semipelagiani non contradicebant Paulo, fatebantur enim se accipere omnia dona gratiæ à Deo, & ita nihil subtrahebant donationi Dei, seu acceptioni à Deo: tamen quia dicebant se accipere ex nescio quo merito suo, quod non per gratiam, sed per naturam habebant, consequenter gloriabantur de illis donis, tamquam de non acceptis, vti que *gratis*, & consequenter tollebant veram gratiam. Aliud verò testimonium est euidentius, nam etiam Semipelagiani contēdunt, hominem per gratiam esse id, quod est, id est iustum, & sanctum: & nihilominus dicit Concilium, contradicere Paulo, dum sibi tribuunt meritum eius gratiæ: ergo sentit, ex eo contradicere, quod meritum ponunt, contradictionem inuoluens cum gratia.

Et hoc ipsum confirmat idem Concilium in capitulis sequentibus, præsertim cap 17. dum ait. *Fortitudinem Christianam caritas facit qua diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, nullis meritis gratiam præuenientibus.* Et cap. 18. *Debetur merces bonis operibus, si fiunt, sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiunt.* Sic etiam Concil. Tridentinum Sessione 6. cap. 5. docet, exordium iustificationis à gratia præueniente sumi, id est, à vocatione, quæ nullis eorum existentibus meritis vocatur. Vbi facile insinuat, ut vocatio habeat rationem gratiæ, necessarium esse, ut nullius existētibus meritis detur: dum autem ait, *nullus*, omnia merita siue de condigno, siue de congruo excludit. Ad quod etiam adduci solet, cap. 8. eiusdem Sessionis, in quò Concilium exponit Paulum dicentem, hominē gratis iustificari. *Quia nihil* (inquit) *eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vbi necessarium videtur, ut intelligat excludi omne meritum, etiam de congruo, per illam particulam, *gratis*, tum quia hic est sensus verus Pauli, ut mox videbimus, tum etiam quia indistinctè & absolute negat omne meritum. Sed hic locus habet specialem difficultatem, quam in fine capituli tractabimus, ne à proposito diuertamur.

Quartò, ex his patribus, & Conciliis sumitur præcipuum fundamentum huius veritatis, & probationis eius, quod ex Scriptura sumendum est. De hac enim voce, *gratia*, loqui possumus, vel absolute, & secundum totam latitudinem eius: vel prout de illa Scriptura loquitur, & prædicat gratiam Dei in hominibus saluandis. Priori modo negare nō pos-

31.

32.

sumus, quin in aliqua propria, & rigorosa significatione dicatur gratia, donum, quod sine debito iustitiæ datur, etiam si detur roganti, & petenti, vel etiam bene merenti, secundum aliquam congruentiam. Quod patet ex frequenti usu illius vocis, & ex communi sensu hominum: Omnes enim intelligunt sibi gratiam fieri, quoties id donatur, quod ex iustitia non debetur: multoque magis si à superiori donetur inferiori, quia superior magis videtur illo debito immunis. Et ratio est, quia gratia dicitur à gratis dando, ut sentit Paul. ad Rom. 4. & 11. gratis verò dari dicitur, quidquid non datur ex debito simpliciter, debitum autem simpliciter est maxime debitum iustitiæ, ergo quidquid sine tali debito datur, gratis dari non immerito dici potest, & consequenter esse etiam gratiam. Atque hoc modo omne donum nobis collatum à Deo gratis, id est sine talis iustitiæ merito, potest gratia appellari, ut significavit D. Thom. 1. 2. quæst. 110. art. 1. Scholastici communiter in 2. dist. 4. Atque ita etiam creatio, vel alia dona naturalia possunt gratia vocari, qua significatione abusus est Pelagius in Concilio Palæstino, ut Patres illius concilij deciperet, ut testis est Augustinus epistola 105. & libro de gratia Christi, & sæpè alias.

33. Nihilominus in Scriptura magis propriam & restrictam habet significationem hoc nomen *gratia*. Vnde Augustinus cum aliis quatuor Episcopis in Epistola ad Innocentium (quæ habetur ante 27. Epistolam Innocentij,) & est 95. inter Epistolas Augustini, aiunt, quod *Licet donum creationis non improbanda ratione possit gratia vocari: mirum est tamen si ita appellatum in nullis legitimis, prophetis, Evangelicis Apostolicisve literis legimus. Sed illam, quam Scriptura simpliciter gratiam vocat, qua prædestinati vocamur, iustificamur, & glorificamur.* Et idem sentit Hieronym. dial. 1. contra Pelag. & epistola 159. ad Cyprian. Et congruentia reddi potest, quia expensa proprietate gratiæ, quatenus dicit, non solum amorem, & benevolentiam extrinsecam. (De hac enim significatione nunc non agimus) sed donum gratis datum nobis à Deo, sic propriissime convenit, in primis in hæc supernaturalia dona, & non in naturalia, & ideo solet ab Augustino, & Scholasticis gratia à natura distinguui. Vnde creatio non proprie vocatur gratia. Quia licet res omnino gratis creatæ fuerint à Deo, & ita ipsum esse possit dici donum à Deo gratis collatum, tamen quia creatio non supponit personam cui fiat donatio, ideo non tam gratia, quam aliquid ante gratiam censetur. Quo etiam modo significat D. Thomas, 1. parte quæstione 21. artic. 4. ad 4. non reperiri in opere creationis propriam misericordiam, sed solum quodam modo, seu secundum quamdam proportionem, quia cum non supponat rem aliquam, nec miseriam proprie supponit. Sic ergo propria gratia supponit capacitatem aliquam, atque adeo rem ipsam, cui fieri possit. Ideoque cum gratia dicitur dari gratis, illud *gratis*, non puram negationem significat, sed quasi privationem (ut sic dicam) quia supponit in eo, cui fit gratia, capacitatem aliquam iuris, seu debiti, ita ut *gratis* dicat negationem debiti respectu subiecti capacis, quæ capacitas supponit existentiam, & consequenter creationem. Præterea propria gratia supponit rationalem naturam, & ideo gratia non dicitur proprie fieri brutis, sed rationalibus creaturis. Creatio ergo, quæ rationalem creaturam non supponit, sed facit, non dicitur proprie gratia. Atque hinc etiam est, ut supposita creatione quidquid naturæ ipsi cōsequutione qua-

A dam naturali debitum est, proprie gratia non dicatur, ut conservatio, concursus ad naturalia opera, & similia: quia qui dat formam, dat consequentia ad formam, unde illa non censetur nova liberalitas distincta à creatione, ideoque sicut creatio, ut sic, non comprehenditur sub gratia, ita nec illa omnia, quæ ad illam consequuntur.

B Ex quo ulterius intelligimus, gratiā Dei Theologicè, vel dogmaticè sic vocatam, non solum excludere debitum iustitiæ, sed etiam debitum illud connaturalitatis, quo deberi dicuntur naturæ ea, quæ illi connaturalia sunt, vel quæ naturaliter postulat, quasi iure suo. Nam etiam id, quod est sic debitum, non omnino gratis donatur, in se ac formaliter spectatum. Imò loquendo moraliter, naturalia bona, non tam per se donati, quam condemnari cura alio videntur: unde, si illud aliud non est gratia, neque cætera gratiæ censentur. Ex quo ulterius intelligere possumus, si quid est debitum naturæ, ex vi operum, quæ suis propriis, & solis naturalibus viribus efficit, non esse veram gratiam, prout de gratia Scriptura loquitur, siue illud debitum vocetur iustitiæ, siue congruitatis moralis, siue solius connaturalitatis, quia totum hoc non transcendit rationem doni naturæ debiti. Declaratur in actionibus physicis, quando enim homo generat hominem, licet non possit generationem perficere, nisi Deo creante animam filij, tamen quia illa creatio debita est connaturaliter, disponente homine materiam corporis humani, eo modo, quo per naturalem actionem potest, ideo illa non censetur specialis liberalitas Dei, vel gratiæ. Similiter in moralibus, faciente homine per naturæ vires actus virtutis, vel scientiæ, sequitur habitus, non sine nova, & libera actione Dei, & tamen habitus non potest gratia vocari, quia eius effectio, ut est à Deo, naturali hominis actioni debita est. Ipsa etiam beatitudo naturalis debita esset homini per naturam bene operari, non debito iustitiæ (ut suppono, quia iustitia cum Deo non est naturalis homini) sed ex providentia quadam generali, debita ab authore naturæ non solum ut creatore, sed etiam ut morali gubernatore, & hoc satis est, ut illa non sit gratia, quia non tam est nova liberalitas, quam naturaliter consequens ad aliam priorem, quæ vera gratia non fuit, ut declaravimus. Sic igitur hoc titulo repugnat, veram gratiam, de qua Scriptura loquitur, esse debitum ex vi operum solis viribus naturæ factorum, siue sit sermo de debito iustitiæ, siue de alio minori, quia illud qualecumque sit, sufficit, ut sit connexio quadam, & naturalis consequutio inter tale donum, & primam conditionem naturæ, intervenientibus aliis concursibus naturaliter debitis. Hoc ergo modo sufficienter deducitur, repugnare gratiæ, quod sit ex operibus solius liberi arbitrij, quia vel donum, quod datur, habet naturalem connexionem cum illis operibus, vel non: si non habet, ergo nullo modo propter illa datur, si habet, iam non est gratia, sed naturæ donum. Et hoc fortasse sensu dictum est à Paulo, ad Rom. 3. & 4. & ad Galat. 2. & 3. non iustificari homines ex operibus, utique naturæ viribus elicitis, quamvis illa loquutio alias habeat expositiones, ut mox dicemus.

E Accedit ulterius, quod peculiari modo repugnat rationi gratiæ, ut in remunerationem operis fiat, etiam si talis remuneratio non sit ex iustitia debita, sed ex quovis titulo obsequij, seu gratitudinis. Quod explicari potest ex his, quæ de pura donatione tradunt leges civiles. Nam in lege 1. ff. de Donat

34.

35.



tria requiruntur ad propriam donationem. Vnum est, vt res donata statim fiat accipientis, aliàs potius erit promissio. Aliud est, vt res donata amplius non reuocetur ad donantem, quia si est reuocabilis non erit donatio simpliciter, sed secundum quid, vel conditionata. Tertium est, vt donator propter nullam aliam causam moueatur ad donandum, nisi vt exerceat munificentiam, & liberalitatem, id est, vt non det propter aliquam remunerationem, etiam antidoralem, seu gratificatiuam, vt ibi Bartolus exponit, & Panorin. in Rubr. de donationi. Et sumitur ex lege. *Aquilus*, aliàs *Attilius*, ff. de donation. & ex capite *Per inas*, extra eodem titulo. Gratia autem est donatio singularis, & perfecta beneficiorum Dei, ad salutem pertinentium, vt docuit Augustinus de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. *Inter gratiam, & prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratia preparatio, gratia verò iam ipsa donatio.* Et ita Scriptura Sacra de illa loquitur, tamquam de perfecta donatione. *Vobis donatum est pro Christo, non solum vt in eum credatis*, ad Philipp. 1. *Et caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, & similia. Reperiuntur ergo in donis gratiæ tres illæ conditiones perfectissimè, & exactissimè.

Prima est clara, quia gratia dicit donum, ita nobis exhibitum, vt eo ipso fiat eius, cui donatur, & adeo sit eius, vt sit in potestate, & dominio ipsius illud abiicere, vel retinere, propter quod aiebat Paulus 2. Corinth. 6. *Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Secunda item conditio certissima est, quia Deus quantum est ex se irrevocabiliter donat gratiam sanctificantem, & dona, quæ ad illam necessaria sunt. Quamvis enim gratias gratis datas donet interdum ad tempus, & auferat pro suo arbitrio, idemque faciat in aliquibus donis supererogationis, & extraordinariis. tamen in donis, vel auxiliis gratiæ sanctificantis neminem, præsertim iustum deserit, nisi prius deseratur ab ipso, vt Concilium Tridentinum tradidit. Sic igitur irrevocabilis est donatio talis gratiæ, ac proinde perfecta donatio. Et fortasse conditionem hanc insinuauit Paulus ad Romanos 11. dicens. *Sine penitentia sunt dona, & vocatio Dei.* Quamvis enim specialiter videatur loqui Paulus de donis profectis ex electione, & prædestinatione, quam Deus semel conceptam mutare non potest, vt indicant verba proximè præcedentia. *Secundum electionem autem charissimam propter Patres.* Nihilominus de donis gratiæ iustificantis in vniuersum vera est illa sententia: non quia homo non possit perdere gratiam semel consequutam, sed quia (vt Diuus Thomas ibi ait) *etiam temporale donum, & temporalis vocatio non irritatur per mutationem Dei, quasi penitentis, sed per mutationem hominis, qui gratiam Dei abiicit, secundum illud ad Heb. 12. Contemplantur ne quis desit gratiæ Dei.*

Tertia conditio est, quæ maximè ad propositum nostrum refert, eamque in hac donatione gratiæ seruari, in primis colligi potest ex perfecta ratione donationis, quam in illa reperiiri necesse est, cum Scriptura Sacra vbique significet, in illa maximè ostendere Deum summam liberalitatem, ac liberum voluntatem in donis suis distribuendis. Quo sensu ait Paul. ad Ephes. 1. *Prædestinasse nos Deum in adoptionem filiorum per Iesum Christum, secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Significat enim his verbis, voluisse Deum hanc esse maximam gloriam, & commendationem gratiæ suæ, quod secundum propositum voluntatis suæ, ad

ostendendum munificentiam suam, & liberalitatem, ac libertatem in donando, eam tribuat, & non ex causa aliqua ex parte recipientium illam. Et ideo aliis locis cauet, ne homines in hac parte aliquam gloriolam (vt Bernard. dicebat) sibi usurpent, sed totum Deo tribuant. Et hoc est, quod statim cap. 2. eiusdem Epist. subiungit. *Considerare nos fecit in celestibus in Christo Iesu, et ostendere in seculis superuenientibus abundantes diuitias gratiæ suæ in bonitate super nos, in Christo Iesu.* Ostendens autem quàm liberalis sit hæc gratia subdit. *Gratis enim estis filii per fidem, & hoc non ex vobis. Dei enim donum est, & non ex operibus, ut ne quis gloriatur.* Vbi primum expendenda est illa particula. *Et hoc non ex vobis*, excludit enim omnem causam ex parte recipientium, & in hoc constituit perfectionem huius gratiæ. Et in hoc sensu ait esse donum Dei, quasi per anthonomasiam, ac denique *non ex operibus*, quæ negatio vniuersalior est, quàm esset dicere, non ex meritis de condigno. Fuit autem illa tota amplitudo necessaria, vt locum haberet, quod subdit. *Ut ne quis gloriatur*, Quacumque enim ratione, gratia esset ex operibus solius naturæ, non excluderetur omne id, vnde posset homo gloriari.

Eandem vim habent illa verba, 1. Corint. 4. *Quis enim te discernit? Quid habes, quod non accepisti? quod si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Quod necesse est intelligi de acceptione per donationem perfectam, summèque liberalem, superantem in primis omne naturæ debitum. Nemo enim vniquam gloriari potuit, quod aliquid habeat non acceptum a Deo, saltem vt auctore naturæ, neque quod possit bonum morale efficere, sine Deo, saltem influente, vt auctore naturæ. Cum autem loquatur Paulus de bonis, quibus fidelis ab infideli, vel iustus ab iniustus discernitur, significat, debere talia recognosci, vt singulari dono accepta ultra omne naturæ debitum. Ac proinde in eorum susceptione nullam gloriam sibi debere homines usurpare, usurparent autem non paruam, si suis viribus possent illa aliquo modo emereri: tantumque tollerent de gloria debita diuinæ liberalitati, ac perfectæ donationi, vt Bernardus aiebat, & tractat latè Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 4. & sequentibus. Denique ob hanc causam Paulus ad Romanos 9. totam radicem, & originem distributionis gratiæ reuocat in diuinam voluntatem, dicens. *Mors enim dicit, miserebor, cui miserebor, & misericordiam prestabo, cui miserebor.* Vtique quoad radicem, & primam originem. Quo sensu concludit. *Ignitur non volentis, neque currentis, sed misereboris est Dei.* In solam ergo Dei voluntatem, & misericordiam facit Paulus vltimam resolutionem gratiæ, quia prima gratia est pura donatio, atque adeo ex sola liberalitate donantis facta, sine causa ex parte eius, cui donatur.

Ex his ergo principiis, & testimoniis satis manifestum est, meritum etiam de congruo excludere gratiam, prout de illa Scriptura loquitur, nam dicit ita gratis dari, vt omnem excludat respectum ad quodlibet meritum recipientis, & oriatur solum ex libera munificentia donantis. Quod saltem necesse est verum esse ratione primæ gratiæ, seu vocationis, quæ est radix cæterarum gratiarum, vt egregie notauit Augustinus libro 1. quæst. ad Simplicium. q. 2. vbi inter alia, habet illam sententiam. *Non ideo dictum esse putandum est non volentis, neque currentis, sed misereboris est Dei, quia nisi Deo adiutorio non possumus adipisci, quod volumus, sed ideo possumus, quia nisi eius vocatione prauenti non bene volumus.* Et li. 83. quæstionum, q. 68. vbi habet illa verba singularia, *Uice quis sibi*



tribui, quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit. Consonatque huic veræ intelligentiæ gratiæ, & illius dictiois *gratus*, illa sententia Pauli, *Quis prior dedit illi, & tribuetur ei*. Nam si homo suis viribus aliquod obsequium offert Deo, propter quod meretur quocumque modo retributionem gratiæ, iam prius daret Deo, & retribueretur ei. Et seclusa Scriptura, est per se hoc satis rationi cõsentaneum, quia omne meritum etiam de congruo requirit proportionem aliquã fundatam, vel in conditione, seu dignitate personæ operantis, vel saltem ipsius operis: quod si quis velit, addat etiam promissionem Dei. At nihil horum reperitur in actibus naturæ viribus elicitis, & ad supernaturalem gratiam comparatis: ergo. Probatum minor, quia persona supponitur originali peccato infecta, agimus enim de homine nõdum iustificato, imò etiam homo in pura natura est per se satis improporcionatus ad tale meritum, cum de se non habeat ordinem ad supernaturalem finem. Opus item est omnino improporcionatum, quia in se est inferioris ordinis, & per nullum alium actum eleuatur, vel refertur ad superiorem ordinem, aut finem. Promissio denique nulla extat, ut magis ex sequentibus constabit: ergo nulla est ratio, aut conditio vel minimi meriti.

40.  
Meritum  
impetra-  
torij re-  
pugnare  
primæ gra-  
tiæ.

Atque ex his tandem concluditur, nec meritum impetratorium admittendum esse in opere aliquo viribus naturæ elicitò respectu effectuum prædestinationis. Probatum ex duobus fundamentis hæcenus tractatis, quia meritum impetratorium aliquod bonum est utile, & valdè conferens ad vitam æternam: ergo impossibile est fieri sine gratia Christi per solas vires naturæ: Dicente ipsomet Christo. *Sine me nihil potestis facere*. Et in particulari probari hoc potest, quia meritum impetratorium, seu impetratio, (pro eodem enim nunc sumuntur) non est nisi mediante oratione: oratio autem non est impetratoria, nisi saltem fundetur in fide: ergo ut impetratoria sit, gratiam aliquam supponat necesse est: non ergo potest impetrari prima gratia per petitionem viribus naturæ factam. Quod eisdem ferè verbis definiuit Arausi. Concil. Cane. 3. dicens. *Si quis dixerit ad invocationem humanam gratiam dari, & non potius gratiam efficere, ut digni innocens, anathema sit*. Et sumitur etiam ex illo Pauli ad Rom. 10. *Quomodo invocabunt, in quæ non crediderunt*, ut expendit Augustinus 4. contra Iulianum cap. 8. Item ex illo Ioan. 15. *Si manseritis in me, & verba mea in vobis manserint, quodcumque petieritis fiet vobis*. Vbi rectè Chrysostomus homil. 75. Facit etiam illud ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*: & illud Rom. 8. *Quid oremus sicut oportet nescimus, sed spiritus postulat pro nobis*. Ex quibus concluditur ratio, quia oratio, ut sit impetratoria, in primis debet esse Deo accepta: & ideo ex parte obiecti, seu rei postulata esse debet conueniens ex parte modi, cū fiducia, fundari etiam debet aliquo modo in Christo: at hæc omnia habere non potest, nisi sit ex fide, & gratia; ergo.

41.

Secundò probatur ex altero fundamento, quia talis impetratio excluderet rationem gratiæ: quia iam Deus non daret gratiam ex sua magnificentia, & liberalitate, sed intuitu invocationis humanæ. Dices, inter homines beneficium collatum petenti, quia petit, non excludit, quin sit omnino gratuitum. Respondeo, primò negando assumptum, quia licet non tollat, quin sit gratuitum, ut excludit hæc vox debitum iustitiæ, vel gratitudinis: nihilominus diminuit rationem liberitatis donationis, quia non fit ex sola voluntate, & quasi interna dispositione

A. donantis, sed ex causa aliqua ex parte petentis. Vnde etiam vulgo dici solet, inter homines carò emi, quod petitur. Secundo respondeo negando paritatem rationis. Nam inter homines, qui petit (ordinariè loquendo) non censetur præstare obsequium ei, à quo petit, sed solum desiderium, vel necessitatem suam manifestare. Respectu verò Dei oratio est verus cultus, & obsequium, & sub ea ratione habet oratio vim impetrandi, ideoque quod sic impetratur à Deo, participat rationem cuiusdam retributionis. Ac proinde necesse est, ut fundetur in gratia, quia nemo dare potest prius Deo, ut retribuat ei. Denique ipsi etiam Pelagiani vocabant hoc meritum impetratorium, & licet extenuarent illud dicentes esse minimum, tamen quantum est, tantum minuit de perfectione, & veritate gratiæ, ut Bernard. cum Augustino dixit, & ideo admittendum non est.

B

Tertiam probationem adiungere possumus, quia vel hoc meritum impetratorium habet infallibiliter effectum impetrandi à Deo, vel solum habet pro arbitrio Dei, & quando ei placet. Hoc posterius dicere non poterant Pelagiani, tum quia fundabant hoc meritum impetratorium in promissione illa. *Petite & accipietis*: tum etiam, quia repugnat fundamento eorum. Inciderent enim in easdem angustias, cur Deus exaudiat hunc ita orantem, & non illum. Si enim pro arbitrio suo dat, vel non dat effectum sic postulat, ergo pro suo arbitrio potest vni dare, vel alteri non dare, etiam si æqualiter petant, ergo sequitur eadem acceptio personarum, quam ipsi contra Augustinum inferebant. Et tandem ratio, & causa discretionis non reuocatur in opus hominis, sed in voluntatem solam Dei, quod ipsi negabant. Si verò dicatur primum, multum valdè tribuitur operibus naturæ, cur enim tenebitur Deus talem petitionem infallibiliter exaudire? Aut enim hoc est ex ipsa rei natura, & vitalis operis, & hoc vanum est, cum nulla sit proportio inter talem petitionem, & gratiam. Nec fingi potest virtus, quæ faciat Deum infallibiliter dare, quod sic postulat. Vel id oritur ex promissione diuina, & oportet illam ostendere, nam promissiones Scripturæ loquuntur de petitione fundata in fide, & in Christo, ut ostensum est & capite sequenti iterum ostendemus. Simile argumentum, & dilemma fieri potest, quia vel tale meritum impetratorium est conditio necessaria, sine qua Deus neminem ad ultimum supernaturaliter vocat, vel non. Primum repugnat aperiis Scripturis, *Inuentus sum à non querentibus me*, cum similibus. Vnde nec ipsi Matilienses hoc dicebant, ut cap. seq. de causa dispositiua dicemus, & probabimus, est enim de vtraque eadem ratio. Si autem dicatur secundum, iam non potest ex tali causa reddi ratio prædestinationis, vel discriminis inter electos, & non electos, ut de causa dispositiua latius dicemus, est enim, ut dixi, eadem vtriusque ratio.

C

D

E

Ex his ergo satis (ut opinor) expugnata relinquuntur Masiliensium sententia. Fundamentum etiam eorum enersum est, quia in his merè gratuitis non habet locum personarum acceptio, etiam si absque vlla causa ex parte recipientium inæqualis distributio fiat. Adhuc verò inquirere potest aliquis, in quo gradu damnationis sit hæc Semipelagianorum sententia, quoad illam partem de merito impetratorio, seu de congruo, aut minimo, prout ipsi loquebantur. Nam de merito de cõdigno certum est, assertionem illam esse hæreticam, ut omnes Scholastici sine controuersia eam damnant, magis enim

42.

43.  
An Semi-  
pelagiana  
opinio sit  
error di-  
ratus.

ad Pelagij errores, quàm ad eius reliquias pertinet. Et itque evidenter contra testimonia Scripturæ, supra adducta, & in multis Cõciliis damnata est. Primum in Palæstino, ut refert Aug. epist. 106. Deinde in Mileuitano tempore Innoc. Primi, cuius decreta, quoad hanc partem ferè transcripsit Concilium Africanum toto orbe receptum, ut ait Prosper ad obiectiones Gallorum cap. 9. Eademque veritas in Concilio Araus. & postea in Trident. confirmata est.

At verò quoad alteram partem de merito de congruo, videtur difficile illam sententiam, ut hæreticam damnare. Primò, quia illam planè sequuti fuerunt multi Scholastici, quos capite sequenti referemus. Secundò, quia nec ex Scriptura Sacra aperte colligitur, nec in Conciliis sub illa speciali intelligentia, vel declaratione apertè traditur, nec per eundem consequentiam colligitur. Tertiò, quia per hoc non fit manifesta iniuria gratiæ Dei, quia bonum opus morale etiam est beneficium Dei, esto non pertineat ad beneficia gratiæ, & quando fit ab homine, qui plus facere non potest, habet illam generalem congruentiam, quæ in omni prudenti gubernatione locum habet, quod qui bene vitur beneficiis receptis, prout potest, quantum in ipso est meretur iuari, ut plus possit, quæ congruentia non tollit, quin hoc posterius beneficium sit vera gratia. Addo denique, magna consideratione dignum esse, quòd Concilium Trident. hoc clarè non attingit. Vnde non videtur indicasse hoc pertinere ad dogmata fidei, cum ibi omnia tradat necessaria, ad doctrinam de gratia, & libero arbitrio, contra Pelagianos, & Lutheranos, tuendâ. De Concilio item Arausicano non constat in illo sensu fuisse loquutum, & aliqui dubitant, an eius definitiones faciant certam fidem, cum Provinciale sit.

Ut autem ab hoc ultimo respondere incipiam, omnino asserendum cenfeo, asseritionem illam Semipelagianorum in sensu ab eis intento pertinere ad dogmata damnata. Nam sine dubio hæc fuit mens Concilij Arausicani, quod specialiter contra reliquias Pelagianorum, post damnatum Pelagium exortas, coactum est. Quod autem illæ etiam reliquæ à vera fide deuiarent, satis in primo capite eiusdem Concilij significatur illis verbis. *Pervenit ad nos esse aliquos, qui de gratia, & libero arbitrio minus cavete, & non secundum fidei Catholicæ regulas sentire velint.* Et ideo contra illam sententiam canones, tãquam fidei regulas, ac definitiones tradit. De autoritate verò illius Concilij dubitare non licet. Primò, quia communi consensu Ecclesiæ receptum est, neque ullus doctor Catholicus ausus est illi contradicere, sed si qui ab aliis doctrina dissentire videntur, vel illud ignorarunt, cum nullam eius mentionem faciant, vel in alio sensu illud intellexerunt, ut mox videbimus. Secundò, quia in 1. cap. eiusdem Concilij, sic dicitur. *Vnde & nobis secundum auctoritatem, & admonitionem Apostolicæ Sedis, iustum & rationale visum est, ut paucis capitulis ab Apostolica nobis Sede transmissis, quæ ab antiquis Patribus de certis Scripturarum voluminibus in hac præcipuè causa collecta sunt, ad docendum eos, qui aliter, quàm oportet sentiunt, ab omnibus observanda proferre, & in manibus nostris subscribere deberent.* Ex quibus verbis constat, non oportere novam confirmationem accessisse illi Concilio, postquam veritatem definiuit, quia antecedenter (ut sic dicam) illam habuit, per instructionem particularem Apostolicæ Sedis. Vnde in fine eiusdem Concilij dicunt Patres, se subscribere definitioni antiquo-

rum Patrum, & suar. A quo autem Pontifice illa capitula missa fuerint, & an sint illa eadem ad litteram, quæ in illo Concilio continentur, nobis non constat. Certum autem videtur, fuisse missa vel a Leone, sub quo illud Concilium celebratum est, vel a Cælestino, cuius tempore Semipelagiani exorti sunt, ut ex Epist. 1. Cælestini ad Episcopos Galliarum intelligere licet. Illam enim Epistolam mortuo iam Augustino in defensionem eius scripsit Cælestinus contra Masilienses; Vnde etiam doctrinam eius, saltè quatenus Masiliensibus contrariam satis approbat. Præterea in ca. 8. 9. & 11. eiusdem Epistolæ, satis eadem sententia Semipelagiana datur, & ibi virtute tota doctrina Arausicani Concilij continetur. Verum est tamen non nullum esse dubium, de autoritate illorum capitum, quia quantum colligitur ex cõtextu, & ex stylo, videntur potius adiuncta Epistolæ Cælestini post caput secundum, quia in fine illius videtur concludi Epistola, ut ibi in margine adnotatur. Nihilominus Petrus Diacon. lib. de Incarn. & gratia cap. 11. illa capita, tamquam Cælestini refert: & iam magnam obtinuerunt auctoritatem, & ad minimum creduntur fuisse Prosperi. Et non sine consultatione Pontificis ibi adiuncta, Præter quâ, quòd ex aliis Pontificibus multa illorum referuntur. Hormisdæ etiam Papa in Epistola ad Possessorem in fin. tom. 4. Bibl. Sanctorum, mentionem facit capitulorum Apostolicæ Sedis, quæ in scriniis servabantur, & doctrinam de gratia cõtra Semipelagianos continebant. Quæ fortè erant illa Cælestini, vel alia missa ad Patres Concilij Arausicani, (quamquam etiam illa Epistola Hormisdæ incerta est.) Quisquis verò fuerit Pontifex, qui illam instructionem ad Concilium Arausicanum misit, non potest esse dubium, quin doctrina illius Concilij, quantum ad id quod intendit, certa de fide sit: intendit autem damnare Semipelagianam doctrinam, præcipuè quoad ponendum initium fidei, salutis, aut perseverantiæ, ex parte hominis. Accedit, definitionem illam confirmatam planè esse auctoritate Concilij Trident. Sess. 6. cap. 5.

Nihilominus non audeo dicere esse de fide, definitionem huius Concilij, vel Tridentini ita esse intelligendam, ut cum dicunt initium iustificationis conferri nobis sine meritis, excludere intendat non solum meritum de condigno, sed etiam omne meritum de congruo. Nam post illud Conciliū multi doctores graves, & sine dubio magni Theologi, qui illud non ignorarunt, sed diligenter evoluerunt, non damnant illam sententiam, ut hæreticam, imò nec, ut erroneam, vel censura dignam. Et Vega lib. 8. in Trident. cap. 4. & sequentibus, contendit particulam, *gratis*, cum dicimur gratis iustificari, vel gratia dicitur gratis dari: excludere merita de condigno, non de congruo, & ita intelligit doctrinam Concil. Trident. in c. 8. Sess. 6. Idemque significat Toleus in Epistola ad Rom. cap. 8. annotat. 3. ait enim, gratiæ solum opponi meritum, quod ex iustitia est, ideoque non tollere rationem gratiæ, qui ex parte hominis ponunt aliquam causam eius, dummodo non ponant meritum de iustitia. At meritum de congruo, licet sit aliqualis causa, non verò inducit rationem iustitiæ. Antiqui etiam Scholastici non dubitant meritum de congruo attribuere his operibus moraliter bonis. Difficile ergo est, illam sententiam in illo sensu, ut hæreticam damnare, cum in propriis terminis damnata non sit, & illationes non sint evidentes.

Esto verò, illa sententia de merito de congruo

Censura  
Semipela-  
giana do-  
ctrinae

primæ vocationis, fundato in opere solis viribus naturalibus non sit aperta hæresis, vel error in fide, cenſeo eſſe omnino falſam, & vitandam doctrinam, & quæ in præſenti tempore multorum aures offendit, nec ſine magno fundamento. Primò, quia duo fundamenta adducta contra illam ſententiam in eo ſenſu explicatam, & teſtimonia Scripturæ, in quibus fundantur, ſunt vrgentiſſima. Secundò, quia Concilium Arauſicanum abſolutè damnat ponètes originem gratiæ à noſtris meritis: & Tridentinum cum diſtributione dicit, nullis præcedentibus meritis. Et proſecto valdè conſuſè loquerentur, ita indiſtinctè definiendo, ſi aliquod genus meriti admitti poſſet. Maximè, cum valdè probabile ſit, eos contra quos definiunt, non poſuiſſe perfectũ meritum. Tertiò, quia idem argumentum ſumitur ex Patribus, præſertim Auguſtino, Proſpero, Fulgēt. & Bernard. ſupra citatis locis. Et ex D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 2. & 3. contra Gentes, cap. 159. & ex aliis Scholaſticis, quos cap. ſequent. referemus.

48.

Quartò, quia interrogo an opus morale viribus naturæ elicitum habeat hoc meritum gratiæ (qualecumque illud ſit) natura ſua, vel ordinatione diuina. Primum, & eſt contra rationem, & Paulo diſſentaneũ. Quomodo enim poteſt actus ordinis inferioris ex ſe mereri donum ſuperioris ordinis? Aut quomodo non haberet inde multum, vnde gloriari poſſit, quaſi non acceperit? Si autem dicatur ſecundum, primò intelligi non poteſt, quòd actus de ſe non meritorius fiat meritorius ex ſola ordinatione diuina, non mutata qualitate, vel dignitate morali operis, vel operantis. Quamvis enim ordinatio, vel promiſſio Dei poſſit conferre ad inducendum debitum iuſtitia, vel fidelitatis, tamen ad dandum valorem neceſſarium ad meritum non poteſt eſſe ſatis, niſi actus etiam moraliter immutetur. Et deinde, talis ordinatio Dei ſine fundamento aſſeritur, vt magis ex ſequentibus capitulis patebit. Sit ergo conſtans, & certum, non dari cauſam meritoriam prædeſtinationis ex parte effectuum eius, ſaltem quoad primam gratiam, ex qua cætera pendent. Rationes autem, quæ contra hanc veritatem ſupra inſinuatae ſunt, vel fieri poſſunt, partim in diſcurſu huius capituli ſunt ſolutæ, partim expediuntur in ſequentibus.

49.

Tractatur  
locus  
Cõc. Tri-  
dentini.  
Seſſ. 6. ca.  
8.  
Conſil.  
Trident.

Vnum verò dubium hic prætermitti non poteſt, quod naſcitur ex Concilio Trident. Seſſ. 6. ca. 8. vbi ſententiam Apoſtoli dicentis, homines gratis iuſtificari, exponit in hunc modum. *Gratis autem iuſtificari ideo dicimur, quia nihil corum, quæ iuſtificationem præcedunt ſive fides, ſive opera ipſam iuſtificationis gratiam promeretur.* Interrogo enim quo ſenſu loquatur ibi Concilium de iuſtificatione. Nam ſicut generatio duobus modis à Philoſophis ſumitur, vel præciſè pro introductione formæ ſubſtancialis, vel collectiue, prout incipit à diſpoſitionibus, totamque præcedentem alterationem includit. Ita iuſtificatione ſummi poteſt, vel pro ſola infuſione gratiæ iuſtificatiæ, quia re vera per illam efficitur homo iuſtus, & non antea. Eſtque hæc acceptio maximè vſitata inter Theologos, præſertim Scholaſticos. Et in eodẽ ſenſu videtur accipi in deſcriptione iuſtificationis, quæ Concilium Trident. tradit. cap. 5. Tamen etiam ſummi ſolet, iuſtificatione pro tota mutatione ſupernaturali, quæ præcedit ante infuſionem gratiæ habitua- lis: quomodo videtur loqui de iuſtificatione idem Concilium, cum progreſſum eius deſcribit, c. 7. & c. Igitur in illo c. 8. non videtur poſſe loqui de iuſtificatione hoc poſteriori modo: nam initiũ iuſtificationis hoc modo ſumptæ eſt fides, vel quæ præcedit

Concil.  
Trident.

Idẽ Con-  
cil.

A

vocatio ad fidem: at Concilium ibidem ſupponit, fidem antecedere iuſtificationem, quia dicit, *nihil corum, quæ iuſtificationem antecedunt, ſive fides, ſive opera*, illam mereri: ergo non loquitur de iuſtificatione in illa amplitudine. Si autem loquitur in priori ſenſu de iuſtificatione formali, ſeu ſubſtanciali (vt ſic dicam) quando dicit, fidem illam non mereri, neceſſè eſt, vt intelligat de merito de cõdigno, quia per fidẽ mereri poſſumus de congruo, ſeu impetratoriè iuſtificationem, teſte Auguſtino Epift. 105. & 106. & de Prædeſtin. Sancto. cap. 3. & 4. Ergo ex doctrina, & interpretatione Concilij, cum Paulus dicit hominem gratis iuſtificari, ſolum intelligit, id eſt non ex merito de condigno. Ergo non erit contra Paulum dicere, hominem iuſtificari, vel prædeſtinari ex merito de congruo, fundato in operibus morali- bus, quia non repugnabit gratiæ vt ſic, nec illi particula, *gratis*.

August.

B

Reſpondeo, probabile quidẽ eſſe propter argu- mentum factum, ſumere ibi Cõcilium iuſtificationem, pro tota mutatione peccatoris, vt includit etiã diſpoſitiones remotas ad iuſtitiam, atque ita exclu- dere omne meritum, tam de condigno, quã de con- gruo: ſolumque loqui de merito fundato in operi- bus liberi arbitrij, abſque gratia factis. De his enim loquitur Paulus, quando dicit, hominem non iuſti- ficari ex operibus, & iuſtificari gratis. Vnde cũ Con- cilium inter ea, quæ antecedunt iuſtificationem, nu- merat fidem, non loquitur de fide infuſa, & ſuper- naturali, quia hæc veluti pars eſt ipſius iuſtificationis, vt rectè obiectum eſt. Vnde illa particula *ſive fi- des*, poſita videtur à Concilio propter Semipelagia- nos, qui dicebant, fidem eſſe à nobis, & per illã im- petrare nos cætera, & ita loquebantur de fide natu- rali, & acquiſita: Concilium autem contra illos ait, talem fidem, ſive poſſibilis ſit, ſive nõ, (de hoc enim nihil aſſigmat) non mereri iuſtificationem. Secundo verò dicitur veriſimilius videri, loqui Conciliũ de iuſtificatione propria, & formali, quia illã defini- rat, c. 4. & can. 5. 6. & 7. diſpoſitionẽ ad iuſtificationẽ diſtinguit à iuſtificatione: quod non habet locũ, ni- ſi reſpectu iuſtificationis formalis. Item can. 3. & 4. eodem modo ſumit *iuſtificationis gratiam*, cum defi- nit *non poſſe hominem ſine gratia credere*, & c. ſicut opor- tet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, & nihilominus liberẽ ſe ad eandem iuſtificationis gratiam diſponere. Idem conſiderare licet in can. 7. 9. & denique in tota illa doctrina, ac definitionibus eius. Durum ergo eſt ſo- lum illud, ca. 8. excipere præſertim cũ etiam ſit ſatis violentum, fidem illam arctare ad humanam, ſeu acquiſitam, cum in eodem cap. & in reliquis, de ve- ra fide ſemper Concilium loquatur.

50.

D

Nihilominus verò ad obiectionem factam di- cendum eſt, ſenſum Concilij eſſe, per vocem *gratis*, exclu- di omne meritum fundatum in ſolis naturæ viribus, & non in gratia, nec diſtinxiſſe in hoc quid- quam inter meritum de congruo, vel de condigno, ſed eodẽ modo intellexiſſe, quo Paulus re vera lo- cutus eſt, & quo priora Concilia, Mileuit. & Arauſi. tradiderant. Imò ipſummet docuerat in c. 1. dicens, exordiũ iuſtificationis inchoari in nobis, *nullis præcedentibus meritis*. Atque ita Andr. Vega toto li. 8. de iuſtificatione, quo caput illud commentatur, ſem- per intelligit illud de formali iuſtificatione: & licet interdum dicere videatur, Concilium ſolum exclu- dere meritum ſimpliciter, quod eſt de condigno, tandem verò in fine c. 15. fatetur, exclu- dere Concilium omnia, & qualiacũque merita iuſtificationis, fundata in ſolis naturalibus viribus liberi arbitrij

ſi.  
ſenſus Cõ-  
cil. enoda-  
tur,

Concil.  
Mileuit.  
Arauſi.

Andr. de  
Vega.

ergo Concilium ait, ideo *iustificationem dari gratis*, quia nihil eorum, quae *iustificationem* praecedunt, siue *fides*, siue *opera*, illam merentur: vel intelligit de his, quae ita antecedunt, ut homo ex se, & sine gratia possit illa habere. Quamquam enim nec opera pietatis, nec fides, qualem oportet, possit ita habere, tamen quia Pelagiani, & reliquiae eorum ponebant, vel opera, vel fidem, vel utrumque, etiam *provi oportet*, antecedere iustificationem ex solis viribus liberi arbitrii; ideoque mereri illam, ideo Concilium negavit omne meritum iustificationis in tali fide, & talibus operibus. Vel certe, si sub fide comprehendit etiam veram, & sufficientem fidem, consideravit illam precisè, ut est opus liberi arbitrii, factum ab homine nondum iustificato, ut sic enim nullam vim habet merendi, (etiam de congruo) formalem, & perfectam iustificationem, sed ad summum ex ea dignitate, quam habet à divina gratia auxiliante. Particula enim, *gratis* excludit omne meritum, quod ex parte hominis considerari potest, non verò illud, quod nasci potest ex gratia Dei, saltem auxiliante, cum illud ipsum gratis omnino donetur.

52. Dices, Ergo ex testimonio Pauli dicentis nos gratis iustificari, adiuncta expositione Concilii, non est certum de fide peccatorem non mereri de condigno infusionem primam gratiae iustificantis per opera ex gratia facta, quibus se ad illam iustitiam praeparat. Probatur sequela. Tum quia Concilium non excludit meritum talium operum, alias omne meritum, etiam de congruo excluderet, quia (ut dixi) absolute excludit omne meritum iustificationis, fundatum in illis operibus, de quibus loquitur. Tum etiam, quia illa particula, *gratis*, quam Concilium exponit, sicut excludit omne meritum, siue de condigno, siue de congruo non fundatum in gratia, ita non excludit meritum fundatum in gratia auxiliante: ergo sicut ex vi illorum verborum non excluditur meritum de congruo gratiae iustificationis, fundatum in gratia vocationis, & cum opere ex illa facto, cum adiutorio gratiae: ita non excluditur meritum de condigno eiusdem iustificationis, fundatum in eodem opere. Consequens videtur magnū inconueniens, quia labefactari videtur dogma certissimū. Et quia alias prima iustificatio non esset maior, seu propior gratia, quā gratiae augmentū, vel glorificatio, scilicet in radice, & nō in se, ac formaliter.

53. Respondetur primo, siue illud dogma conuincatur ex hoc testimonio Concilii, siue non, nihilominus in se certissimum esse, scilicet, peccatorem non mereri de condigno remissionem peccati mortalis, quia non potest de condigno pro illo satisfacere, ut in 1. tom. 3. p. latè probaui. Ac proinde, nec posse de condigno mereri infusionem sanctificantis gratiae, cum illa sit formalis causa remissionis peccatorum. Ex indignitate enim personae operantis, & ex debito poenae aeternae, quod in se habet, satis conuincitur non posse peccatorem de condigno mereri diuinam amicitiam, nec Deum ex iustitia obligare ad beneficium aliquod, nedum sanctificantem gratiā, sibi conferendum. Quare necesse est, ut sanctificatio formalis gratis fiat, non solum remotè, & in radice, ut gloria interdum appellatur gratia, sed proximè, ac formaliter, saltem, ut vox, *gratis* excludit retributionem propriam, & iustitiae. Vnde in Scriptura nunquam infusio primae gratiae vocatur merces, sicut vocatur gloria, quod est signum aliter esse gratiam, quā sit gloria, ac proinde non solum in radice, sed in se quia ad illam non praecedit meritum de condigno, sicut ad gloriam. Et hoc satis significauit

A idem Concilium Trident. sequentib. cap. eiusdē sess. docens posse hominem mereri gloriam & gratiae augmentum, non verò gratiam ipsam sanctificantem, quoad eius primam infusionem.

54. Addo verò ulterius, hoc etiā satis colligi ex particula, *gratis*, posita à Paulo in illa sententia, *iustificati gratis*. Quia licet fortasse hoc primario dictum sit ad excludendum omne meritum totius iustificationis ab exordio eius usque ad consummationem, & consequenter ad excludendum omne meritum fundatum in operibus naturae, & non in gratia: hoc ipso optimè infertur, nullum posse in homine esse meritum gratiae, considerata conditione, & dignitate hominis secundum se, ac proinde quamdiu intelligitur esse in statu peccati, nihil posse mereri de condigno apud Deum. Ac proinde quidquid gratiae illi cōfertur, ut ab illo statu eripatur, gratis omnino, ac formaliter conferri, & non solum in radice alicuius prioris gratiae. Nam licet per opera facta ex auxilio gratiae, vel per supernaturalem fidē, dicatur homo aliquid de congruo mereri, tamen illud meritum non est ex intrinseca conditione personae, sed solum ex dignitate ipsius gratiae ab extrinseca motione Spiritus sancti prouenientis. Vnde, haec potest constitui differentia inter meritum de congruo fundatum in sola natura, vel fundatum in motione gratiae, quod hoc posterius non tollit, quin subsequens donum gratis simpliciter detur ipsi homini: illud verò prius excludit, ne donum sit perfectè, & omnibus modis gratuitū respectu hominis. Quia meritum, quod esset à natura, ab ipso homine, & labore, vel dignitate eius proueniret, & ita postulare retributionem respectu ipsiusmet hominis, meritum autem fundatum tantum in congruitate vel dignitate operis, & gratiae participatae, non nititur in ipsa persona, sed in sola gratia. Quod non est idem in merito fundato in gratia intrinsecè sanctificante ipsam personam, quia iam tunc meritum, & nititur in interna dignitate personae operantis, & inducit debitum ex iustitia.

Denique, addere possumus explicationem aliam ad Concil. Trid. Quod nimirum, & loquatur de propria iustificatione formali, & excludat omne meritum eius, tam de congruo, quā de condigno, per quaelibet opera antecedentia iustificationem ipsam, siue naturalia sint, siue supernaturalia, & fidei: dummodo tempore antecedant iustificationē. Quia per actum fidei, spei, timoris, imperfecti doloris, elemosynae, vel similes, quantumuis fiant ex auxilio gratiae, & sicut oportet, nunquam meretur homo de congruo iustificationem ipsam, imo nec auxilium efficax ad ultimam dispositionem ad ipsam, sed meretur ad summum per vnam dispositionem remotiorem, auxilium ad aliā propinquiorem, & per hanc ulterius auxilium ad aliam meliorem, & sic deinceps, donec recipiat auxilium ad ultimam dispositionem. Et ita verum est, per nullum actum antecedentem tempore iustificationem, siue sit fides, siue opera, mereri hominem etiam de congruo iustificationem, sed aliquid minus illa. Et hoc satis est, ut ipsa iustificatio omnino gratis detur respectu talium actuum. Quomodo autem detur gratis respectu ultimae dispositionis, quae non tempore, sed natura antecedit, hoc non explicauit Conciliū, quia fortasse dispositionē illam ultimā sub ipsa iustificatione comprehendit. Tamen de illa etiam debet esse certum, non mereri de condigno infusionē gratiae sanctificatis, ut in citato loco 3. partis attingi, & in quarto tomo tractando de iustificatione, & latius



tradetur in materia de gratia. Ideoque respectu dispositionis ultimæ recurrendum est necessario ad doctrinam datam in §. præcedenti, quod respectu illius infunditur habitus gratis, & excludendo debitum iustitiæ, & omne meritum, quod conditioni, & dignitati talis personæ innitatur, quod solum repugnat perfectæ gratiæ, quæ omnino gratis conferitur. Et hæc sint satis de vi, & proprietate illius vocis *gratis*, iuxta usum Scripturæ, & Conciliorum in hac materia usurpatæ: cuius cognitio ad totam materiam de gratia, & de prædestinatione valde necessaria est.

## CAPVT VII.

*An homo per opera moralia solius liberi arbitrij possit esse causa, saltem dispositiua, prædestinationis suæ, quoad effectus eius.*

I. **S**uppono, posse hominem per vires naturæ bona opera moralia efficere in variis actibus: nam licet sit sermo de homine lapsō viatore, tamē in illo merent possunt esse varij status, seu gradus, in quibus aliquo modo habet locum quæstio proposita. Potest ergo intelligi, vel de homine nondum illuminato supernaturaliter, sed inter gentes v. g. nato, & educato, & sola ratione naturali utente. Vel de homine iam illuminato, & vocato exterius, nondum tamen interius tacto; vel de illo, qui iam motus est etiam interius, nondum tamen credit: vel de iam credente, nondum tamen iustificato; vel de iustificato, non tamen operante formaliter, ut iustificatus est, neque ut supernaturaliter credit: habitibus enim utimur cum volumus: & ideo licet homo sit iam supernaturalibus donis affectus, potest per solam rationem naturalem, & voluntatem suam liberam, moraliter, & naturaliter operari. Imo interdū potest habere iustitiam habitualement infusam, & per illam nihil posse operari, sed tantum per lumen rationis: ut si quis baptizatus in infantia, inter Gentiles traducatur, & ibi ratione uti incipiat absque ullo proponente supernaturalia obiecta: ille enim licet habitum, & facultatem in actu primo habeat, tamen ex defectu alterius concausæ, vel conditionis necessariæ, operari supernaturaliter non potest.

2. Varii sensus quæstionis distinguuntur.

Hinc fit, ut quæstio proposita possit intelligi vel de omnibus effectibus prædestinationis; vel de aliquibus tantum. Item de omnibus dupliciter, scilicet, vel de omnibus collectivè sumptis, vel etiam distributivè, & sigillatim, aut aliter, de omnibus ratione unius tantum, vel etiam ratione singulorum: seu de vno tantum immediatè, de reliquis verò mediata, & solum ratione illius primi, vel de omnibus etiā immediate. Possumus enim intelligere effectus prædestinationis esse subordinatos inter se, ita ut in eis sit vnus primus, alius secundus, alius tertius, & sic consequenter, & secundus supponat primum, & ex illo oriatur, & tertius similiter ex secundo, & sic consequenter. Quem ordinem significavit Paulus inter vocationem, iustificationem, & glorificationem ad Rom. 8. dicens. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, quos autem vocavit, hos & iustificavit, quos autem iustificavit, hos & glorificavit, seu magnificavit.* Si ergo opera moralia hominis sint causa primi effectus istorum, etiamsi immediatè non sint causa subsequen- tium effectuum, saltem mediata erunt causa illorum: quia quod est causa causæ, est causa cau-

A sati à tali causa. Et quamvis hæc causalitas sit solum remota, & per accidens physicè, ad causalitatē moralem, de qua agimus sufficit. Et posito hoc modo causæ, dicitur quæ esse causa totius collectionis talium effectuum, ratione primi tantum, non verò immediatè ratione singulorum. Aliter verò potest intelligi hæc causalitas ex parte liberi arbitrij, ita ut sit immediata, vel saltem esse possit respectu omnium, & singulorum effectuum prædestinationis, saltem eorum, quæ in hac vita obtineri possunt: nā de glorificatione certum est supponere proximè aliquam supernaturalem dispositionem, ut est lumen gloriæ, ad quod nulla moralis dispositio per liberi arbitrij vires immediatè præcedere potest. At de effectibus huius vitæ posset quis dicere, per moralia opera non solum posse hominem se disponere viribus naturæ ad primam vocationem supernaturalem, sed etiam proximè, & immediatè posse se disponere ad secundam vocationem, & ad tertiam, & ad omnia, & singula prævenientia auxilia, in d. & ad ipsorum habituum supernaturalium infusionem. Nam de his omnibus opiniones aliquæ fuerunt, ut mox videbimus. Et præterea inquiri potest, esto nō detur talis causa omnium effectuum prædestinationis, nec immediatè, neque mediata, an saltem detur, vel possit dari talis causa alicuius veri, & proprii effectus prædestinationis.

B Denique supponendum est, quæstionem esse de causa dispositiua, quæ suo modo positiuè conferat ad effectum, cuius dicitur esse causa: nam de causa negatiuè tantum concurrente, seu remouendo prohibens infra dicemus, ut autem clariùs innotescat, qualis possit esse hæc causa, seu dispositio, oportebit distinguere prædestinationis effectus, nam pro illorum varietate diuersum genus dispositionis postulare possunt. Quidam ergo ex dictis effectibus sunt interni, id est, intra animam ipsius prædestinati recepti, qui pertinent proprie ad species gratiæ, & ideo de illis est præcipua disputatio. Alij verò sunt effectus extrinseci quos etiam attingere necesse est. Rursus ex prioribus effectibus, quidam sunt, qui à solo Deo infunduntur, sine concursu actiuo, & immediato recipiētis, ut sunt habitus infusi. Alij sunt, qui fiunt à Deo sine concursu immediato nostri liberi arbitrij, licet non fiant in nobis sine concursu immediato voluntatis nostræ, vel intellectus, ut sunt illuminatio, inspiratio, & alij motus vitales gratiæ præuenientis, qui omnes sub nomine vocationis comprehendere solent. Alij denique sunt, qui fiunt à Deo, cooperante simul libero arbitrio, ut sunt actus humani supernaturales. Sub effectibus autem externis comprehenduntur in primis illi, qui positiuè aliquo modo concurrunt ad hominis conuersionem, saltem exterius applicando obiecta, vel excitando, consulendo, corripiendo, qui frequē- tius fiunt per homines, interdum per Angelos, raro verò immediatè à Deo, quia regulariter operatur per causas secundas si fieri potest. Deinde sunt aliqui effectus negatiui, seu priuatiui, ut auferre occasionem peccandi, compescere dæmones & similia.

3. Varii dispositiones iuxta varios prædestinationis effectus distinguuntur.

E Ex qua enumeratione constat, multos esse ex his effectibus, qui ex natura sua nullā postulant ex parte hominis dispositionem moralem, seu liberā. Nam illi, qui sunt extrinseci, & negatiui, nullam omnino postulant, sed possunt fieri circa hominem vel dormientem, vel omnino nihil de tali effectu cogitantem: alij positiui externi requirunt solam capacitatem rationalem (ut sic dicam) à natura initam, & non impeditam. Et ideo de his effectibus vix

4.



aliquid in hac controuersia tractant Catholici auctores: attingemus verò, quod videbitur opportunum. Dei internis igitur effectibus gratiæ est præcipua quæstio. In qua nunc non agimus de dispositione morali ex priori gratia perfecta, sed tantum de illa, quæ sit solis viribus liberi arbitrij. Quæ potest exigi vel ut necessaria, ita ut sine illa nunquam fiat prædestinationis effectus, vel ut de se mouens, & quæ interdum expectetur à Deo, licet simpliciter necessaria non sit. Item quando expectatur, potest talis cogitari, ut infallibiliter consequatur effectum, vel ut solum de se moueat, & sit sufficiens ratio ut detur, licet non semper, neque infallibiliter detur, sed pro Dei arbitrio. Tandem distingui solet hæc dispositio, & rectè, in proximam, & remotam: sed quæ est remota respectu vnius effectus, semper est proxima respectu alterius, quo mediante concurrat aliquo modo ad remotum effectum, quia non potest in hac mediatione procedi in infinitum, & ita sistendum est in aliquo effectu proximo talis dispositionis. Et hic proximus effectus est, qui ad præsentem considerationem spectat, nam hoc explicato, constabit de reliquis remotis effectibus, cum circa illos non habeat nouum influxum talis dispositio. Quod si alia sit necessaria, vel possibilis, iam illa erit proxima dispositio ad suum effectum, & ita erit de illa eadem ratio.

His ergo positis, & relictis hæreticis, qui circa quæstionem hanc non habuerunt nouum, nec peculiarem errorem: Theologi Scholastici variis modis aliquam causam prædestinationis quoad eius effectus per modum dispositionis posuerunt. Inter quos qui expressius, & latius loqui videtur, est Gabr. in 1. d. 4. q. vnic. art. 3. dub. 1. vbi apertè dicit, supra prædestinationem prout versatur circa media, dari dispositionem congruam ex parte liberi arbitrij, & non tollere rationem gratiæ, quia non est meritum de condigno. Et in 2. d. 27. q. 1. art. 2. circa fin. & art. 3. dub. 4. apertè declarat, se loqui tam de infideli, quam de fidei, & de priori ait, se disponere, quando arbitriū suum cõformat ratione, ac toto corde petit, & querit illuminari de iustitia, & veritate. Et per hunc motum (ait se disponere, imò & mereri de congruo primam gratiam: per quā videtur intelligere primū gratiæ auxilium, saltem ad fidem. De fidei autem ait se disponere, si secundum regulas fidei detestetur peccatum. Ibi autem non declarat qualis esse debeat hæc detestatio, vel per quas vires fieri possit. Tamen in 3. d. 17. q. vnic. art. 3. dub. 2. apertè declarat, posse hominem diligere super omnia Deum ex puris naturalibus, tam ex parte rationis, quam ex parte voluntatis, & per illam dispositionem infallibiliter consequi gratiam, non solum primam auxiliantem, sed etiam iustificantem, & charitatem, ac remissionem peccati. Ut autem subterfugiat dānationem Pelagij, dicit, nec illum actum esse meritorium, nec sufficientem ad implendam Dei legem sine gratia. Refertque in eam opinionem Scotū, Ochā, Petrum de Aliaco, & alios. Et similiter in 4. d. 14. q. 1. art. 2. post conclusionem quintam dicit, post peccatorem sufficienter se disponere ad iustitiā, & remissionem peccati, per detestationem peccati, cum cõmuni Dei influentia naturaliter conceptam. Quā sententiam à Scoto didicit in ead. d. 14. q. 2. §. De secundo. Qui etiam dicit talē dispositionem esse meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis. Additq; , difficile esse saluare, quod apud Deum nō sit acceptio personarū, nisi posita tali dispositione. Vnde constat, ponere hanc dispositionem ut adæqua-

tam, & necessariā causam in suo genere, id est, ut illa posita infallibiliter consequatur effectus, & illa remota, si nō sit alia melior, non ponatur. Non declarat autē apertè Scotus, an loquatur de homine iam habente fidem, vel etiam de infideli, satis tamen declarat, non oportere ut talis actus in fide fundetur, sed posse oriri ex ratione naturali.

In hanc sententiā potest citari Dutand. in 2. d. 28. q. 5. quatenus dicit, posse hominem se præparare ad gratiam speciali motione interna voluntatis à Deo, per actum naturaliter bonum, quem naturæ viribus potest elicere, vnde ex hac parte ponit naturalem causam dispositiua ad prædestinationem quo ad aliquos effectus eius, & habentem cum illis, vel aliquo illorum certam, & infallibilem cõnexionem. Negat tamen nihilominus esse causam totius prædestinationis, quia illum etiam bonum actum moralem putat esse effectum prædestinationis, quia est ex speciali prouidentia, quam Deus habet circa prædestinatū. Veruntamen, & si propter hæc posteriorem cautionem saluet aliquo modo gratuitam prædestinationem, de quo infra dicam: tamē absolute non soluat veram & gratuitam gratiā in remissione peccati, & iustificatione peccatoris, valdeque inclinat in errorem, non solum Semipelagianorum, sed ipsius etiam Pelagij, qui illo sensu non negabat gratiam remissionis peccatorum, sed illam faciebat omnino dependētem ex dispositione solius liberi arbitrij. Cõtra quē errorem directè facti sūt can. 1. & 3. Cõc. Trid. & can. 3. & 4. Cõcilij Mileuit. & can. 4. & 6. Cõcil. Arausie.

Ad hanc item sententiam multum accessit Caiet. 1. tom. Opuscul. tract. 4. quæst. 1. vbi etiam ponit contritionem naturalem esse ad minimum dispositionem non vltimam ad gratiam, fierique vltimam per hoc solum, quod Deus utitur illa: non quidem illam intrinsecè perficiendo, sed extrinsecè tantum, per infusionem habitus, vel motionem aliquam specialem. Non declarat autem Caiet. ibi, an illa dispositio naturalis habeat aliquem effectum gratiæ infallibiliter, vel ex mera voluntate Dei eleuetur, vel non eleuetur ad esse vltimæ dispositionis: & magis insinuat hoc posterius. Quia docet, iustificationem nō sequi infallibiliter ex tali dispositione prout est ab homine, quia aliās posset homo esse certus de sua iustificatione, & alioqui sentit, dispositionem illam, ut est attritio, vel dispositio nō vltima, non transire ad esse contritionis seu dispositionis vltimæ per maiorem perfectionem, quam habeat ut est ab homine, sed solum ut à Deo extrinsecè perficitur.

Quod si ita est, re vera non ponit Caietanus causam ex parte hominis, cur potius hic iustificetur, quam omnis alius illi æqualis in dispositione illa. Quia stat, quod ex duobus æqualiter dispositis per solum liberum arbitrium, vnus iustificetur, & non alius, pro sola voluntate Dei acceptantis, vel perficientis dispositionem vnius, & non alterius. Tamen absolute, & sine comparisonem, dat Caietanus causam ex parte solius liberi arbitrij, vel efficacē simpliciter, vel saltem sufficientem, & veram in genere dispositionis morali, imò & efficacē, quantum esse potest ex parte hominis, ut iustificetur, quia ipse ad hoc nihil amplius præstare potest. Quod etiā videtur admittere Caietanus 1. 2. q. 109. ar. 6. vers. Neq; obstat. Quo circa respectu multorū, qui talem dispositionem non habuerunt, illa erit vera causa, ob quam iste homo iustificatur, & non alius. Quod profectò satis est ut talis homo dicatur sua virtute inchoare suam salutem, & habere aliquid, quod non acceperit, de quo

5.  
1. Opinio  
Scholasti-  
corum de  
causa dis-  
positiua.

Gabr.

Petrus de  
Aliaco.  
Ocham.

Scotus.

6.  
Dutand.

Concil.  
Triden.  
Concil.  
Mileuit.  
Concil.  
Arausie.  
7.  
Caiet.

8.

Caietan.

possit nō parum gloriari, & se discernere ab illis saltem, qui talem dispositionem non habuerunt. Aliunde etiam integram relinquit Caietanus difficultatem de Prædestinatione, imò valdè augeat illam respectu eorum, qui habentes similem dispositionem: non saluantur, nec iustificantur. Cur enim Deus hoc faceret, cū ab homine nihil aliud requirat, nisi vt se disponat quantum potest? neque sit in manu hominis, quòd Deus suam extrinsecam gratiam, vel acceptationem adiungat. Vnde vltèrius sequitur, comparatione facta inter illos duos homines, dicendum esse, perditionem vnius esse ex Deo solo, nam homo iam fecit quod suum erat, Deus autem noluit illud acceptare, nec adiungere quod ex parte sua erat necessarium: alterius verò salutem non esse ex Deo, sed inchoari ab homine, & perfici à Deo. Præterea non etiam intelligo quid significet Caietan. cū in illo Opusc. dicit. *Ex hoc solum, quod Deus per gratuitam dilectionem vitur nostra acquisita contritio, et cuncta dispositio ad charitatem, transferuntur nostra contritio infere vltimam dispositionem pro gratia habituali.* Nam si Deus supponit in me totum illum actum per vires liberi arbitrij, quid est vti illo vt vltima dispositione per gratuitā dilectionē? Aut enim hæc gratuita dilectio est solum illa, quā Deus gratis habet circa illum hominem, acceptando extrinsecè acquisitam dispositionem eius: & sic incidit in opinionem Durandi, quam in 1. 2. loco citato impugnatur, solumque ab eo differt, quòd non vult acceptationem illam esse certam, & infallibilē: In quo, licet aliquid videatur gratiæ tribuere, difficultatem augeat, & in Deum refundit damnationem alterius, vt dixi. Aut per gratuitam dilectionem intelligit nouam dilectionem infusam, quam Deus infundit peccatori sic ex naturalibus contrito. Et hoc non consonat dictis eius: nam supponit in illo homine, dilectionem Dei super omnia esse acquisitam ex solis naturalibus viribus, & nullam aliam requirit. Imò nec mutationem intrinsecam ponit in ipso actu, & ideo dicit attritionem fieri contritionem, non per mutationem, nec per intentionem actus, sed per gratuitam dilectionem Dei. Et præterea, licet hoc diceret, nō effugeret alia inconuenientia illata de initio salutis ex parte hominis, & cætera, quæ paulò inferiùs cōtra alias sētētias reperemus.

Vltèrius, videtur in hac sententia fuisse aliquando D. Thom. Nam in 2. d. 28. ar. 4. quærens, an homo possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia. Respondet, dupliciter accipi gratiam, vel pro quocumque excitatio voluntati exhibitio per diuinam prouidentia, quæ omnibus rebus gratis impendit, quæ ipsis conueniunt, vel pro habitu infuso. Si ergo (inquit) priori modo gratia accipiat, non est dubium, quin necessaria sit, quia sine aliquo excit. me non potest voluntas operari. Et subiungit, sufficere quodcumque excitatiuum. Quidquid (ait) illud sit, siue sit admonitio hominis, siue agrotudo corporis, vel aliquid huiusmodi: quæ omnia consistunt diuinæ prouidentie esse subiecta, & in bonum electorum ordinata. Ex quibus verbis constat nō loqui de vera & interna gratia supernaturali, sed latissimè. Nam si quis exponat D. Thomam, quòd illa enumeret, quia sunt ordinaria instrumenta, quibus Deus vitur ad supernaturale excitationem internam tribuendam: præterquā quòd generalitas verborum hoc vix patitur, obstant verba sequentia, quibus probat habituale lumen gratiæ non esse necessarium ad hanc præparationem: *Quia non oportet, ut actus, quibus homo se ad gratiam habendam præparat, sint naturam humanam excedentes: sicut*

*enim natura humana se habet in potētia materiali ad gratiam, ut actus virtutum naturalium se habent, ut dispositiones materiales ad ipsam. Vnde tandē cōcludit. Quod ad gratiam gratum facientem habendam, ex solo libero arbitrio potest se homo præparare. & in solutione ad 4. addit. Quod etiam ad fidem habendam potest se homo præparare per aliquid, quod in naturali ratione est.*

Præterea est difficilis locus eiusdē Diui Thomæ, 2. dist. 5. quæst. 2. art. 1. vbi refert opinionem dicentem ad conuersionem in Deum meritoriam duplicem gratiam requiri, habitualem informantem, & aliam gratis datam, à qua substantia actus eliciatur. Vnde ad conuersionem non meritoriam videtur illa opinio requirere hanc posteriorem gratiam, sine priori, quamuis hoc non exprimat Diuus Thomas, qui subdit: *Sed istam gratiam ponere (scilicet gratis datam) non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrij gratia dicatur, vel aliqua occasiones, quæ interdū dantur hominibus à Deo ad conuersionem, ut instructio legis, castigatio ad humilitatem. & alia huiusmodi, sine quibus tamē impossibile est gratiam consequi. Quia si homo faciat quod in se est, Deus dat ei gratiam.* Vnde concludit. *Dicendū, quod ad eliciendum actum conuersionis, sufficit liberū arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actū præparat, ac disponit.* Et loquitur euidenter de gratia sanctificante, & proxima dispositione ad illam, vt ex discursu articuli constat. Et ex solutione ad primū, in qua respondet: *Quod quoniam liberum arbitrium de se possit in substantiam actus, non tamen in formam eius, per quam meritorius est.* Qua propter non oportet in his locis Diui Thomæ exponendis immorari, sed dicere cum Caietano mutasse sententiam in 1. 2. quæst. 109. art. 6. Vnde quod in eadem 1. 2. q. 89. art. 6. dicit de pūcto in syluis enutrito perueniente ad vsum rationis, necessario intelligendum est, quòd iustificabitur, media supernaturali illustratione Dei, & cooperatio cum illa, vt ipsemet explicat, quæstione 14. de veritate articulo 11. ad 1. & 2. & infra latius declarabimus.

Non defuerunt item Theologi Catholici, qui dixerint, licet dispositio per morales, & naturales actus liberi arbitrij regulariter non sufficiat ad obtinendam primam gratiam, tamen in casu raro, & quasi extremæ necessitatis sufficere, non solum ad auxiliantem, sed etiam ad sanctificantem gratiam, & remissionem peccati mortalis, vel originalis comparandam. Ita sentit Vega lib. 6. in Trident. capit. 17. ad 20. vbi etiam sine supernaturali fide dicit posse hominem in casu ignorantie iustificari, & saluari. Et lib. 13. cap. 25. dicit, in eodem casu posse hominem iustificari per solum dolorem peccatorum, quatenus sunt contra rationem naturalem. Eiusdem sententiæ videtur fuisse Iauell. tract. de Prædest. ad 1. p. D. Thom. quæst. 23. cap. 5. vbi ait, dispositionem ex cognitione naturali, & viribus naturæ profectam, interdum satis esse ad iustificationem: quam etiam esse meritoriam de congruo affirmat, differre quæ à Pelagio, quia non ponit in ea meritū de cōdigno. Et licet dicat, illā esse ex speciali auxilio, nō loquitur de auxilio supernaturali, sed specialis prouidentie in ordine naturali, sicut in Durando super notauimus: & expressè ipse declarat. Et pro eadem sententia refert etiam solet Cordub. in q. lib. 1. q. 2. sed immetito, nam expressè reprehendit Vegam in dub. 4. post opinionem 4. Soto etiam, qui aliquādo fuit in illo errore de iustificatione alicuius adulti sine supernaturali fide, illū reuocauit in fine 4. Et de dolore naturali similiter sentit, nūquā sufficere ad iustificationē extra sacramentū. Tamē

Contra hanc opinionem Caietani videri potest Soto lib. 2. de Nat. & grat. c. 16 & 13. c. v. Vega lib. 9. cap. 39. in Trident. Corduba. lib. 1. q. 2. opin. 4. dub. 4. & nostra in 4. tom. 3. p. disp. 3. sect. 6.

9. Duplex gratiæ acceptio secundum D. Thomā.

10.

D. Tho.

Caietan.

11.

Vega.

Iauellus.

Cordub.

cum Sacramēto baptiſmi, vel Pœnitentię putat aliquando eſſe ſufficientem diſpoſitionē : quod docet in 4.d. 18.q. 3. art. 3. & 2. lib. de nat. & gratia, cap. 3. in fine; & idem ſentit Cano. in reſeſtione de Pœnit. Veruntamen nō eſt hoc loco contra has opiniones diſputandum, ſed pro certo ſupponendum, actū naturalem, ſive intellectus, ſive voluntatis nunquam eſſe ſufficientem diſpoſitionem proximā ad iuſtificatē gratiam primam obtinendam, ſed neceſſariā ſemper eſſe fidem, & pœnitentiam, vel charitatem actualem ſupernaturalem, ſeu inſuſam, vt planē definitur in Concil. Trid. ſeſſ. 6. & 14. poſt Concilia Milenit. & Arauſican. & a fortiiori conſtabit ex dicendis, eſtque à nobis ex profeſſo diſputatum in 4. tom. 3. p. diſput. 8. ſeſſ. 6. & diſp. 2. ſeſſione 2.

Tandem alij Theologi, licet ad gratiam iuſtificantem non admittant, diſpoſitionem aliquam ſolis viribus liberi arbitrij conceptam eſſe proximam & ſufficientem etiam ex parte ſolius voluntatis, & ſuppoſita fide in intellectu: nihilominus ad obtinendum Dei auxilium excitans, ſeu vocationem, vel ad fidem, ſi actus bonus illam præcedat, vel ad pœnitentiam ſalutārē, ſi fides iam ſupponatur, putant poſſe dari diſpoſitionem ex parte liberi arbitrij bene operantis moraliter per vires ſuas. Ita ſentit Richard. in 2.d. 28. & Gerſon Alphab. 24. lit. M. & Alphab. 61. in primo tractatu de Vita ſpirituale lect. 1. circa principium, cuius verba inferius referemus. Et citatur Antonius Pantuſa, lib. de Prædeſtinatione & gratia, cap. 6. poſt medium, Soto lib. 2. de Nat. & grat. c. 3. vbi planē fatetur, bona opera moralia, quæ viribus naturæ præſtantur, licet non ſint neceſſarij, nec ſufficientes diſpoſitiones ad gratiam ſanctificantem, eſſe tamen remotam diſpoſitionem, *Quia hæc opera, inquit, quatenus aliqualis virtutis ſunt, non poſſunt non viam ſternere aliquo modo ad charitatem, & præſertim ſi ſint intentione ſeſtendi Deū, vt cor ad pœnitentiam emolliat, & addit verba difficilia. Quem finem ſicut & alios honeſtos, poteſt ſibi naturaliter præſuadere.* Ibi verò nihil dicit de præparatione infidelis ad fidem. Tamen cap. 12. dub. vlt. dicit, quòd ſi infidelis habens ignorantiam inuincibilem fidei, ſeruaret legem naturæ, ſtatim reciperet auxilium Dei. Et infra ait. Qui non illuminantur, ſua culpa deſerunt: *quia ſi ſeruarent legitime vias naturæ, Deus illos irradiaſſet lumine fidei.* Præterea idem Soto lib. 1. de Nat. & gratia, cap. 20. dicit, hæc bona opera moralia non eſſe effectus prædeſtinationis, unde concludit, per talia opera dari poſſe cauſam diſpoſitiuam ex parte hominis totius prædeſtinationis, quoad effectus eius. Non affirmat tamen Soto, eſſe cauſam ita neceſſariam, vt ſine illa nemo prædeſtinetur, imò potiùs oppoſitum ſignificat in illo cap. 3. ſed ſolum eſſe poſſe, aliquam rationem eius in multis prædeſtinatis: & ſufficientem ad reddendam rationem cur reprobi non prædeſtinantur.

Varia ſunt apud hos Theologos fundamenta huius doctriinæ, iuxta varia eorum dicta. Omiſſis verò alijs, quæ ad præſens non ſpectant: Fundamentum potiſſimum eſſe debet, quia talis diſpoſitio nō excedit vires naturæ, & prouidentie naturalis, nec facit iniuriam gratiæ, & alioqui eſt conſona diuinæ æquitati: ergo non eſt neganda. Prima pars antecedentis nota videtur, quia bonum aliquod opus morale facere non excedit vires naturæ, hæc autem diſpoſitio ponitur in ſolis actibus moraliter bonis, honeſtate naturali. Quod ſi hæc diſpoſitio non excedit naturæ vires, poterit à libero arbitrio fieri, cū ſolo generali concurſu Dei naturæ debito: ergo eſ-

ſe poteſt ex ſola prouidentia communi, & naturali: ergo per ſe non pertinet ad prædeſtinationem: ergo ex hac parte non repugnat eſſe cauſam totius prædeſtinationis, quoad omnes effectus eius. Quod autem nec ex ſecundo capite repugnet, patet, quia talis diſpoſitio, vt ſic, nullum meritum habet nec de condigno, vt eſt per ſe notum, nec de congruo, quia tale meritū requirit, vel dignitatē perſonæ operantis, vel ſaltem proportionem operis; neutrum autē in opere, de quo agimus, inuenitur. Vnde D. Thomas in 1. diſt. 41. art. 3. dicit, opus bonum præcedens gratiam, non eſſe meritum eius, ſed tantum diſpoſitionem ad illam. & ſolut. ad 1. ait, poſſe dari rationē aliquam prædeſtinationis quoad effectus gratiæ, ex parte diſpoſitionis hominis, nō tamen cauſam meritatoriam. Vnde addit ſolut. ad 2. hanc diſpoſitionem non tollere, quin effectus datur omnino gratis. Idē ſentit Alenſ. 3. p. q. 6. m. 1. §. 2. & m. 5. Quin potiùs Soto lib. 2. de Nat. & grat. c. 4. contendit, nullum poſſe eſſe meritum gratiæ in homine peccatore, etiam de congruo, nec etiam per actus elicitos ex auxilio gratiæ, etiam ſi ſint veræ diſpoſitiones, & proximæ, ac proinde quodcumque meritum excludere verā rationē gratiæ, non verò rationē diſpoſitionis.

Vltima verò pars, nimirum, eſſe conſentaneum diuinæ æquitati, vt in tali homine acceptet actus illos, vt nonnullam diſpoſitionem. Patet primò, quia in ſacra Scriptura promittitur auxilium gratiæ peccatoribus bene moraliter operantibus, & exercentibus opera miſericordię: vt de eleemoſyna ſunt frequentes promiſſiones, Tob. 4. & 12. Eccleſiaſtici 3. 7. & 29. Daniel. 4. *Peccata tua eleemoſynis redime.* Matth. 5. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur.* Et remittenti iniuriam promittitur remiſſio peccatorum, Eccleſiaſtici 28. Matth. 6. Marc. 11. Luc. 6. Quibus locis ſacra Scriptura loquitur de operibus honeſtis, & bonis, ſive ex gratia ſiant, ſive abſque illa. Secundò probatur, quia, ſicut natura intellectualis, vel rationalis habet immediatum ordinem ad gratiam, per capacitatem inſitam naturæ, quamvis reſpectu gratiæ obedientialis ſit: ita bona opera moralia procedentia ab hac natura, habent immediatum ordinem ad gratiam cum eadem proportionem, nam eſt eadem ratio. Quia, ſicut natura ſecundum ſe eſt capax remotè, & prout poteſt, ita opus eius bonum diſponit, & accommodat naturam remotè, & quantum poteſt: ergo ſicut eſt conſentaneum diuinæ prouidentie, vt naturam rationalem eleuet ad ordinem gratiæ, ita etiam vt bonam actionem moralem acceptet, vt diſpoſitionem aliqualem, præparantem illam naturam ad ordinē gratiæ. Confirmatur, quia de Angelis dicunt Theologi, Deum diſtribuiſſe illis gratiam iuxta proportionem naturalium, non quia hoc eſſet debitum naturæ, ſed quia videtur conſentaneum diuinæ ſapientie. Atque in hoc ſenſu, illa maior perfectio naturæ dici poteſt quædam aptitudo maior ad recipiendum maiorem gratiam. Non eſt autem minus conſentaneum diuinæ ſapientie, vt maiorem fauorem gratiæ præſtet homini melius videnti naturalibus viribus ad operandum bonum, quando non habet vires gratiæ. Ergo illud bonum opus dici poteſt, efficere in homine maiorem quandam aptitudinem, vt à Deo gratiam miſericorditer recipiat: & hoc eſt eſſe diſpoſitionem, ſaltem remotam, & imperfectam. Deniq; hoc ſenſu dicunt communiter Theologi, *Facienti quod in ſe eſt, Deum non denegare gratiam.* Hæc autem ratio æquæ procedit de prædeſtinatione, ac de gratia,

Cano.  
Actus naturalis in reſeſtus, vel voluntatis non eſt ſufficientis diſpoſitio p xma ad obtinendā primā gratiā iuſtificatē.  
Conſil.  
Trid. & Milenit.  
Arauſic.  
12.

Richard.  
Gerſon.

Anto-  
nius Pā-  
tuſa,  
Sotus.

Sotus.

13.  
Potiſſimū  
huius do-  
ctriinæ fū-  
damentū.

D. Thom.

Alenſis.  
Sotus.

14.  
Vltima ſu-  
damenti  
pars pro-  
batur

Tob. 4.  
& 12. Ec-  
cle. 3. 7. &  
29.  
Dan. 4.  
Matt. 5.  
Eccl. 28.  
Matth. 6.  
Marc. 11.  
Luc. 6.

tum quia si illa dispositio præparat hominē ad totum ordinem gratiæ à primo effectu eius, ipsa non est ex prædestinatione, quæ solum circa effectus gratiæ versatur: ergo supponitur ad prædestinationem, ac proinde potest esse ratio eius. Tum etiam, quia non potest aliter dari causa prædestinationis ex parte effectuum eius, nisi cauendo ipsos effectus in executione ipsa: at illa dispositio in suo ordine est aqualis causa effectuum, quando executioni mandantur, ut dictum est, ergo & prædestinationis.

Nihilominus dico primò, Actus bonus moraliter, ac naturalis, non est dispositio necessaria ad primam gratiam à Deo obtinendam. Hanc assertionē cenſeo esse certam, quia definita est in Concilio Arausicano 2. Can. 4. Nam damnat eum, Qui dixerit Deum expectare voluntates nostras, ut à peccato purgemur. Quæ damnatio non potest intelligi de voluntate iam excitata à Deo supernaturaliter, nec de expectatione cooperationis eius ad suam conuersionem: quia hoc modo certissimum est, Deum postquam inspiratione sua, & illuminatione hominem interius vocauit, expectare illius consensum, ut illum iustificet, vel fidem infundat, ut ex modo loquendi Scripturæ constat, *Expectat Dominus, ut misereatur vestri: Expectauit, ut faceret uias, fecit autem labruscas.* Et satis colligitur ex doctrina Concilij Tridentini sess. 6. c. 5. 6. & 7. & Can. 4. & in ultimo lib. de Auxiliis latè dictum est. Loquitur ergo Conciliū Arausicanum de voluntate hominis nondum supernaturaliter vocata, & excitata, & de expectatione alicuius operis, propria virtute hominis, & sola libertate facti, quo se præparat, & disponat ad ipsammet Dei excitationem, & primum gratiæ auxilium.

In hoc ergo sensu definit, Deum non expectare voluntates nostras, quia nimirum illa dispositio necessaria non est, nam si esset, expectanda profectò esset. Et hoc probant testimonia Scripturæ, quæ idē Concilium adducit Esai. 65. & ad Rom. 10. *Inuentus sum à non querentibus me: palam apparui his, qui me non interrogabant.* Vnde nec Semipelagiani ipsi contrariū sensisse videntur. Nam Faustus lib. 1. de Gratia & liber. arbitr. cap. 17. in 4. tom. Bibliothecæ, sic ait. *Si hæc trahentis Dei misericordia non nisi dignis datur, iam gratia Dei humana vniūque seruutū impenditur.* &c. Cassianus etiam collat. 13. cap. 8. num. 15 & 17. ex professo probat, Deum sæpe vocare homines omnino indispositos. & rebelles, ut Matthæum, & Paulum, &c. Et fere quotidiana experientia id constat. Et ratio etiam est euident, quia neque ex natura rei hæc dispositio necessaria est, cum sit longè inferioris ordinis, neque ex lege Dei: nullibi enim scripta est, vel tradita; imò oppositum significant Scripturæ, & docent Patres omnes citati præcedenti cap. præsertim Augustinus. Accedit, quod nihil præstare potest voluntas per actum naturalis ordinis, vel factum ex sola prouidentia naturali, quod non possit melius efficere per gratiam, & actum supernaturalem: Cur ergo expectaret Deus semper ab homine illam dispositionem naturalem, maxime cum ad cōmendationem diuinæ gratiæ; & ostensionē efficacitatis eius spectet, ut excæcos illuminet, obduratos emolliat, & rebelles ad se conuertat.

Atque hinc colligitur primò, assertionem hanc cum proportionem habere locum in omnibus statibus hominum peccatorum supra enumeratis. Primò quidem in homine infideli, ut primò vocetur, & excitetur ad fidem, tam exterius, quàm interius. Nam, ut Deus hoc beneficiū conferat, non expectat

aliquē motum bonū, vel conatum præuium voluntatis humanæ, sed eā præuenit exterius, & interius: vocādo eum, qui nihil boni, imo multa mala prius operatus est, ut de Paulo sape ait Augustinus, & de infinita gentium multitudine est euidentissimum. Et de hoc homine potissimum verificatur Canō ille Concilij Arausicani, quod Deus nō expectat voluntatem eius: quia si expectaret illam ad primā illustrationem, & vocationem, consequenter expectaret ad totam purgationem à peccato, cum ab illa illustratione pēdeat, & ab illa initiumumat. Secundò, est verum de homine iam credente, nō dum tamen verè pœnitente de omnibus peccatis suis: nā ut Deus illum iterum excitet ad veram pœnitentiā agenda, non expectat, nec per se requirit ab eo aliquem actum bonum solius liberi arbitrij: quia bonus vsus fidei, & gratiæ receptæ, cum adiutorio illam concomitante, sufficit ut Deus nouam gratiā tribuat. Imò (quæ Dei est benignitas) nec dispositionem hanc remotam, ex fide, & primo auxilio profectam, semper expectat, ut hominem iam fidelem ad perfectam contritionem excitet, interdum sufficienter, interdum efficaciter, quia non est per se ordo inter hos actus imperfectum, & perfectum: nec Deus in hoc certam aliquam legē statuit, ut ex materia de iustificatione constat.

Solum potest quis dubitare de homine vocato exterius ad fidem, & nondum credente, quia videtur posse interius per liberam tantum voluntatem, & naturalem discursum cogitare de rebus, quas audiuit, & de conuenientia illarum, & de motiuis, quæ sibi proposita sunt, ut credibiles fiant. Item, ex illa recogitatione potest excitari in eo naturale desiderium, vel audiendi iterum concionem de illis verbis, vel interrogandi alios à quibus possit magis edoceri. Et hic procedendi modus videtur adeo connaturalis, ut videatur necessarius moraliter, nisi Deus velit miraculo vti. Ergo ex hac parte aliquis bonus vsus naturalis liberi arbitrij, videtur necessarius, ut homo se præparat ad gratiam fidei. Eademque videtur proportio de homine iam credente respectu pœnitentiæ. Nam ordinariè excitatur homo ad pœnitentiam per vocem prædicatoris, vel lectionem pij libri, vel alia media externa, quæ idemmet homo volūtariè suscipit. Potestq; se ad illa applicare per actum solius liberi arbitrij, quo vult, vel concionē audire, vel legere librū, &c. & postquam audiuit, vel legit, potest per discursum, & affectum naturalem de illis rebus cogitare, & se se paulatim accendere, donec diuina gratia se interſerat, & illum excitet, atque eleuet ad supernaturalem conuersionem.

Respondeo, quidquid sit de possibilitate horum actuum ex viribus liberi arbitrij, nunc solum assero absolute non esse necessarios ad fidem, vel iustificationem, prout intelliguntur esse posse merè naturales. Quia omnia illa melius, & perfectius per prouidentiam gratiæ, & internam motionem, & inspirationem Spiritus sancti fiunt. Et regulariter credendum est ita fieri: Et Deum etiam in hoc genere prouidentia supernaturalis non expectare, ut conatus liberi arbitrij ipsum præueniant. Atque hoc ipsum significant dicta testimonia Scripturarum, & illud quod in Actibus legitur, Deum aperuisse cor Lydiæ, ut intenderet his, quæ dicebantur à Paulo: ubi non dicit solum, ut crederet, sed etiam, ut intenderet: quod in rigore significat actus illos præuiæ recogitationis, & intentæ considerationis earum rerum, quæ credendæ proponun-

15.  
Assertio.  
Concil.  
Arausic.

Concil.  
Trident.

16.

1. ai. 56.  
Rom. 10.

Semipelagianos  
nō dixisse,  
actum naturalem  
esse necessarium  
ad dispositionem  
ad gratiam.  
Faustus.  
Cassian.

17.

Hæc assertio in  
quoduis homi-  
num statu  
locum habet.

18.  
Dubium.

19.  
Respon-  
sio.

Act. 16.



tur. Et idem est cum proportionem de fidei peccatore in ordine ad pœnitentiam agendam. An verò illi actus naturales interdum possint antecedere, & si præcedant, an aliquid conferant, infra dicemus. Ex his verò intelligi facillè potest, idem esse dicendum de homine iam iustificato per fidem, & gratiam, in ordine ad perseverandum, seu non peccandum. Nam, vt ad hoc recipiat nouum gratiæ auxilium, quod supponimus esse necessarium, non est per se requisitum, vt per bonos actus naturales se disponat, tum quia supernaturales sufficiunt, quorum iam quasi intrinsecè per dona inherencia capax est: tum etiam, quia sine tali dispositione, solo suo gratuito beneficio, potest Deus conferre huiusmodi donum quibus vult. Qua enim lege se arctauit ad expectandam illam dispositionem.

20. Atque hinc tandem sequitur, rationem saltem adæquatam diuinæ prædestinationis quoad effectus eius varios, & inæquales respectu diuersorum hominum, non posse sumi ex huiusmodi operibus eorundem hominum, vt rectè colligit Augustinus libro de Prædestinatione Sanctorum, & lib. 1. ad Simplic. q. 2. & sæpè aliàs. Quia ex duobus hominibus æquè peccatoribus vnum Deus vocat, & nō alium, imò sæpè vocat eum, qui grauius peccauit, aliquando verò vtrumque vocat, sed vnum efficacius, & ad perfectiorem gradum, vel statum, & sic de alia varietate, quæ in operibus factis à talibus hominibus fundari non potest. Nec potest quispiam recurrere ad talia opera post vocationem futura, sed antea præuisa. Quia hoc subterfugium, & suprà cap. 5. reiectum est, & eisdem rationibus à fortiori excluditur. Vel quia sunt æquè inæqualia, & improporcionata, & quatenus futura sunt omnino inutilia ad disponendum hominem pro effectu præsentis: vel quia etiam sæpè contingere potest, vt neque in futuro tempore homo sit effectus talia opera, quia statim post conuersionem morietur, aut quia iurabitur, vt semper supernaturaliter operetur. Et hinc etiam constat, gratiam vocationis diuinæ non esse æquè propositam, & præparatam omnibus hominibus, etiā ex parte Dei, & voluntatis eius, vt quidam loquuntur. Nam si ex parte Dei esset æqualitas, existente etiam æqualitate ex parte hominis, effectus esset æqualis, quia non est, vnde recipiat inæqualitatem: ergo cum in effectu sit varietas, ratio inæqualitatis est in voluntate diuina, quia distribuit, prout vult, & vt vult, & vbi vult.

21. Dico secundo, Bonus actus moralis, per solas vires liberi arbitrii factus, numquam est sufficiens, & prima dispositio ad illum effectum prædestinationis, qui est impij iustificatio. Hæc assertio quoad generalem regulam est de fide, definita, vt suprà dixi, in Conciliis Mileuit. Arausic. Trident. Et patet breuiter, quia iustificatio impij in primis requirit fundamentum fidei infusæ, quæ est dispositio necessaria ex parte solius intellectus. Nam de illa fide, quæ est donum Dei (ad Ephes. 2. & ad Philip. 1.) dictum est ab eodem Paulo ad Hebr. 10. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quod si ad illam fidem aliqua dispositio proxima ex parte hominis intercedere potest, solum est voluntas seu affectus credendi: de qua dispositione etiam definitum est in Concilio Arausic. can. 5. vt talis sit, qualem esse oportet, debere esse ex auxilio gratiæ: ergo etiam ex hac parte naturalis dispositio voluntatis non est sufficiens. In quo maxime censentur errasse Massilienses, & ad illos per incogitantiam accedunt quicunque Theologi oppositum sentiunt. Atque idem dicendum est de disposi-

A. tione, quæ post fidem in voluntate requiritur, vt proxima, & vltima ad iustitiam; nā illa non est, nisi spei, charitatis, & pœnitentiæ, quæ omnia haberi non possunt, sicut oportet ad iustificationem, sine gratiæ adiutorio, vt Trident. definit. can. 3. sess. 6. & prius Concilia Mileuit. & Araus. Quia propter illi Theologi, qui ab hac regula dissentire visi sunt, excusari poterunt, quia sine pertinacia errarunt: tamen eorum sententia ab errore Pelagianorum, nedum Semipelagianorum defendi non potest. Exceptiones verò, quæ ab alijs fiunt, vel pro casu necessitatis, vel pro iustificatione cum sacramento, falsæ planè sunt, & improbables, quia nulla firma ratione, vel auctoritate nituntur, quā oporteret esse grauissimam ad faciendam exceptionem à generali regula fidei, vt in 4. tom. de Pœnitentia latius dictum est.

B. Dico tertio. Bonus actus moralis per solas vires liberi arbitrii factus, non est sufficiens dispositio proxima ad primam gratiam auxiliantem, per se, & directè in suo genere in illam influēs, neque in aliquod auxilium supernaturalis gratiæ. Ac proinde nec esse potest dispositio remota ad gratiam ipsam sanctificantem. Hæc assertio non est tam certa, sicut præcedēs, quia neque ex Scriptura, neque ex Concilijs, vel Patribus tam apertè colligitur: Est tamen, vt cenfeo, longè probabilior, & vera. Eamque esse sententiam D. Thomæ, Bonauent. Alens. & aliorum grauium Theologorum ex sequenti ca. 7. & 9. constabit. Nunc probatur ex principiis fidei in primis de homine perueniente ad vsum rationis, qui nihil de doctrina fidei audiuit, & per lumen rationis aliquid boni operari incipit, prius quàm exterius, vel interior illuminetur. In hoc ergo homine prima gratia auxilians est prima illuminatio, & inspiratio, qua vocatur ad fidem. Vt autem bonum opus morale viribus naturæ factum, sit dispositio directæ, & per se ad illam gratiam, non satis est, quod ille bonus actus præcedat, quia non omnis prioritas est causalitas, sed necesse est vt intuitu, & ratione illius in aliquo genere causæ detur illa gratia: aliàs intelligi non potest cur dicatur dispositio. Iam ergo argumentor in hunc modum: Deus nullo modo dat gratiam intuitu illius operis, ergo nō est dispositio per se ad illā. Probatur antecedens, quia duobus modis intelligi hoc potest, vno modo cum infallibili consequutione vnus ex alio, ita vt habita illa dispositione, infallibiliter conferatur ei talis gratia; alio modo sine hac certa consequutione, sed solū quantum est ex parte actus: neuter autem modus conuenienter affirmatur.

C. De priori modo probatur, quia vel illa infallibilis consequutio est ex natura talis actus, & ex intrinseca vi eius, vel ex speciali ordinatione diuina. Primum dici non potest, nisi declinando in errorem Pelagij, vel reliquiarum eius. Primum, quia satis multum haberet homo ex se, si habere posset aliquid, quo ex se infallibiliter traheret Deū ad inchoandum in ipso gratiam suam. Secundum quia non posset talis actus non habere magnam rationem meriti, saltem de congruo, respectu talis effectus: vnde non posset talis effectus dici gratis datus ei, qui suo opere, de se, & sua vi, quasi impellit Deum, vt det illum, atque ita iam non erit gratia. Tertium, quia seclusa necessitate immutabilitatis, quæ supponit diuinam ordinationem, seu voluntatem, nullus effectus potest esse infallibilis simpliciter respectu voluntatis Dei. Quod si nō dicatur infallibilis simpliciter, sed tamquam ex communi prouidentia debitus talis dispositioni, hoc repugnat improporcioni, & imperfe-

22.  
Assertio  
tertia.

23.



etioni talis actus naturalis, comparati ad quodcumque donum supernaturalis gratiæ, ut à fortiori constabit ex dicendis de altero membro principali.

Nec etiã dici potest, quòd ille effectus sit infallibilis ex ordinatione, & promissione diuina. Nã ubi est talis ordinatio, aut promissio: Dices, virtute contineri in illis locis, ubi testatur Deus se velle omnes homines saluos fieri, & illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum; & non derelinquere quærentes se, & similibus, quæ infra c. 9. afferimus. At in his locis, vel nihil promittit Deus operi hominis, sed absolutè suam voluntatem reuelat, quæ ex sua immutabilitate infallibiliter implebitur eo modo, quo absolutè à Deo habita est siue homo bonum operetur, siue non, vel si alicubi promitti videtur aliquid supernaturale operi hominis, intelligitur de opere pietatis, quod sine gratia non fit. Alioqui quomodo verum est illud, *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* & illud, *Quid habes, quod non accepisti?* Sed instant, quia in Scriptura absolutè promittitur elemosynæ, remissioni iniuriarum, aliisque operibus misericordiæ, remissio peccatorum, & misericordia Dei, & non distinguitur de operibus misericordiæ ex gratia, vel sine gratia factis. Respondemus, has omnes promissiones ad minimum supponere fidem, & non fieri nisi ab hominibus fidelibus, sicut oportet in Deū credentibus. Quia *fides est fundamentum rerum sperandarum*, teste Paulo ad Heb. 11. Nam spes fundatur in promissione diuina per fidem credita: & ideo promissiones diuinæ, quæ in Scriptura continentur, non sunt nisi credentibus. Ergo ante fidē nulla gratia debetur operibus hominis ex fidelitate ratione promissionis diuinæ. Vnde in eadem Scriptura sæpè significatur, promissionē illam non fieri misericordiæ operibus, nisi ex fide aliquo modo procedentibus. Vt Matt. 10. *Qui vos recipit me recipit, & qui recipit Prophetā in nomine Prophetæ, &c. & qui recipit iustū in nomine iusti, &c. & quicumque dederit potū aque frigida tantum in nomine discipuli.* Illæ enim particulæ in nomine Prophetæ, iusti discipuli, &c. indicant debere hæc fieri altiori intentione, ad fidē aliquo modo pertinente, ut conditio talis promissionis impleatur. Imò interdū significatur, has actiones nihil valere, nisi ex charitate fiant, dicente Paulo, *Si distribuero in cibis pauperū omnes facultates meas, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Et dicente Christo, *Sine me nihil potestis facere*: fit autem sine Christo, quidquid nō fit aliquo modo ex fide Christi, quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

Accedit tandē, quòd si morali operi naturali facta est hæc promissio, & ideo dicitur illud opus dispositio per se, & proxima ad illud primū auxilium gratiæ, quod ratione illius datur: ergo eadem ratione tale opus erit meritum, saltem de congruo illius doni: ergo iam non erit gratia, quia est pro opere, & nō pro gratia, nec pro opere fundato in gratia. Nec satisfacit respondere, ipsam promissionem esse gratuitam, nam hic agimus de gratia intrinseca, quæ sit principium operis. Vnde etiã fit, ut in eo progressu quoad executionē liberum arbitriū inchoet salutē, & prius det aliquid Deo, ut secundum diuinā ordinationē retribuatur ei: quæ omnia repugnant Scripturis, & Conciliis. Et præterea negari non potest, quin tunc expectet Deus voluntarē talis hominis, ut à peccato purgetur. Quia licet interdum non expectet complementū illius cōditionis ex parte hominis, tamen quoties vult illam prius poni, ut quod promissit impleat, se vera expectat arbitriū, ut præ-

eat, & gratiā non dat nisi ut pedisequam: quod tamen absolutè & in omnibus damnat Concil. Arausi. dict. c. 4. Denique de tali homine verissimè dicitur, desideranti, quærenti, aut quoquo modo conati per suum liberū arbitriū, dari gratiā, quia re vera ratione illius operis datur, & illi homini in particulari forsā alias nō daretur. Hoc autem repugnat etiam eidem Concil. c. 6. damnantibus eos, qui dicunt, *credentibus, vigilantibus, laborantibus, aut quodpiam simile sine gratia, facientibus, dari gratiam*, & non potius gratiam ipsam esse necessariam, ut hæc omnia fiāt, sicut oportet, utique ut sint utilia ad vitam eternā. Et ideo in c. 7. damnat eos, qui dicunt, *per naturæ vigorem posse fieri aliquid, quod ad salutem vitæ eternæ pertineat.* At dispositio, ad quam infallibiliter sequitur diuinæ gratiæ auxilium, non parum pertinet ad eternam vitam: ergo talem dispositionem admittere multum repugnat Concilio.

Est autem pro re, de qua agimus, attentè considerandum, quod cum hæc omnia multum cōuincant de omni prima gratia auxiliante, & de omni vocatione: multò magis conuincere de vocatione efficaci, & præsertim de illa, quæ est ex proposito, & propria electorū. Nam ratione illius præcipuè dictum est à Paulo. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei misericordis.* Teste August. in Enchirid. ca. 32. & aliis plerisque locis Vnde tantum abest, ut hæc vocatione infallibiliter obtineri possit aliquo opere humano, ut nec per opus factū à gratia infallibiliter obtineatur, ex vi alicuius promissionis, quia nullibi inuenitur talis promissio. Oportet ergo ut aliqua vocatione ex proposito antecedit, ut per fructus eius possit electus subsequentes vocationes efficaces aliquo modo promereri. Alioqui omnis ille, qui se ita disponeret per naturæ vigorem, statim fieret electus, vel iustificaretur, vel crederet, quod constat esse omnino falsum, & absurdum. Igitur, licet talis dispositio esse posset ratio obtinendi à Deo aliquam vocationem (quod etiam falsum est) nihilominus nō posset esse ratio prædestinationis, quoad proprios eius effectus. Quia non posset esse ratio efficax primæ vocationis congruæ, qui est primus effectus prædestinationis, ex quo cæteri pendunt. Dices, posse esse rationē congruæ vocationis, si eo tēpore habeatur, quod est congruū, ut vocatione in illo sit efficax. Respondendo in primis hoc esse omnino per accidēs respectu operantis, quia omnino eūlatet illa congruitas, & ideo non potest per se, & quasi ex intentione sua ad illam se disponere. Deinde non tenetur Deus statim, & eodē momento, vel tēpore in quo homo habet illū bonum motū, supernaturalem vocationem infundere, quia nec sua promissione se obligauit ad hoc, nec generalis ratio prouidentiae, aut circūstantia temporis in quo ille actus fit, illū obligat, cum illa circūstantia respectu operantis casualis sit. Denique (quod caput est) cōgruitas non solum pendet ex tempore, sed etiam ex interno modo vocationis, & hic pendet ex voluntate Dei.

Dicitur verò tandē, esto propter hæc omnia non possit illa dispositio poni adeo efficax, ut infallibiliter consequatur effectum, tamen saltem de se esse sufficientem, ut moueat, & inclinet Deum ad talē gratiam conferendā, & interdum, ac sæpè posse consequi effectum, & hac ratione vocari meritò dispositionē directē & per se, remotā quidem respectu primæ gratiæ sanctificatiōis, proximā verò respectu primæ gratiæ vocantis. Probemus ergo contra secundum membrū supra positum, de modo ponendi talem dispositionem, qui cum hac responsione coin-

Concil.  
Arausie.

26.  
Nota.

August.

Eusio.

Resolli-  
tur.

27.  
Altera E.  
uasio.

Vergetur.

cidit. Et in primis ratio proximè facta hic locū habet. quod licet totū hoc daretur, non posset ex hoc capite sumi causa, vel ratio prædestinationis, quoad proprios effectus eius. Quia posito tali genere dispositionis, Deus dat, vel non dat primā vocationē congruā, vel non congruā, vel etiam nullā, nā respectu cuiusque est efficax, & fallibilis illa dispositio: ergo nulla ratio prædestinationis potest inde sumi. Responderi potest, in primo illo effectū prædestinationis posse duo considerari, vnū est absolutum, scilicet, quod hic vocetur à Deo: aliud est comparatū, scilicet, quod vocetur iste potius, quā alius habens similē dispositionē. Dicitur ergo, illā dispositionem esse causā prædestinationis quoad talem effectū absolute spectatū, licet non sit quoad comparisonem illam. At enim hinc sequitur illud maximum absurdum quod suprà in simili inferebam, scilicet, quod bonū eius, qui prædestinatur, vltimatē resoluitur in ipsum hominem: carentia verò similis boni refundatur in solum Deum, cōtemnente ex se similē bonam hominis dispositionē, contra illud. *Perdūto tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Item illud primū per se spectatum est satis magnum incommodum, repugnat enim Paulo dicenti, *Antequam quidquam boni, vel mali egissent, Jacob dilexi:* & aliis, quæ infra expendemus.

28.

Præterea, esto illa dispositio nō sit in suo genere, & modo causa efficax, saltē sufficit, vt dicatur Deus expectare volūtatem talis hominis, & vt ab illo sumat rationem aliquā promouendi bonitatē, quam ipse inchoauit, item vt dicatur Deus dare gratiam suam tali homini laboranti, vigilanti, &c. quia laborans, & vigilans est; item vt dicatur bonum ad salutem vitæ æternæ multum condicens esse opus per naturā vires factum. At hæc omnia apertē repugnant, c. 4. 6. & 7. Concil. Araus. Præterea testimonia Sacre Scripturæ, quibus illud Cōcilium, & Augustinus frequenter in hac materia vtuntur, excludunt omnem dispositionem, quæ operationem Dei per gratiā præcedat. Tale est illud Prouerb. 19. iuxta septuaginta, *Præparatur voluntas à Domino:* nam præparatio dispositionē significat: Et ideo vulgare est illud Augustini, *Deus est qui voluntatem præparat ad iudicandam, & adiuuat præparatam.* Item illud 2. Cor. 3. *Non sumus sufficientes cogitare, &c.* nam omnis pia dispositio voluntatis à sancta cogitatione inchoari necesse est, vt late expendit August. lib. de Prædest. Sanct. c. 2. Item illud, *Sine me nihil potestis facere:* nam se disponere ad iusticiam remotē, & proximē ad vocationem, licet non sit efficaciter, sed de se & sufficienter, satis multum est: nihil ergo tale potest esse ex nobis. Et ob hanc causam (vt multi Theologi annotarunt) hoc negotium gratiæ cōparatur creationi in Scriptura, iuxta illud 1. Cor. 2. *Creauit in operibus bonis, quæ præparauit Deus.* Et Ps. 50. *Cor mundum crea in me Deus,* quia nimirum, sicut creatio nullam dispositionem supponit ex parte rei creandæ, ita nec iustificatio sumpta à primo exordio. Hoc etiam declarauit August. lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 15. exemplo Christi Domini, quē dicit esse *nostra Prædestinationis exemplar*, in quo nulla dispositio præcessit ad primum donum gratiæ, quod in illo fuit gratia vniōis.

29.

Ratio philosophica.

D Thom.

Tandem rationem Philosophicā adhibere possumus, quia dispositio, etiā remota, debet esse proportionata, & eiusdem ordinis cum forma, ad quam dicitur esse dispositio. Item applicari potest ad hoc punctum ratio, quam adduxit D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 1. quia eiusdem agentis est inducere formam, &

A disponere ad illam, & inchoare etiam dispositionem illam. Deus autem, vt supernaturalis causa, est, qui inducit formam gratiæ: ergo ipse etiam est, qui principaliter disponit ad illam: ergo ipse etiam inchoat dispositionem, & non homo. Præterea ab inconuenienti argumētari possumus, quia tali dispositioni non potest negari aliquid meritum. Quia hæc dispositio, de qua agimus, non est tantum dispositio physica, sed moralis, & ideo requirit libertatem, & bonitatem aliquo modo proportionatam proximo effectui, ad quē disponit (quomodo enim erit dispositio, si proportionem non habet?) ergo repugnat dicere esse veram dispositionem, & non esse aliquo modo meritariam, saltē de congruo.

B Quia tali dispositioni debita est aliquo modo talis forma, ergo & operanti illam dispositionem, cum liberē, & honestē illam efficiat, aliquo modo erit debita eadem forma ratione talis actus: hoc autem est meritum de congruo, & nihil aliud. Quapropter rationes adductæ in præcedenti capite hanc assertionem æquē probant. Nam id, quod datur homini intuitu moralis dispositionis proportionatæ, non datur omnino gratis: ideoque hac dispositione admissa, etiam tollitur perfectā ratio gratiæ: nam aliquo modo gratia subicitur labori humano.

C Atque hæc probationes, quas de homine nondum ad fidem vocato adduximus, si rectē spectentur, cum proportionem procedunt de homine extra statum gratiæ sanctificantis existente, & per solam naturalem rationem, & vires liberi arbitrij operante: quia per tale opus ad nullum nouum supernaturalis gratiæ auxilium, seu donum se potest disponere. Quia nulli tali operi facta est promissio Dei de supernaturalibus bonis: nec ipsum opus de se habet proportionem cum tali gratia: nec etiam ex dignitate personæ operantis illam participat, cum supponatur esse in statu peccati mortalis: nec denique ex Christo, cum ex illo, & in illo non fiat. Quocirca, licet peccator iam habeat fidem, & spem infusas, & cum illis operetur aliquod morale bonum si non operatur ex illis aliquo modo, re vera non se disponit, vel ad ipsius fidei, vel spei augmentum, vel ad noua supernaturalia auxilia recipienda, quibus se ad penitentiam infusum paulatim præparet. Quia in tali homine respectu talis operis, fides & spes solum se habent quasi materialiter, & per accidens, seu concomitanter. Vnde, quando Daniel dicebat Regi, *Peccata tua elemosynis redime:* non est putandum consuluisse illi elemosynas, vt pura opera naturalis misericordiar: sed primum omnium exegisse ab illo veram fidem in Deum, & recognitionem, quod illum suis peccatis offendisset, & spem obtinendi ab illo veniam: atque hoc modo consuluisse illi, vt ex hac fide, spe, & intentione faceret elemosynas ad redimenda peccata. Et ad eundem modum sunt similia Scripturæ testimonia intelligenda.

E Idemque à fortiori est de homine vocato ad fidem, non tamen credente, sed potius dissentiente, & repugnante rebus fidei: nam ille dum ita est affectus non potest se disponere ad fidem, cum supponatur esse in pessima dispositione. Quod si non repugnet, sed deliberet, an credere debeat, nec ne: etiam ille indiget auxilio Dei, vt ulterius proficiat. Nam si aliquid boni faciat, vt à Deo illuminetur, iam aliquo modo incipit credere, & operari ex gratia Dei, nam illa intentio non est sine aliqua credulitate in Deū, & spe, quod ab eo illuminari possit. Item illa intentio opus pietatis est, quod sine gratia

30.

31.

fieri non potest: & ideo per tale opus bonum aliquo modo disponi potest ad vltiora auxilia recipienda, vt infra capit. 20. latius dicemus. At verò, si talis homo post illam vocationem aliqua bona opera facit, eodem modo quo antea ex sola ratione naturali faciebat, nihil per illa se disponit moraliter ad auxilia gratiæ supernaturalia, vt a fortiori constat ex dictis de fidei peccatore: quia tunc tota illa vocatio ad fidem, quæ præcessit, materialiter, & concomitanter se habet ad bonum opus, quod postea fit.

32.  
Dubium.

Solum posset dubitari de quibusdā actibus, quos viribus naturalibus sui ingenij, & liberi arbitrij potest talis homo facere circa ipsas res fidei sibi iam propositas, vel de illis per se recogitando, vel ab aliis interrogando, aut audiendo, & meditando solo discursu naturali, vt eas melius concipiat, ac tandem prudentius deliberet. Quin eò etiam peruenire potest, vt fide acquisita, & humana illa credat, & ad ea humano etiam modo afficiatur. At non videtur posse negari, quin per hos actus talis homo melius disponatur ad recipiendam vltimam vocationem, & affectum ad fidem. Dicenda verò sunt duo. Vnum est, hos actus, si aliquam rationem dispositionis habent, magis esse physicè, quàm moraliter: quo modo non est inconueniens, hominem vnum per proprietates sibi naturales esse aliquo modo magis dispositum ad exercendas supernaturales actiones, quam alium, sicut supra dicebamus de Angelis, quod perfectiores in natura fuerunt quodammodo capaciores perfectioris gratiæ, & homo melioris ingenij est magis dispositus ad facilius percipiendas res fidei: & homo bene temperatus in complexione sua, est aptior ad virtutem. Sic ergo ille homo vocatus ad fidem, per illos actus, quos postea adhibet, potest reddi facilior & promptior, quoad physicam facultatem ad recipiendas illustrationes fidei, etiam si moraliter non habeat dispositionem per se ordinatam ad supernaturalia dona. Aliud dicendum est, illos actus, licet fieri possint sine interna gratia propria ordinis supernaturalis, non tamen fieri sine speciali prouidentia gratiæ, nec sine auxiliis, & concurribus non debitis naturæ, vt sic, ac proinde aliquo modo gratuitis, quia omnia fundantur in prima vocatione supernaturali, quæ iam supponitur. Et ideo quidquid est dispositionis in illis actibus, non est omnino sine gratia.

33.  
Aliud dubium.

Supererat dicendum de homine iusto, & nò per iustitiam, sed per naturam solam bene aliquid moraliter operante. Sed de hoc est peculiaris quæstio, an per tales actus, non solum se disponat, sed etiam mereatur, vel de congruo, vel etiam de condigno, quæ ad præsens institutum nò refert. Dices imò referre multum, quia posset fortassè talis homo per tales actus se disponere ad recipiendum perseuerantiæ donum atque adeo ad prædestinationem suam, vel quoad vnum ex præcipuis effectibus eius. Respondeo, tales actus reuera ad hoc nò valere, tamen qui hoc de illis affirmaret, nò deberet id naturæ tribuere, sed gratiæ. Quia nimirum tanta est dignitas sanctificantis gratiæ, vt sicut tribuit personæ, cui inhæret singularè dignitatè, ita refundat aliquo modo illam in omnia bona opera eius, etiam si alioqui quoad physicam efficientiam à sola virtute naturali fiant. Et ita si quod esset ibi meritum, vel dispositio ad proprium prædestinationis effectum, iam nò esset ex natura, sed ex gratia, quod nò repugnat, vt infra videbimus. Et præterea talia opera in homine

Responsio.

A prædestinato non fierent sine speciali prouidentia proueniente ex virtute gratiæ electionis ad gloriam, vt infra dicemus, ideoque prius essent effectus prædestinationis, quam causa alterius effectus eius; quod autè vnus effectus sit causa alterius per se notum est, vt in sequentibus attingemus. Vnde tadem relinquitur, opera merè naturalia, non solum esse non posse causam dispositiuam ad totam prædestinationem, verum etiam nec ad aliquem proprium effectum eius, vt ex discursu facto constat. Theologi verò, qui oppositum senserunt, vel pie interpretati sunt, quod non de dispositione loquantur, sed tantum de carentia obicis, seu impedimenti, de quo infra dicitur. Vel excusandi sunt, quia non videntur se in Massiliensium sententiam inclinasse, vnde, qui sapientiores facti id aduerterunt, sententiam retractarunt. Fundamentum autem illius doctrinæ ex dictis solutum est, & plura dicemus in sequentibus.

Summa totius capituli.

## C A P V T VIII.

*Quid senserint antiqui Patres, præsertim Græci, & inter eos Chrysostomus de initio gratiæ, vel prædestinationis ex operibus naturæ.*

Hæc quæstio ad huius puncti complementum necessaria visa est, nequis offendant, vel legens hos Patres antiquos, vel modernos scriptores, qui putat, Græcos Patres præsertim Chrysostomum non rectè de initio gratiæ sensisse, propter nonnulla eius loca, & verba sine dubio subobscura, præsertim ho. 17. in Ioa. & 12. ad Heb. vbi inter alia (inquit) *Deum non præuenire voluntates, ne nostram teneret libertatè.* Sed expectare, vt nos incipiamus, deinde vero adiungere dona sua, vnde Massilienses hoc præcipue argumento contra Aug. utebantur, quod eius doctrina noua videretur, & superioribus Patribus contraria. Et videntur præcipue intelligere Chryso. nam Cassian. Massil. præcipuus author discipulus fuit Chrysost. cuius doctrinam imitari proficitur, vt constat ex lib. eius de Incarn. Et ex locis supra citatis apparet, nihil amplius dicere, quàm Chryso. Vnde si Chryso. interpretari velimus eadem ratione Cassian. Faustum, & reliquos exponere poterimus.

1.

Opinio quorundam.

Hæc sententia mihi nullo modo probari potest: nam præterquam quod per se consentaneum est pietati, & rationi, Sanctos Patres orthodoxè exponere, vbi commodè fieri potest, multa in præsentia occurrunt propter quæ videtur incredibile Chrysost. vel alios Patres in ea fuisse sententia. Primo quidè, quia doctrina à nobis confirmata tam clarè, & manifestè docetur à Paulo (sicut vidimus) vt non potuerint dicti Patres maxime Chryso. mentem Pauli & sensum ignorare, quod si non ignorarunt, certè non contradixerunt.

2.

Patres antiquos rectè de causa prædestinationis sensisse.

Prima correctura.

Secundò, quia Cælestinus Papa in epist. ad Gallos, confirmando Aug. doctrinam, reprehendit contradictionem Massiliensium, vt nouitatem perniciosam, & contrariam doctrinæ Patrum. Neque est verisimile tam facile fuisse approbaturum Augustini doctrinam, si putasset esse contrariam prioribus Patribus. Tertiò simile argumentum sumi potest ex Concil. Arausi. quod inuoluit auctoritatem Leonis Papæ, approbat enim sententiā Aug. & in principio, & in fine canonum dicit, illā sententiā esse acceptam à Patribus. Quod item confirmat Vincentius Lyren. lib. contra prophanas nouitates, cap. vlt.

3.

Secunda. Cælest.

Tertia. Concil. Araus.

Vincent. Lyren.

4.

Quartò idem sumitur ex consensione Episcopo-

Quarta.  
Concil.  
Palaſt.

rum Orientalium in Concil. Palæſtino, quod refert Auguſt. epiſt. 106. col. 11. & 12. dicens, ibi fuiſſe dā-  
natam Pelagij ſententiam iam exortam & ſenten-  
tiā Semipelag. antequā eſſet exorta, quia in verita-  
tibus ibi definiti virtute anathematizata fuit. Græci  
tamen Epiſcopi in ſuis Cōciliis maxime adhærere  
ſolent ſententiis Patrum Græcorū: ergo non eſt ve-  
riſimile cōtra eorum mentem definiuiſſe. Quod ar-  
gumentum maxime probat de Chryſoſtomo, qui  
vel eo tempore viuebat, & aliqui cenſent probabile  
ad fuiſſe illi Concil. vel certè eius doctrina in mani-  
bus omnium tunc verſabatur, & in maxima æſti-  
matione habebatur.

5.  
Quinta.

Quintò hinc D. Auguſtinus in eadem Epiſt. 106.  
circa finem abſolutè proferet, Catholicā Eccleſiam  
ſemper hanc doctrinam tenuiſſe, & lib. de Prædeſt.  
Sanct. c. 14. reſpondens ad hanc obiectionem ex Pa-  
tribus. *Quid opus eſt* (inquit) *et eorum ſeruiemur opu-  
ſciliis, qui prius quam hæreſis oriretur non habuerunt  
neceſſitatem in hac difficili quaſtione verſari: quod procul-  
tubio facerent ſi reſpondere talibus cogereſſent, unde factum  
eſt, et de gratia Dei quid ſentirent, breuiter, & tranſitorie  
attingerent.* Non ergo ſenſit doctrinam Patrum ſuā  
eſſe contrariam, ſed potiùs in illa virtute, & breui-  
ter cōtineri. Vnde in aliis locis ſemper benè Chry-  
ſoſtomum interpretatur, vt videre licet, lib. de nat.  
& gratia, c. 64. & maxime lib. 1. contra Iulian. c. 6. &  
7. lib. 2. cap. 6. vbi inter alia dicit (quod valde no-  
tandum eſt.) *Chryſoſtomum eo tempore ſecurè fuiſſe loqui-  
um in Eccleſia Catholica quia Pelagianum nondum erant  
exorti & à Catholicis rectè intelligebatur.*

6.  
Sexta.

Sextò addo, D. Auguſt. ſæpè confirmare doctri-  
nam ſuam testimoniis antiquorum Patrum, nā lib.  
de Prædeſt. Sanct. in principio, & de Bono perſeue.  
c. 14. aſſert illam ſententiam Cypriani, *In nullo glo-  
riandum, quia noſtrum nihil eſt.* putatque eſſe ſufficien-  
tem ad totam doctrinam ſuam confirmandā. Simili  
modo de bono perſeuerantiæ, c. 19. & 23. aſſert Am-  
broſium propter verba quædā generalia, *Non eſt in  
potestate noſtra cor meū, & orare Deū gratia ſpiritalis  
eſt.* Rurſus eodē c. 19. aſſert Nazian. ora. de Paſchate  
44. ſolū, quia habet verba ſimilia generalia. At nos  
ſimili modo addere poſſumus Baſil. ho. 22. de Hu-  
militate dicentem, *Nihil tibi relictum eſt O homo, de  
quo gloriari poſſis.* & infra, *Tibi nō innotuit Deus per tuā  
iuſtitiam, ſed tu illi per ſuam bonitatē.* Cyrillus Hieroſ.  
Catecheſ. 1. dicentem, *Dei eſt gratia conferre, tuum ac-  
quirere, & cuſtodire.* Significans primum eſſe ſolius  
Dei, ſecundū verò eſſe noſtrum, non tamen ſine ad-  
iutorio Dei, vt in ſimili declarauit Aug. 1. Retract.  
c. 23. & ſtatim iterum dicemus. Et infra ſubdit idem

Nazian.

Baſilius

Cyrillus.  
Hierofol.

Auguſt.

Philo.

Diado.

Hilar.

7.  
Chryſoſt.

Cyrellus, *Ne ſpernas gratiam, quia gratis datur.* Philo-  
æqualis Epiſt. Phario, & per diuinā reuelationem ab  
ipſo conſecratus Epiſcopus, in li. 1. in Cant. in to. 1.  
Bibliot. Sanct. circa illa verba. *Terribilis ut Caſtrorum  
acies ordinata.* Cum dixiſſet, bona opera eſſe neceſſa-  
ria, ſubdit, *Sed prius ſponſus deſcendat in hortum oportet,  
nihil enim ad id poteſt humana fragilitas, niſi diuina gra-  
tia præſentia.* Et infra, *Gratia* (inquit) *alliciendo incipit.*  
Sanctus etiam Diadochus lib. de Perſect. Spir. c. 89.  
egregiè declarat proceſſum gratiæ, & quomodo ab  
ipſa bona omnia incipiant. His adiungere poſſumus  
Hilar. Pf. 118. Oſton. 4. circa illa verba, *Et ne auferas  
de ore meo verbum veritatis.* Omnia (inquit) *vult à bo-  
nitate ſua inchoari.* & Oſton. 3. circa id, *Inclina cor meū  
in testimonia tua.* Prius (inquit) *quæ à Deo ſunt cum bo-  
nore propoſuit.* Ex Hier. etiā multa ſumi poſſunt Dial.  
1. contra Pelagian. quæ in ſuperioribus attigimus.

Ad Chryſoſtomum veniamus, qui homil. 28. in

A

Genef. verſus finem egregiè declarat, quomodo per  
diuinam gratiā fides hominibus ſuadeatur, & cum  
propoſuiſſet multa impedimenta, ſubdit, *Præmagra-  
tia ſubſtituit hæc omnia,* & hom. 38. inter alia. *Alloquin  
preces noſtras ſemper præueniens.* Et ibidem egregiè de-  
clarat, quomodo fides, & petitiō Chananeæ à gratia mutuū  
habuerit. Item hom. 12. in 1. ad Cor. circa illa verba  
cap. 4. *Quid habes, quod non accepiſti? Acceptum habes*  
(inquit) *non hoc, aut illud, ſed omnia quæ habes non enim  
hæc rectè facta ſunt ſed diuine gratiæ, etiam ſi fidem di-  
cas, ea extitit ex vocatione.* Multa ſimilia habet hom. 8.  
in ead. epiſt. circa illa verba, *venitque ſicut diuiſit,* &c.  
& hom. 8. ad Philip. *Deus, qui operatur in nobis,* &c. Et  
propenſionem (inquit) *voluntatis ipſe nobis præbet, & ope-  
rationem.* Similia homil. 38. ad Populum. *Oportet hu-  
miliari te, quod alios prætergreſſus in te Deus inclinauit.* Et  
infra. *Ne mercedem reputes, & capias mercedem, gratia  
conſuete ſaluari, & ipſe tibi ſe debitorē conſtituitur.* Alia  
poſtea referam. Atque hi omnes Auguſtinum præ-  
ceſſerunt.

B

At eodē ferè tempore fuit Marcus Eremita, cui  
ſimul cum Chryſoſt. Maſſilientium ſententiā tribui-  
tur, propter pauca eius verba, quæ infra referam ex  
libro de Paradifo. Ille autem tum ibi, tum in alio  
præcedēti libro de Paradifo, & lege ſpirituali, egre-  
giè declarat totam doctrinā de gratia. Nam ferè in  
principio ſic ait, *Primum omnium certo ſcimus Deum  
totius boni eſſe autorem, principij, tū medij, tū finis: quod  
rectè proſequitur per octo capita prima, & cap. 40.*  
*Omnis virtutis initium Deus eſt, & ca. 47.* *Omne bonum  
proſiciſcitur à Deo pro nullo diſpenſante.* Capite verò 53.  
habet ſententiam notandam pro his, quæ infra di-  
cemus, *Omne opus bonum, quod per noſtram naturam  
operamur, tantum equidem fieri, ut à contrario malo, aut  
vitio abſtineamus: Caterum extra gratiam ſanctificatio-  
nis acceſſionem nobis facere non poteſt.* Alia multa habet  
cap. 56. & cap. 137. & 168. Ex libr. autem de Para-  
diſo ſolum aſſero hæc verba, *Quod per gratiam dona-  
tur, non iam meriti debemus pro modo, & merito antece-  
dentis inſirmitatis, ſiquidem gratia iam non eſſet gratia.*

C

His debere poſſumus Cyrillum Alex. & Dama-  
ſcenum, Auguſtino poſteriores, licet Cyrillus ferè  
fuerit æqualis. Ille igitur lib. 1. in Ioan. ca. 20. obiter  
exponens illud Pauli, *Quid habes, quod non accepiſti.*  
*Non ſolum* (inquit) *eſſe, ſed etiam bene eſſe, & ſic, aut ſic  
eſſe accipiunt.* Et infra, *ſola libertate largientis duntur.*  
Et lib. 10. in Ioan. cap. 24. optimè ad hoc propoſi-  
tum exponit illud, *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos.*  
*Ego,* inquit, *notum me vobis ignorantibus feci clementia  
commotus.* Et hoc exemplo declarat, *Deum conuertere  
indignos, & repugnantes.* Et lib. 5. in Eſai. c. 25. attingēs  
illa verba. *Si quis ſum veniat ad me, Accipiat,* inquit, *non  
ementis pecunia, ſed liberaliſſima, ac promptiſſima vocan-  
tis munificentia.* Infra verò ſubdit, *per fidem cetera emi.*  
Damaſc. lib. 2. de fide cap. 30. Sic de Deo ſcribit. *Ipfè  
omnis boni principium, & cauſa eſt, & ſine cuius coopera-  
tione, & auxilio impoſſibile eſt nos, aut bonum velle, aut  
agere: at in nobis eſt immanere virtuti, & ſequi Deum  
nos ad illam vocantem.*

D

E

Sed quid ad Chryſoſt. Reſpōdeo in primis, cum  
non ſit ſibi contrarius, & quædam verba cum aliis  
ſint concilianda, potiùs ea, quæ difficilia apparent,  
trahenda eſſe in bonum ſenſum aliorum, quàm è  
conuerſo, quia & facilè fieri poteſt, & id eſt magis  
conſentaneū rationi, ac pietati. Deinde, quia in cæ-  
teris Patribus ferè eadem diligentia neceſſaria eſt,  
quam in eis adhibent, & admittunt moderni autho-  
res: non video autem cur in Chryſoſt. crediderint id  
fieri non poſſe. Ergo exiſtimo, hos Patres imitatos

8.  
Marc. E-  
remit.1dē Chry-  
ſoſt.9.  
Cyrillus.  
Alexan.  
Damaſc.

Damaſc.

10.  
Locis  
Chryſoſt.  
occurri-  
tur.



Isai. 30.  
1. Reg. 3.

Concil.  
Trident.

II.  
Variæ locutiones  
Patrum eno-  
dantur.  
Prima locutio.  
Damasc.  
Chrysost.

12.  
Secunda locutio.  
Chrysost.  
Nazian.  
Ambros.

Nazian.

Hilarius.

Hieron.

Optatus  
Milevit.

Marc. E-  
remit.

13.

Concil.  
Araus.

esse Scripturam, quæ interdum gratiæ tribuit omnia, interdum initium boni operis videtur ab homine postulare, Esai. 30. *Expectat Dominus, ut misereatur vestri.* 1. Reg. 3. *Prepara cor de vestra Domino.* Et Psal. 118. *Præueni in maturitate & clamam,* & multa sunt similia, quæ etiam Concil. Tridentin. affert Sess. 6. Et ea exponit, quia per hæc admonemur libertatis nostræ, vel excitamur, ut bene utendo vna gratia, aliam impetremus, vel ad aliam disponamur, non verò significatur per verba similia, exordium salutis, vel Prædestinationis esse ex nobis. Eundem ergo esse censeo sensum Chrysostomi, & antiquorum Patrum. Sed ad singulas locutiones, quæ huic veritati obstat videntur, veniamus.

Prima est illa adducta, *Deus nostras non præuenit voluntates, ne nostram temeret libertatem.* Sed in primis eadem reperitur apud Damascenum lib. 2. de fide, cap. 29. & 30. & lib. 4. cap. 22. ubi dicit, *Deum non præsumere, seu prædestinare hos actus.* Deinde Chrysostomus hom. 2. in Psalm. 50. expresse dicit, *Prouocat nos Deus dicens, da & tu aliquid,* & homil. 23. in Genes. circa finem recte de gratia præueniente sentit. Optime verò homilia 44. in Ioann. *Generosi cuiusdam animi est inspirationes diuinas non abicere.* Quod supremo auxilio fieri declarat. Respondeo igitur ea locutione solum intendere, Deum non præuenire voluntates nostras, eas ad vnum determinando, vel quod perinde esset physicè prædeterminando. Et in idem reddit quod D. Thom. ad Damascenum respondet, loquutum esse de prædefinitione necessitante.

Secunda locutio Chrysostomi est, *Deum expectare ut nos incipiamus, ut ipse perfectionem adiungat.* Verumtamen & Nazianzenus, & Ambrosius ita loquuntur, quos Augustinus in suam sententiam adduxit, Ambrosius enim lib. 2. de Abraham, capite 7. Sic inquit, *Talem te prabe bonis studiis, & prompta fide, ut Deus vocet te.* Similia habet in Psalm. 118. oct. 10. in principio, & in illa verba, *Fiat misericordia tua, ut consoletur me.* Nazianzenus verò orat. 31. exponens illa verba Matth. 19. *Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est, volentibus* (inquit) *datum est.* Hilarius præterea, loco supra citato, *Est, inquit, à nobis cum oramus, exordium:* infra verò addit, *Orationis clamorem non vocis, sed fidei spiritus offerendum esse.* Difficilis Hieronym. Dialogo 3. contra Pelagianos ait, *Nostrum sit rogare, illius tribuere, nostrum incipere, illius perficere.* Et similiter Optatus Mileuit. libro 2. contra Patmenianum circa finem, *Nostrum* (inquit) *est velle, nostrum est currere, Dei autem perficere.* Denique Marcus Eremit. lib. de Paradiso circa finem. *Iubei* (inquit) *ut homo imprimis cognoscat, & voluntatem depromat.* Et infra, *operis perfectio Dei est, voluntas autem hominis.*

Igitur omnes hi Patres solum docere intendunt, gratiam non sanctificare, nec disponere hominem ad ultimum sine libera cooperatione eius, & hanc liberam cooperationem, quæ inchoat in homine primam moralem dispositionem bonam, vocant initium ex parte hominis, eo modo loquendi, quo Concil. Arausic. canon. 5. vocauit voluntatem credendi initium fidei, vel salutis. Non ignorarunt autem citati Patres, ante hanc hominis cooperationem antecedere diuinam excitationem, & vocationem. Quin potius Ambrosius 1. loco proximè citato, propter hanc vocationem censet dictum esse, *Non est volentis, neque currentis. Ne te ipsum* (inquit) *iustificares, sed omnia tribueres Deo, qui te vocauit.* Et in idem ferè redit dicere, quod hi Patres non loquuntur de initio totius iustitiæ, sed vnius vel alte-

rius, beneficii diuini, & sic vocant orationem, initium illius doni, quod per illam impetratur: & sic exhortantur homines ut ipsi incipiant, ut Deus prosequatur. Quod maximè in Chrysostomo notandum est, nam ad fideles loquebatur, quorum fidem verbo Dei, ut instrumento, excitare conabatur, ut ipse sæpe disertè declarat. Postulat ergo ab eis, ut incipiant consentiendo gratiæ Dei, non sine adiutorio eiusdem gratiæ, ut locis aliis etiam exponit, & infra attingimus. Præsertimque in illa homilia 2. in Psalm. 50. dicit, Deum dare vocationem suam indignis, ut commendet gratiam suam. Videri etiam potest hom. 9. in Genes. 19. in Acta, & 4. ad Ephes.

Addo denique, D. August. interdum ita loqui, & hac expositione indigere. Nam lib. 83. q. q. 68. tractans illud. Cuius vult miseretur, & quæ vult inducat; hoc dicit provenire, *Ex occultissimis meritis: Nam in eo, qui obduratur, præcedit mala merita, & in eo etiã, cuius Deus miseretur, præcedit occultissima merita,* quæ ibidem ait, præcedere iustificationem. Neque est verum, quod quidam respondent, Augustinum retractasse hanc sententiam, quando retractauit aliã de merito fidei, quam docuerat super epistolã ad Romanos: Nam hanc retractationem habet August. lib. 1. Retract. cap. 23. & statim ca. 26. agens de illamet q. 68. nihil retractat, sed confirmat, & exponit quod dixerat, nimitum. *Ante illa bona merita, quatumvis occultis antecedere vocationem sine merito.* Unde obiter constat (quod etiam notandum est) per iustificationem in illo loco non intelligere totum progressum ad iustitiam à primo exordio: sed infusionem gratiæ, & remissionem peccati, quam homo aliquo modo meretur, per pœnitentiã ex fide conceptam.

Tertia locutio, & difficilis apud Chrysostomum est, quia plus videtur tribuere rationi naturali, & operibus eius, quàm expediat. Hom. 42. in Genes. inde exaggerat sanctitatem Abraham, *Quod nõ per fidem à parentibus acceptam, sed per scientiam à natura inditam adeo proficit.* Et hom. 3. in 1. ad Cor. dicit, *Aliquos Philosophos per lumen rationis non solum præcepta seruasse, sed etiã aliquando superasse.* Sed mihi difficilior est locutio Nazianz. orat. de Patre, ubi post laudes eius ante fidem acceptam, subdit. *Propter hæc* (ut opinor) *fidem loco præmij accepit.* Et tamen (si Augustinus bene citat Nazianzenum) necessario à nobis est exponendus. Et ibi quidem Scholiastes respondet, loquutum esse de merito improprio pro aliquali dispositione. Ego verò censeo, illum non sensisse, fidem fuisse præmium aliquo modo debitum talibus operibus, sed cum talia opera de se proportionata essent, vel apta ad aliqualem remunerationem (iuxta doctrinam D. Tho. 1. 2. q. 21.) dicit, Deum noluisse propter illa dare præmium proportionatum, quod futurum erat inferioris ordinis, sed loco illius dedisse fidem, ex gratia, & magnificentia sua.

Chrysostomus autem facilius exponitur. Solum enim laudat Abraham, tum quia ita se gessit per naturalem cognitionem, ut impedimentum non posuerit diuinæ vocationi, iuxta, ea quæ infra dicemus. Tum etiam, quia cum non habuerit fidem à parentibus, facilem se præbuit ad obediendum diuinæ reuelationi, & vocationi. Numquam autem Chrysostomus negauit, saltem hoc posterius factum esse cum adiutorio diuinæ gratiæ. Et ad eundem modum intelligo, quod dixit Gregorius hom. 13. de discipulis euntibus in Emaus, *Audiendo illuminati non sunt, faciendo illuminati sunt.* Non enim intelligit per illud opus meruisse illuminationem, cum dicat caruisse fide, sed significat fuisse aptum opus illud, ut

14.  
August.

August.

15.  
Tertia locutio.

Nazian.

16.  
Chrysost.

Gregor.



Itus inde fumeret occasione illuminandi illos. Aliud verò quod de philosophis dicebat Chrysostomus, per lumen rationis sexualse præcepta, non est intelligendum de omnibus præceptis, sed de aliquibus: Dicit autem, *interdum superasse*, quia bona etiā aliqua faciebant, quæ non erant in præcepto, ut interdum castitatem seruare aliquo modo. Quamuis alibi etiam aduertat, *hæc ipsa bona non semper bene, ac honestè fecisse*, id est, recta intentione, ut videre licet in homil. 8. eiusdem epistola 1. ad Corint. & videri etiam potest Cassianus collat. 13. capite 5.

Quarta locutio Chrysostomi est, *Deum vocare eum, quem scit esse cooperaturum*, ut patet ex homilia trigesima prima, & nonagesima sexta in Matthæu, & homilia de conuersione Pauli, & libro primo de compunctione cordis in principio: sed difficilius loquitur Cyrillus Alexandrinus libro tertio in Ioannem, capite trigesimo nono, & libro quarto, capite sexto & septimo dicens, *Deum vocare eos, qui digni sunt*. Addo etiam, ferè similem locutionem reperti in Augustin. epistola quadragesima nona, quæstione secunda, & sermon. 76. de verbis Apostoli. Hi ergò Patres his locis non loquuntur de operibus, quæ per vires naturæ fiunt, sed per vires gratiæ, & efficacia ipsius vocationis: & idè hæc locutio ad præsentem quæstionem non pertinet, sed ad summum potest fauere alteri opinioni infra tractandæ. Deinde non loquuntur causaliter, id est, Deum vocare hominem, quia prænouit consensurum, sed solum prænouendo illum consensurum, & cooperaturum vocationi, & sic futurum esse dignum subsequenti gratiæ. At hoc non solum non repugnat gratiæ, verum illam potius commendat: nam dare vocationem, nimirum efficacem, eo tempore, quo Deus nouit penetraturam animam (ut Chrysost. loquitur) ex maxima beneuolentia Dei procedit. Imò hæc est gratia, quam Augustinus in primis exaggerat. Denique illa præscientia futuræ cooperationis, aut conditionata intelligi potest, aut absoluta. Priori modo est res facilis, & consentanea gratiæ, ut constat ex sæpe dictis. Posteriori autem modo iam supponit gratuitam voluntatem Dei, & sic etiam vere dici potest, Deum vocare efficaciter, quem nouit consensurum, quia hoc prænouit in suo gratuito decreto, quo nimirum, iam præordinauit illum ad consentiendum. Quomodo solet etiam Augustinus dicere, *Deum prædestinare, quæ fuerat ipse factururus*.

Quinta locutio Chrysostomi est, *Deum exigere ab homine penitentiam, quæ ipsa per se non sufficit ad tollendum peccatum: statim vero accedente gratia, & misericordia Dei peccatum remitti*. Ita loquitur homilia 17. & 42. in Genes. & sæpe aliàs, ex qua locutione colligunt dicti auctores, Chrysostomum requirere penitentiam ex solo libero arbitrio elicitam, quæ a Deo impetret remissionem peccati: Quia si loqueretur de penitentia ex auxilio gratiæ, illa per se sufficeret ad remissionem peccati. Et hunc sensum aiunt imitatum esse Cassianum collat. 20. capite 8. Respondeo falsum esse, Chrysostomum loqui de naturali penitentia: nam euidenter loquitur de penitentia, quæ est sufficiens, & immediata dispositio ad remissionem peccati, qualis fuit penitentia Dauid, eum dixit, *Peccauit Domino*, & latronis dicentis *Memento mei Domine cum veneris in regnum tuum*. Et dixit illi Iesus: *Amen dico tibi, &c.* His enim exemplis utitur, & illis etiam testimoniis. *Cōuertimini ad me*, & similibus. Fuit ergò sententia Chrysostomi, hanc

etiam penitentiam quantumvis supernaturalem, per se non iustificare hominem formaliter, nisi accedat noua misericordia, & gratia Dei remittentis peccatum, & infundentis iustitiam. Quæ est verissima, & sana doctrina. quam late tractavi in primo tomo, disputatione quarta, Sectione octaua, ubi plura testimonia Chrysostomi adduxi. Et quoad hoc potest etiam Cassianus in bonum sensum adduci.

Sextò inuenitur alia locutio præsertim apud Marcum Eremit. Scilicet, *gratiam supponere promptitudinem voluntatis à natura inditam*: imò etiam subdit, *voluntatem esse velut auxilium à natura inditum*. Sed priora verba similia sunt illis Augustini verbis. *Possesse habere fidem naturæ est hominum, habere autem gratiæ est fidelium*. Nam illa promptitudo, vel nihil aliud est, quam capacitas ipsa voluntatis, quæ ab ipsa voluntate non distinguitur, idèque à natura indita dicitur: licet, quatenus respectu gratiæ est ad formam non debitam, & superioris ordinis, dicatur propriè obediencialis. Vel ad summum, illa promptitudo dicitur propter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum honestum, quæ ostendit naturalem rectitudinem eius, quæ gratia per se supponit, quamuis in homine lapsò existat impedita vitio peccati originalis. In altera verò locutione, voluntas dicitur *auxilium* ratione suæ libertatis, sine qua diuina gratia nō perficit in nobis opera, quibus sanctificamur. Vnde loquendo de voluntate actuali, expressè dicit idem auctor eodem loco, *Si ad salutem perficitur, non posse inchoari, aut perfici, nisi per gratiam*: loquendo verò de ipsa potentia voluntatis, dicit esse instrumentum diuinæ gratiæ ad supernaturales operationes.

Tandem ponderari hic solet, quod hi Patres simpliciter, & absolute loquentes multum tribuunt libero arbitrio, & gratiam ferè silentio prætereunt. Quomodo potest in fauorem Massiliensium citari Clemens Alexandrinus libro quinto Stromat. à principio, & Damascenus libro secundo, capitulo 26. imò & Augustin. 3. libro, de libero arbitrio. Ad quod ipse respondet 1. retractationum cap. 9. tacuisse tunc, sed non exclusisse, quia tunc solum de illa re disputabatur. Vnde etiam Faustus lib. 1. de libero arbit. cap. 6. *Cum unum* (inquit) *sine alio dicitur, taceatur alterum, non negatur secundum regulam, quam Augustinus Augustinus insinuat*. Illi ergo Patres tunc, aut eòtra hæreticos disputabant, præcipue contra Manichæos, aut reprehendebant hominum negligentiam: & ideo sæpius libertatem commemorant: quamuis aliis locis gratiam non omittant.

Addo insuper, Chrysostomum in homilia quadam de Adam, & Eva, ex professò docuisse totam doctrinam de gratia, adeo ut multi suspicentur, quadam partem illius homiliæ potius esse Prosperi, quàm Chrysostomi. Et mihi etiam rem facit dubiā, quod in epistola Cælestini sæpe citata, tota illa pars ad litteram transcripta est. Alij verò existimant, Chrysostomum iam in fine vitæ audiuisse rumores de errore Pelagij: & ideo clarius declarasse mentem suam, Cælestinum autem verba eius vsurpasse, quod credere vetat nihil, quamuis res dubia sit.

## CAPVT IX.

*Contra resolutionem superiorem obiectio proponitur.*

19.  
Sexta locutio.

20.

Clemens.  
Alexan.  
Damasc.  
August.

Faustus

21.

1. **C**ontra dicta in superiori capite, & in fauorem  
rum Scholasticorum, tum etiam Massiliensi-  
um obijci potest axioma illud ex Paulo sumptum,  
*Deus vult omnes homines saluos fieri.* Ex illo enim col-  
ligitur, Deum esse paratum ad dādam gratiam suā,  
vel illustrationem omni homini non ponenti im-  
pedimentum: & consequenter eam dare omni ho-  
mini, qui eo modo, quo potest, bene vtitur sua li-  
bertate, & ratione. Ergo qui nulla gratia præuentus  
est, si faciat bene prout potest, obrinebit à Deo gra-  
tiam: ergo saltem dispositiue, vel meritoriè de con-  
gruo primum auxilium comparabit, & medio illo  
obtinere poterit reliquos omnes prædestinationis  
effectus, ergo non repugnat dari aliquam causam  
totius prædestinationis ex parte effectuum eius,  
fundatam in actu purè naturali, & moraliter bono.

2. **A**ssumptum probatur, quia, omnis homo adul-  
tus (de hoc enim solum agimus) quandiu hic viuit,  
habet in potestate sua saluari, vt de reprobis etiam  
in libro 4. ostendemus: non potest autem habere  
hoc in sua potestate, nisi medio aliquo vsu suæ li-  
bertatis: ergo si non est aliqua gratia præuentus,  
necesse est, vt illa potestas fundetur in actu bono,  
qui tali homini possibilis sit: non est autem illi pos-  
sibilis, nisi ille, quem exercere potest per vires na-  
turæ; ergo ille erit sufficiens dispositio, & præpa-  
ratio, vt à Deo obtineat præuenientem gratiam. Et  
confirmatur, quia sicut gratia supponit naturam, &  
dicit intrinsecam habitudinem ad illam (nam gra-  
tia est perfectio naturæ) ita prima gratia quæ nul-  
lam priorem supponit, debet esse contenta (vt sic di-  
cam) illa dispositione morali, quam natura suis vi-  
ribus potest elicere. Quia maiorem postulare, iniu-  
stum esset, nam esset petere ab homine id, quod im-  
possibile est. Et illam dispositionem pro nihilo du-  
cere, non videtur rationabile, nec diuinæ prouiden-  
tiæ consentaneum: quia quo homo est infirmior, &  
debilior, si secundum illas vires, quas habet, faciat  
quod potest, pertinet ad prouidentiam authoris  
gratiæ illud æstimare (vt sic dicam) eique homini  
gratiā conferre, saltem inchoando in illo opus gra-  
tiæ. Nam hoc prouidentiae genus videtur debitum  
homini eleuato ad supernaturalem finem: quia se-  
cundum illum statum non potest aliter tendere  
in illum.

3. **A**d hanc obiectionē quidam existimant, respon-  
deri nō posse, nisi, dicendo hominē sine auxilio gra-  
tiæ nihil posse facere per solam rationē naturalem,  
& liberum arbitrium, quod peccatū non sit. Ex hoc  
autē principio facile solui obiectionē, quia vel ho-  
mo est præuentus gratia aliqua, vel nulla. si aliqua  
iam illa est prædestinationis effectus, & sic operatio  
ex illa procedens non poterit esse causa omniū effe-  
ctuum prædestinationis, si verò nulla gratia præue-  
tus est quidquid sua libertate faciat, erit peccatum,  
& consequenter potius impediet gratiam, & præde-  
stinationis effectus, quam iuuabit.

4. **E**t hanc responsionem supponere videntur illi  
Theologi, qui axioma illud, *Facienti quod in se est,*  
*Deus non denegat gratiam,* intelligendum esse putant  
de homine præueniente per gratiam, & illa bene vten-  
te, prout potest: nam si præuentus non sit quidquid  
perse conetur potius impediet gratiam. Illud autem  
axioma ita exponit D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 6. ad 2.  
vbi D. Thom. loquitur de preparatione hominis ad  
gratiam habituales suscipiendam Et de hac gratia  
intelligenda axioma illud, dicit consequenter, debe-  
re intelligi de homine faciente quod in se est per præ-  
ueniens auxilium gratiæ. Tamen quæst. 112. art. 2.

**A** loquendo de preparatione ad primum gratiæ auxi-  
lium, dicit nullam requiri ex parte hominis, cū ip-  
sa debeat esse ex auxilio. Vnde art. 3. concludit, nul-  
lam gratiam infallibiliter dari homini, quatenus  
per suum liberum arbitrium facit quod in se est, sed  
iuxta motionem, & intentionem Dei, Sequuntur  
hanc opinionem Caiet. & Conrad. ibi, & Soto lib.  
2. de Natur. & grat. c. 3. in fin. & Capreol. in 2. d. 28.  
q. vnic. art. 1. c. 2. Ferrar. 3. contra Gent. cap. 159. Bo-  
nauent. 2. d. 28. art. 2. q. 1. vbi prius declarat quid in-  
telligat per gratiam gratis datam, videlicet nō tan-  
tum illas, quas numerat Apostolus 1. Cor. 12. sed  
quidquid superadditur naturalibus, adiuuās aliquo  
modo, & præparans voluntatem ad habitum, vel  
vsum gratiæ. Et deinde in solut. ad 3. exponit illud  
axioma de faciente quod in se est, per gratiam gra-  
tis datam, & aliter putat non esse verum: Gregor. 1.  
d. 41. Marfil. 1. q. 41. ar. 2. cōclu. 4. & in 2. q. 28. ar. 3. &  
4. Anton. 4. p. tit. 9. c. 5. §. 4. Citantur etiam Alensi,  
3. p. q. 69. memb. 5. art. 3. Gerson, Alphab. 24. lit. M.  
& Altrifiodor. lib. 3. Sum. tract. 2. c. 1. Sed de horum  
sententia infra dicam.

**C** Potestque hæc responsio confirmari, quia, nisi ita  
repellatur obiectio facta, duo errores in illa conti-  
nentur. Vnus est, quod liberum arbitrium per se ip-  
sum possit facere, quod necesse est ad viuendū ho-  
neste, absolute & simpliciter: alius est, quod liberum  
arbitrium suis solis viribus naturalibus ita se præpa-  
rare possit ad gratiam, vt illam infallibiliter à Deo  
obtineat. De primo cōstat, quia in hoc sensu neces-  
sariò sumendum est, cum dicitur homo, posse face-  
re, quod in se est: nam agere, quod in se est ad pec-  
candum sine dubio potest, blasphemum tamen ef-  
fet dicere, sic agenti quod in se est, Deum dare gra-  
tiam suam: Intelligitur ergo de agente quod in se  
est ad honestè viuendum. At verò dicere posse ho-  
minem per liberum arbitrium honestam, & inno-  
centem vitam agere, Pelagianum est, ergo. Nec dici  
potest, hoc non affirmari in illo axioma, sed tan-  
tum veluti conditionatè dici, si homo faciat, quod in  
se est consequuturum gratiam, conditionalem au-  
tem nihil ponere in esse. Non (inquam) hoc dici po-  
test, quia non est ad mentem doctorum, nec dese-  
ruit ille sensus fini intèro, nimirū vt ostendatur, nō  
esse impossibile homini nondum per gratiam præ-  
ueniente gratiam obtinere: ergo supponitur id tanquā  
possibile, & factibile ab homine per vires liberi ar-  
bitrij. Et hinc sequitur alter error, nimirum, quod  
huiusmodi operatio creditur sufficiens, & infalli-  
bilis dispositio ad consequendam gratiam, quia hoc  
est, quod in illo axioma directè affirmatur. Inter-  
rogo enim, an illa operatio supernaturalis sit, & sic  
Pelagianum est dicere, illam fieri per solas vires li-  
beri arbitrij: vel tantum naturalis: & sic Semipela-  
gianum est dicere, illam esse sufficientem disposi-  
tionem ad obrinendam gratiam.

**E** Ad obiectionem ergo respondebunt hi autho-  
res consequenter, in homine prædestinato nullum  
esse opus morale bonum, quod non sit ex præde-  
stinatione, & ideo nō posse esse causam totius præ-  
destinationis. Supponunt autem iidem auctores ad-  
æquatum prædestinationis effectum in hac vita ef-  
se gratiam, ideoque concludunt, tale opus nō pos-  
se esse nisi ex gratia. Hæc autem gratia in prædesti-  
nato est prædestinationis effectus: in reprobo verò,  
si faciat tale opus etiam erit ex gratia, quāuis in eo  
non sit prædestinationis effectus. Cū autem inquiri-  
tur, quomodo sit in potestate hominis hanc ha-  
bere gratiam, respondent, quia Deus paratus est

Caietan.  
Conrad.  
Sot.  
Capreol.  
Ferrar.  
Bezanet.

Gregor.  
Marfil.  
Anto-  
nom.  
Bellar.  
Alens.  
Gerson.  
Altrifiod.

5.  
Dicta re-  
sponsio  
fulcitur  
amplius.

6.

D. Tho.

ad illam omnibus dandam: & hoc probari tantū ex verbis Pauli, *Deus vult omnes homines salvos fieri.*

# CAPVT X.

*Tractantur tres modi asserendi bonum opus morale, quod non possit esse nisi ex predestinatione, seu gratia.*

1. **D**isputant Theologi ex professio in materia de gratia, an possit homo sine auxilio gratiæ, & per vires liberi arbitrij facere aliquod opus morale, honestum simpliciter, id est, ex obiecto, & circumstantiis. Non potuimus tamen effugere, quin hoc loco exacte illud principium examinemus; quia nōnulli hoc tempore docuisse videntur, esse tam necessariam connexionem inter predestinationem gratuitam, & necessitatem gratiæ ad omne tale opus, vt non possit defendi, predestinationem non habere causam ex parte nostra quoad collectionem suorum effectuum, nisi simul defendamus bonum opus morale non posse fieri absque gratia. Quod nobis durum, ac difficile visum est, quia verum non pendet ex falso, nec certum ex incerto, ideoque principium illud diligenter examinandum hic est.

2. Variis ergo modis assertū est, vel excogitari potest hominem naturæ viribus absque gratia nō posse bonum aliquod operari. Primus est, id intelligendo de gratia sanctificante, quod multi ex hæreticis huius temporis asseruerunt, cum Luthero art. 36. Hic verò sensus hæreticus est, quia ex illo sequitur, omnes peccatores, etiam si fidem habeant, & Christiani sint, in omnibus operibus suis peccare, quia sine gratia sanctificante operantur. Consequens autem absurdissimum est, & hæreticum, alias etiam in ipso actu fidei mortuæ, vel timoris, vel attritionis peccator peccaret: quod damnatum est in Concilio Trident. sess. 6. can. 7. Et est per se evidens, quia gratia sanctificans cum suis habitibus, in actu primo dumtaxat manentibus, sine actuali influxu, non est circumstantia necessaria ad moralem honestatem operis: ergo sine illis fieri potest bonum opus, unde quaque bonum, & honestum, & sic in modo, vel in omnibus proprietatibus non fiat tam perfectū, quantum fieri posset: nam hæc perfectio non est necessaria ad bonitatem simpliciter operis, de qua nunc tractamus.

3. Secundus modus dicendi fuit eorum, qui fidem necessariam esse putabant ad moralem honestatem cuiuscunque operis humani. Ita intelligentes illud Pauli ad Rom. 14. *Omne quod non est de se ipsum bonum est.* Et illud ad Hebr. 10. *Sine fide impossibile est placere Deo;* quia omne bonum opus placet Deo. Quam sententiam docent etiam nostri temporis hæretici: in illius confirmationem multa Augustini testimonia congerentes, quæ hoc loco tractare non licet, quia hæc res presenti instituto non deservit, & in materia de fide ex professo tractatur. Relinquenda ergo est hæc sententia vt hæretica, & sine vlllo fundamento. Ex illa enim sequitur, omnia opera infidelium necessario esse peccata: quod fides non admittit. Nam Christus Dominus Matt. 5. supponit ethnicos habere naturalem amorem bonū, & *quæcumque* inquit *Et Ethnici hoc faciunt?* Quod si quis dicat, facere quidem Ethnicos id, quod secundum substantiam bonum est, non tamen cum omnibus circumstantiis necessariis vt bene fiat: certe hoc Christus Dominus non limitavit, sed absolute fateretur, posse ethnicū facere bo-

num, quod natura ipsa dicat: at non solum dicat agendum esse bonum quoad substantiam, sed etiam bene quoad circumstantias, ergo hoc etiam interdum ethnicus faciet. Nec enim fides infusa, & supernaturalis est circumstantia necessaria ad moralem honestatem naturalis operis, cum sint res diuersorum ordinum. Item alias si infidelis antequam credat, aliquid faciat in ordine ad audiendam fidem, vel ad examinandam credibilitatem eius, aut ad obtinendum lumen eius, totum illud peccatum esset, quod est absurdissimum. Et plane comprehensum in damnatione Concilij Tridentini, sess. 6. can. 7. Quamquæ ergo fides sit necessaria, vt opera bona Deo placeant in ordine ad vitam æternam, quod ad summum habetur in secundo Pauli testimonio: non tamen ad naturalem bonitatem, sed moralitatem honestam, ad quam satis est, quod opus sit cōsentaneum dictamini rationis recte naturalis: atque adeo vt sit ex conscientia. Atque ita sumpsit Paulus fidem, cum in alio loco dixit, omne, quod non est ex fide, esse peccatum, id est, omne, quod contra conscientiam sit, esse peccatū, vt ex contextu, & ex cōmuni sententiā est probabilius: licet ille locus alias habeat expositiones.

Tertius ergo modus ponendi necessitatem gratiæ ad singula opera moraliter bona fuit eorum, qui per gratiam intelligunt, non habituale aliquod donum, sed motionē aliquam Spiritus sancti, quæ hominibus etiam non credentibus interdum datur: estque nihilominus vera gratia interior, & supernaturalis ordinis, per quam Deus specialiter præmouet, & inducit hominem ad bene moraliter operandum. Quæ videtur fuisse opinio Gregorij in 2. dist. 28. q. 1. art. 1. concl. 2. quem ibi sequitur Capreol. artic. 3. Quamquam ipsi non satis clare explicent, qualis sit illa gratia, quam ad singula opera moralia requirūt. Fundamenta verò eorum in 4. opin. afferam, quia generalia sunt, & applicari possunt ad quemcumque modum gratiæ, quæ ad talia opera exigatur. Hæc ergo opinio in hoc sensu antiquata, & ab omnibus relictā videtur, & contra illam facient multa ex his, quæ contra vltimam opinionem dicam.

Nunc solum inquirō ab his authoribus, an existiment actum bonum moraliter esse per se, & ex intrinseca sui natura supra naturales vires arbitrij humani. nec ne. Primum dicere est per se incredibile, & repugnantiam inuoluens. Primum, quia nec in obiecto, neque in substantia sua, nec in modo talis actus aliquis inuenitur, quod naturales vires voluntatis humanæ superet. Nam obiectum debitis circumstantiis affectum cognoscibile est per rationem naturalem, alioqui non est bonum illud de quo tractamus: actus autem voluntatis, qui solum tendit in obiectum, vt conforme naturali rationi, ex illo capite non potest habere substantiam, seu entitatem superantem capacitatem naturalem humane nature. Cur enim, aut unde illam haberet? Neque etiam postulat modum, & intensiōem, vel aliam similem conditionem superantem naturalem vim actiuam voluntatis, quia nunquam ratio naturalis hoc petit, vt per se evidens est.

Secundō, quia alias non posset talis actus cadere sub præceptum homini connaturale, quia nulli naturæ præcipi potest, ex vi naturæ, quod supra vires naturales eiusdem naturæ est. Nec satis est, quod talis actus per gratiam sit possibilis, quia natura nihil dicat de gratia supernaturali, unde non obligat ad querendam illam, maxime si natura ipsa præcisè, ac nudè spectetur, vt considerari debet ad

Concl. Trident.

4. Tertius modus dicendi.

Gregor. Capreol.

Relicitur dictus modus dicendi.

5.

6.

obligationem, quæ ex illa nascitur. Certum est, hos actus cadere sub naturalem legem, non solum secundum substantiam, sed etiam secundum debitas circumstantias, aliàs illos ita prætermittere, per se, & ex natura rei non esset peccatum, ergo.

7. Tertiò, quia sequitur, in nullo statu, etiam integræ naturæ potuisset hominem operari aliquod bonum opus morale sine hac gratia vera, & supernaturali: quia naturales vires intrinsecæ voluntati, & per se illi conuenientes, per se, & in omni statu sunt eadem: unde si actus ipse ex se etiam, & ex vi solius honestatis moralis excedit illas, in omni statu excedit. Consequens autem est contra communem doctrinam Conciliorum, Augustini, & omnium, qui illum sequuti sunt, qui omnem infirmitatem, vel impotentiam humanæ naturæ circa bonum morale operandum quatenus consentaneum est soli rationi naturali, dicunt esse ortâ ex lapsu totius naturæ, nec reddi potest probabilis ratio alterius originis.

8. Imò nec intelligi potest, qualis, vel ad quid sit illa supernaturalis motio: nam si est illuminatio ex parte intellectus, non debet proponere rem supernaturalem (ut sic dicam) nec rationem operandi supernaturalem: neutrum enim horum necessariū est ad honestū actum, de quo tractamus. Si verò illa motio sit inspiratio supernaturalis proximè indita voluntati, hæc in primis numquā habet locum, nisi supposita illuminatione. Unde si illuminatio supernaturalis necessaria nō est, nec etiam inspiratio. Ac deinde motio, similis solū est necessaria ad subleuandam & iuuandā voluntatē, ubi effectus superat vires eius ostensum autem est hunc effectum nō superare, per se loquendo, naturales vires voluntatis: ergo. Denique, signum apertum est, quia habitus correspondens tali actui, non est per se infusus, sed acquisitus: motio autem illa solet esse proportionata habitui, & eiusdem ordinis, ac fortasse supplere vicem eius, quando ille deest: unde, sicut habitus acquisitus non est simpliciter necessarius ad talem operationem, sed iuuat ad facilius operandum; ita nec talis motio potest esse simpliciter necessaria, sed ad summū ad facilitatem iuuabit: loquimur enim de singulis actibus, nā de collectione aliud est.

9. Quod si tandem dicatur, hanc necessitatem gratiæ, vel impossibilitatem habendi hunc actum per solas naturales vires, non esse per se ex sola comparatione voluntatis, & talis actus inter se, & improprietate inter ea inueniatur; sed oriri ex coniunctione voluntatis cum appetitu inferiori, & ex peccati fomite, aliisque extrinsecis impedimentis, præsertim instigatione dæmonum. Contra hoc est, quia ex hoc capite rectè quidem probatur necessariā esse gratiam ad præstanda longo tempore bona opera moralia sine admistione peccati; non tamen probatur de singulis actibus: & momentis. Quia rebellio illa appetitus nec in omnibus actibus, nec in omnibus personis, seu cōplexionibus æquè reperitur. Nam in beneficiando amicis, & cognatis, ac parentibus sensualitas non repugnat, nec semper inclinat ad modum aliquem excedentem rationis limitem, in omnibus, & singulis beneficentiæ actibus. Idem est de honoratione parentum, de subuentione pauperis, præsertim si persona sit naturalis sua propensa ad liberalitatem, & compassionem. Et sic de aliis. Idem ferè est de extrinsecis impedimentis, quia non semper & in omni actu & pro omni tempore occurrunt. Et præterea propter hæc extrinsecæ impedimenta, satis etiam esset extrin-

A seca custodia, & protectio Dei per se, vel per Angelos, sine propria gratia interna per motionē Spiritus sancti, de qua nūc agimus. Idēque est de instigatione dæmonum, de qua in sequētibz plura dicemus.

Vna verò occurrit obiectio huius sententiæ propria, quæ magis contra vim rationum factarū, quàm contra assertionem fieri potest. Qui nimirum si rationes sunt validæ, ad omnes singulos actus morales naturæ consentaneos, sine vlla exceptione applicari possent: ac proinde probarent, etiam amorem super omnia Dei, ut authorem naturæ, posse haberi sine interna, & supernaturali gratia, æquè perfectè, & efficaciter, ac posset haberi in statu naturæ integræ, Consequens, videtur non solum contra D. Thom. sed etiam contra communem doctrinam, & non desunt viri docti, qui ad errores Pelagij pertinere putent: ergo. Sequela videtur clara applicando rationes factas, quod facile vnusquisque potest præstare: & ideo in eo non immoror.

Hæc verò obiectio tangit nouam materiam, prolixam, & ab hoc loco alienam, & ideo illam non persequar, sed duo breuiter dicam. Vnum est, differentiam certam quoad hanc partem inter hominem lapsum, & in statu integræ naturæ in hoc positam esse, quod ante lapsum potuisset homo in statu innocentie obseruare totam legem naturæ longo tempore per solas vires naturæ: nunc autem in natura corrupta nō potest. Quia ergo amor Dei super omnia includit formale, vel virtuale propositum seruandi totam legem naturæ, & nunquam peccandi contra illam, necesse est ut etiam in potestate habēdi hunc perfectum amorem, sit aliqua differentia inter illos duos status. Ex hac ergo parte, respondēdo ad obiectionem negatur sequela, quoad illā partem, æquè perfectè, & efficaciter. Quia licet verum sit, actū talis amoris, quoad suam entitatem, & speciē, non excedere naturales vires voluntatis humanæ per se etiam spectatæ & ideo non repugnare, fieri pro aliquo instanti, aut breui tempore per naturales vires voluntatis. Nihilominus nō sequitur, quod possit fieri æquè perfectè, & constanter, quia perfectio illius actus quoad efficaciam eius pendet intrinsecè ex statu hominis, nam ex illo pendet possibilitas implendi totum id, quod ille actus includit: quod in aliis actibus honestis inferiorum virtutum nō inuenitur. Erit ergo talis actus in natura corrupta minus efficax, vel potius inefficax, quia per se, & sine gratia non erit potens ad implenda omnia præcepta legis naturæ longo tempore, quam perfectionem haberet in natura integra.

Potest autem hæc ipsa imperfectio duobus modis intelligi. Primò quod voluntas nunc eliciens talem actum, non potest esse constans, diuue perseverans in proposito, quod talis actus includit, quia actualis ipsa dilectio paruo tempore durat, & illa transacta non relinquit vim sufficientem ad continendam voluntatem in officio, bene & honestè operando, ad quod tamen sufficeret similis dilectio in natura integra. At si quis rectè consideret, hæc differentia non est in aliqua perfectione intrinseca ipsorum actuum, sed in duratione, vel perseverantia, aut efficacia, quæ in vno est maior, quam in alio, non quia vnus actus perfectior sit alio, sed quia vnus inuenit in subiecto maiorem resistentiam, quàm alius. Ut verbi gratia calor ut sex in aqua, vel in ferro existens, non differunt in perfectione, vel intensione intrinseca, & tamen in aqua minus durabit, minoremque efficaciam habebit propter maiorem subiecti repugnantiam, &

10.  
Cōtra di-  
cta ob-  
iicitur.

11.  
Obiectio-  
ni satis  
fit.

In statu  
innocen-  
tiæ pote-  
rat homo  
obseruare  
legē na-  
turæ.

12.

contrariam actiuitatem : ita ergo continget in illis duobus actibus, si sola differētia declarata inter eos inuenitur. Et non caret hoc probabilitate: quia verò plus videtur intendere D. Thom. cum de hac materia loquitur, potest addi alius modus explicandi imperfectionem illius actus.

Ex prædicta ergo differentia, quæ est ex parte subiectorum, prouenit, ut in statu naturæ lapsæ, non possit voluntas humana ita absolute & efficaciter suas vires exercere in hoc amore naturali Dei, sicut posset in natura integra. Et ratio est, quia, sicut nihil volitum, quin præcognitum, ita iuxta mensuram, & modum naturalis iudicii, quo aliquid proponitur, ut possibile, vel amabile, potest voluntas prorumpere suis naturalibus viribus in naturalem amorem naturalis obiecti sibi propositi. In statu ergo innocentie, cum natura esset sana, & integra, proponebatur obseruantia naturalis legis absolute & simpliciter, ac pro quocunque tempore non solum ut possibilis, sed etiam ut facilis, & ideo poterat etiam voluntas facile elicere naturalem amorem Dei perfectum, & obedientialem, cum absoluto affectu, & proposito placendi illi in omnibus, sine limitatione temporis, & nulla adhibita conditione. Neque ad hoc refert, quod illa sanitas non esset naturæ debita, sed per donum gratis datum illi esset collata: quia donum illud non erat principium huius amoris, sed solum conditio sine qua non, & auferens impedimenta illius amoris, quibus ablatis, voluntas suis viribus illum exercere potest, parumque refert quod impedimenta sint per naturam, vel miraculum ablata. At verò in natura corrupta obseruantia illa mandatorum diuturna, & constans proponitur ut impossibilis per vires naturæ in tali statu constitutæ, & ideo non potest voluntas per se sola, absolute, & omnino efficaci affectu illam velle, & proponere, & ideo, nec tam absolute & perfecte potest Deum amare, sicut antea poterat, sed semper includit conditionem tacitè, vel expressè, amandi, & obediendi quantum potuerit, ut in simili latius explicauimus in tom. 4. de peenit. disp. 3.

Dices, saltem sanata semel natura per gratiâ habitualement, poterit nunc homo iam iustificatus diligere Deum super omnia amore naturali, ut finem naturalem, ita ut gratia non sit principium talis amoris sed conditio sine qua non, de qua iam diximus, quod licet supernaturalis sit, non impedit, quo minus postea actus sit naturalis, & viribus naturæ fiat quia semel ablato impedimento, voluntas per solas naturæ vires operatur. Respondetur, fortasse non defuturum, quod hoc cõcedat quia in homine iusto cessat impedimentum peccati, & conuersionis ad creaturam, quæ difficilem reddebat hunc Dei amorem: & quia iam talis amor esset aliquo modo ex gratia, & charitate. Mihi tamen id non probatur. Unde respondeo negando sequelam. Et ratio reddi potest, quia licet per gratiam sanetur anima, quantum ad mortem culpæ, non tamen restituitur homo in eam naturæ integritatem, quam in statu innocentie habuit: possibilitas autem seruandi mandata per vires liberi arbitrij in illo statu non oriebatur ex sola carentia culpæ, sed magna ex parte ex carentia fomitis, & debita subordinatione potentiarum: & ideo non est quoad hoc æqualis ratio utriusque status. Atque hinc etiam fit, ut in statu naturæ lapsæ non possit homo iustus, si seruare totam legem naturalem, sine nouo, & speciali auxilio gratiæ. Ex quo vterius sequitur, ut non possit diligere Deum, ut autorem naturæ super omnia, actu om-

nino absoluto, & efficaci, nisi nitatur in spe auxilij sibi necessarii ad obseruandam totam legem naturæ. Sicut autem auxilium illud supernaturale est, ita spes certa de illo obtinendo, quantum est ex parte Dei, non potest haberi, nisi supposita fide, & cū auxilio gratiæ. Et simili ratione amor, qui in his principis aliquo modo niti debet, non potest sine gratia perfici. Qualis autem sit hæc gratia, pendet ex alia quæstione de obseruatione mandatorum, quæ hic tractanda non est. Et ideo de hac 3. sententia, hæc nunc sufficiunt.

## CAPVT XI.

*Proponitur quarta sententia negans posse hominem per vires naturæ bonum morale perficere.*

Alij ergo moderni authores, in primis fatentur posse hominem carentē gratia sanctificatæ, & fide, & omni illustratione, vel inspiratione supernaturali, & propria vocatione ad fidē, vrentem denique sola naturali ratione, & discursu, faciēdo, quod in se est, bonū morale actum perficere, tam ex obiecto, quā ex omnibus circumstantiis: Et nihilominus aiunt: nunquā efficere hominē talē actum sine aliqua præueniēte gratia gratis data, id est motione aliqua diuina ad aliquod bonum, præstandum. Quam dicunt esse veram gratiam per Christum, de qua loquuntur Concilia, cum ad bene operandum gratiam requirunt, ac proinde esse veram, & internam Spiritus sancti illuminationem, & inspirationem, non quidem ordinis supernaturalis, tamen naturæ non debitam, & (in eo sensu) supra naturam est, proinde aiunt esse effectum prædestinationis, quamuis sola gratia sit verus prædestinationis effectus, iuxta mentem Aug. lib. de Prædest. Sanct. c. 10. & consequenter non posse esse causam totius prædestinationis ex parte effectuum eius.

Ad declarandum autem hanc sententiam tria iaciuntur fundamēta, ex quibus illa necessario infertur. Primum est aliqua moralia opera impetrare à Deo aliquā gratiam per Christum, ut patet ex promissionibus, quæ in scriptura sunt elemosynæ, & alijs similibus operibus, quæ supra allegatæ sunt. Secundū est hoc verū esse indistinctē de omnibus moralibus operibus, nam qui affirmāt, aliquibus operibus misericordiæ, & alijs moralibus virtutum acquirarū nullū à Deo auxilij gratiæ impetrari, immerito inter hæc opera distinguunt, cū Scriptura non distinguat, sed indifferenter loquatur. Tertiū est illud opus morale, quod à Deo impetrat aliquod gratiæ auxilium, vel ad illud disponit, esse ex auxilio gratiæ priori, ut c. 7. à nobis probatum est. Ex his ergo euidenter concluditur, nullū fieri morale opus bonum sine gratia, syllogizando in hunc modū: Omne opus morale, quod ex se impetrat gratiæ auxiliū, est ex gratiæ auxilio: sed omne opus morale bonum, quantum est ex se, impetrat à Deo aliquod gratiæ auxilium: ergo omne opus morale bonū fit ex gratiæ auxilio. Vel è conuerso, nullam bonum opus morale esse potest, quod non sit impetratiuum alicuius gratiæ: sed omne opus impetratiuum alicuius gratiæ necessario esse debet ex gratia: ergo omne opus morale bonum debet necessario esse ex gratia.

Præterea referuntur pro hac sententia grauiores ex antiquis Theolog. D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 2. ubi in corpore ait, naturam humanam, nec in statu

13. In statu naturæ lapsæ voluntas humana absolute & efficaciter in amore naturali Dei suas vires exercere non potest.

14. Obicitur.

Exploditur obiectio.

Per gratiā non restituitur homo in eam naturæ integritatē quā in statu innocentie habuit.

1.

August.

2.

3. D. Tho.



naturæ integræ, nec corruptæ, potuisse aliquid bonum morale operari sine auxilio diuino, à quo moueatur ad bene agendum. Et solut. ad 1. ait. omnem deliberationem humanam inchoari debere ab aliquo exteriori principio, quod sit supra mentes humanas, quia ante omnem deliberationem necesse est, ut antecedit aliqua cogitatio intellectus non libera, quæ non potest esse, nisi à Deo. Et aiunt, ita intellexisse D. Thom. omnes insignes eius discipulos, & signatim Capreolum 2. d. 29. q. 1. art. 1. concl. 4. Dezam Hispalen. 2. d. 28. q. 2. art. 3. annot. 2. & 6. Franciscum Romæum, in lib. de libertate, & necessitate operum, veritate 14. & 15.

Sed quod ad mentem D. Thom. attinet, enidens est, per auxilium diuinum nihil aliud intelligere, quam generalem concursum primæ causæ. Eodem enim modo dixerat in art. 1. ad cognitionem cuiuscunque veri indigere hominem auxilio diuino, eo modo quo actio cuiuscunque agētis creati dependet à Deo, & ut à dante formam, & ut ab actualiter mouente, ita enim vocat D. Thomas generalem cōcursum primæ causæ, unde addit, hominem non indigere noua illustratione, nisi ad veritates illas cognoscendas, quæ excedunt naturalem cognitionem. Et in art. 2. ad 3. clare ostendit de eodem auxilio diuino fuisse loquutum in utroque art. Unde art. 1. ad 1. ait, omne verū, à quocumque dicatur, esse à Spiritu sancto infundente naturale lumen, & mouente ad intelligendum, & loquendum veritatem. Eodem ergo sensu dixit in solut. ad 1. determinari intellectum hominis ab authore naturæ in prima cogitatione, quæ propriam deliberationem antecedit, scilicet, per ipsum naturale lumen inditum à Deo, cū communis motione, & concursu debito ex generali prouidentia, ut in illo art. expressè dicit. Et ita intellexit D. Thom. Caiet. ibi, qui bene aduertit in art. 1. cū quaeritur, an homo possit hoc vel illud facere sine gratia, *intelligi de omni gratia, quæ sit supratotum ordinis naturalem.* Et in art. 2. latè tractans hanc quaestionem, tam sententiā illam, quam interpretationem Diui Thomæ refellit. Idemque videre licet in recentioribus illius loci tractatoribus, Medina, Zumele, Valentia,

Deinde in eandem sententiam refertur Alensis 3. p. q. 69. m. 1. art. 2. aliàs q. 61. memb. vnic. §. *Consequenter*, ubi gratiam requirit ad bene operandum. Quod aliqui exponunt, de collectione bonorum, non de singulis actibus, id est, ut gratia sit necessaria ad bene operandum sine defectu, & sine admissione peccatorum contra legem naturæ. Constat vero ex titulo art. 1. ipsum non tractare de necessitate gratiæ ad bene operandum, sed de necessitate gratiæ ad salutem. Et ita cū in corpore membri illius, in prima parte eius, varias acceptiones gratiæ posuisset, concludit, *Cum ergo quaeritur, an ad consequendam salutem sit necessaria gratia, intentio est de gratia gratuita faciente, secundum quam homo efficitur Deo acceptus.* Et statim ponit conclusionem, *Necessariam esse hanc gratiam ad merendum, & ad consequendam vitam æternam.* At certissimum est, hanc gratiam non esse necessariam ad singula opera bona moralia. nō potest ergo de his loqui: Quia verò ad seruandam collectiue totam legem, & honestatem naturæ, necessaria est hæc gratia sanctificans: ideo quantum est ex hoc principio posset illa doctrina intelligi de bono morali collectiue, sic enim necessarium est ad salutem, Quia, qui in uno offendit, factus est omnium reus. Re tamen vera etiam de singulis actibus, de quibus Alensis loquitur, vera est resolutio, scilicet,

A de actibus meritoriis, quibus vita æterna comparatur. Et ita in solutione ad 1. expressè declarat, hominem non posse facere *bonum meritorium* sine Deo, & in reliquis solutionibus semper loquitur de actu, quo intenditur aliquid supernaturale, scilicet similitudo ad Deum, &c. Atque eodem modo in secunda parte illius membri, quæ incipit, *Consequenter &c.* testimonia multa, quæ adducit, planè tractant de necessitate gratiæ ad supernaturales actus. Quamquam inferius in resolutione, vers. *Dicendum ergo* generatim concludit, *liberum arbitrium non proficere in bonum, declinando malum, & faciendo bonum, nisi virtute gratiæ, & ita sine gratia non posse operari bonum, & relinquere malum.* Vbi videtur loqui collectiue de bono ad salutem necessario, non ratione singulorum actuum, sed ratione collectionis, nisi etiam exponatur de bono meritorio vitæ æternæ.

B Præterea refertur Altisiodorensis lib. 2. Summæ, tract. 11. c. 1. q. 4. Eo quod dicat, sine gratia gratis data nihil boni nos operari posse. Sed obseruari necesse est, hanc vocem *gratia gratis data*, valde ambiguum esse, præcipue apud Scholasticos. Nam frequenter significat gratias illas, quæ ad aliorum utilitatem per se primò ordinantur, non ad sanctificationem recipiētis, de quibus loquitur Paulus 1. Cor. 12. cū inquit. *Diffusiones gratiarū sunt, &c.* Aliquando significat actualem motionem Spiritus Sancti superantem naturam, per quam animas ad se cōuertit: quomodo loquitur Bonauentura 2. dist. 28. artic. 2. quæst. 1. & alij ibidem, & talis gratia eadem est cum gratia excitante, vel adiuvante sine habitu. Alio tandem modo dicitur gratia gratis data, omnis diuina influentia, vel cooperatio: quantumvis sit proportionata, & consentanea naturæ: quia licet secundum quendam ordinatum loquendi modum dici soleat debita naturæ, nihilominus simpliciter gratis datur. Et hoc tertio modo accepit Altisiodor. in citato loco nomen *gratia gratis data*, ut ipsemet explicuit soluendo argumētū, quod erat de necessitate cooperationis diuinæ, dicens, *Si gratia largè sumatur pro omni: gratis d. uo. à Deo, bene concedimus, quod liberum arbitrium non possit in opere de genere bonorum sine gratia:* unde significat, hoc modo etiam influentiam generalem esse gratiam.

C Tribuitur etiam hæc sententia Gersoni in tractatu de Vita spirituali, lectione 1. qui cadit in Alphabet. 61. litera G. Quasi dicat, non posse hominē facere aliquid opus moralis virtutis sine aliquo auxilio gratiæ Dei interius mouentis. Verba tamen Gersonis sunt, *Nam conformitatem, quam actus liber habet cum prima, & summa honestate, id est bonitatem moralem, & laudabilem, non potest elicere nuda natura voluntatis, nisi communicata sit ei facultas, & gratia in produciendo, alia quam ea, quæ solum respicit substantiam actus, & non ceteras circumstantias.* In quibus verbis duplicem gratiam videtur requirere ad actū simpliciter bonum, vnam ad substantiam actus, aliam ad ceteras obseruandas, ut apertè constat ex verbis illis, *nisi communicata gratia alia, quam ea*, At verò ad substantiam actus clarum est non requiri propriam gratiam per Christum. Signum ergo est hunc etiam authorem ibi loqui latè de gratia, ut cōprehendit quamlibet influentiam naturæ superaditam, etiam si sit generalis prouidentia, naturæ suo modo debitæ: Quā mentē suam idem author in eadē lect. paulo ante verba relata, explicuerat dicēs. *Nolo tamē negare, quin anima possit in sua via naturali bene moraliter agere.* Et infra de homine in puris naturalibus, & absq; cōtagione peccati creato, ait. *Ne-*

Capreol.  
Dezam.  
Hispalēf.  
Francisc.  
Romæum.

4.

Caietan.

Medina.  
Zumel.  
Valent.

5.  
Alensis.

6.  
Altisiod.

1. Cor. 12.

Bonauē.

7  
Gerson.

minem dubitasse, quin possit per vires liberi arbitrii bonū honestum cum omnibus circumstantiis operari. Alius (inquit) miserabilior esset homo cunctis animantibus, quæ possunt efficere opera suæ naturæ consentanea, cum solo auxilio generalis influentiæ. De homine verò lapsō refert quosdam dixisse, non posse ad morales actus attingere, quorum sententiam refutat, dicēs, *Posse illos efficere per vires, quas actū habet.* Vnde cōcludit distinguēdo de gratia. *Nā si sumatur (ait) pro dono induto supra, vel ultra vires, & industriam naturæ, sic non est necessaria gratia ad singula honesta opera: si autem dicatur gratia omne donū gratis collatum, quomodo ipsum vivere gratuitum est, sic potest dici gratia necessaria.*

Igitur inter Scholasticos authores pauci (vt opinor) inueniuntur, qui sententiam hanc dicto modo explicatam tueantur. Possunt tamen in illius fauorem exponi Gregor. & Capreol. in 3. opinione citati, nunquam enim satis explicant, qualis sit illa gratia, quam requirunt. Possunt item pro hac sententia citari moderni authores, qui cum teneant, Deū non prædeterminare voluntatem humanā ad actus malos, etiam pro materiali, nihilominus tenent prædeterminare illam ad omnes actus morales bonos, & sine hac prædeterminatione nihil boni posse hominem operari, etiam intra ordinem moralium actuum. Nam hi merito possunt prædeterminationem hanc gratiam vocare, cum detur ex liberalitate Dei, & non sit simpliciter debita natura. Imò multi existimant, Gregorium, & Capreolum de hac fuisse loquutos, quod certè non constat, vt lib. 2. de Auxiliis, cap. 3. & 6. notauī, vbi etiam modernos authores hanc sententiam tenentes indicaui, & ostendi, probari non posse illam differentiam, quam constituunt in hoc inter actus bonos, & malos: simpliciter verò quid sentiendum sit de illa prædeterminatione ad quoscumque actus, in toto illo opere satis diffusè tractatum est.

Vt autem fundamentum huius sententiæ hoc vltimo modo explicatæ intelligatur, sciendum est, hanc gratiam, quæ dicitur necessaria ad actus bonos, solum poni per modum præuiæ excitationis accommodatæ ad operandum bonum, quæ in tantum gratia censetur, in quantum accommodatè datur, vt voluntatem cum effectu inducat ad bonum actum perficiendum, quia quod illam congruitatem non est debita naturæ, etiam si illam non eleuet ad physicè eliciendum, vel operandum aliquid, quod superet naturales vires actiuas voluntatis. Quod autem hæc excitatio necessaria sit, non putant prouenire, ex læsione naturæ per originale peccatum, nec ex improportionē, aut excessu actus ad vires naturales voluntatis: sed solum ex dependentia, quam habet voluntas in bono operando à cogitatione præuiæ intellectus, & ab indifferentia, quam habet intellectus humanus natura sua, respectu primæ cogitationis (voco autem primam, omnem illam, quæ antecedit liberum vsum voluntatis) illa enim non est in hominis potestate, cum non possit ad illam se liberè applicatē, nec aliquod excitatiuum, intellectui sua voluntate proponere, quia nihil volitum, quin præcognitum. Necessario ergo talis cogitatio est naturalis, id est, non libera, & ideo proueniēs ab extrinseco principio. Quod ergo hæc cogitatio talis sit, vt potius excitet ad bonum, quàm ad malum, & quod ita excitet ad bonum, sicut voluntati sic affectæ, vel per naturalem inclinationem, vel per consuetudinem, vel per cōiunctionem ad tale corporis temperamentum, vel quacumque alia occasione conueniens est, vt illam efficaciter excitet, &

perducat ad opus, non est positum in arbitrio humano, nec casu euenit respectu diuinæ providentiæ: ergo talis cogitatio, vt est à Deo, & à speciali providentia eius, est gratia, quia non est donum naturæ debitum, alioqui omnibus secundum legem ordinariam daretur. Hæc ergo gratia ad omne opus bonum necessaria est.

Hoc discursu vt videtur Diuus Thomas 1. 2. q. 109. artic. 2. vt probet, non posse liberum hominis arbitrium bonum aliquod operari sine motione præuiæ Dei authoris eius. Augustinus etiam vbique inde maximè probat contra Pelagianos, initium omnium bonorum operum esse ex Deo, quia sancta cogitatio non potest à nobis habere originem, sed à Deo. Vt utique ad hoc, testimonio Pauli, 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et ideo putat etiam dictum esse à Christo, *Sine me nihil potestis facere.* Quia sine sancta cogitatione nihil boni facere possumus, & sanctam cogitationem habere nō possumus, nisi ab ipso. Itē illud, *Qui cepit bonum opus, utique per sanctam cogitationem, ipse perficiet,* per suam cooperationem. Sic ferè ratiocinatur Augustinus, libro de Prædeterminatione Sanctorum, cap. 2. & sequentibus de Bono perseuer. cap. 8. & 10. & libro de Gratia, & libero arbitrio, cap. 7. & lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. circa finem, & lib. 2. contra duas epistolas Pelagian. cap. & lib. 2. de Peccator. merit. cap. 17. Vnde epistola 106. inter errores Pelagij ponit, gratiam Dei non ad singulos actus dari. Idem habet epistola 107. Et Hieronymus epistola ad Theliphontem col. 4. sic de Pelagianis inquit. *Ita Dei gratiam ponunt, vt non per singula opera eius nitamur, & regamur auxilio.* Quod sæpè ipse reprobat dicens, *Nos in singulis operibus indigere Dei auxilio.* Prospet in suis Opusculis de hac materia Augustinum imitatur, præsertim ad obiectiones Gallorum, ca. 9. Item Fulgentius libro de Incarnatione & grat. cap. 12. & Petrus Diaconus libro etiam de Incarnatione, & grat. ca. 6. & sequentibus. Consonat etiam illud Bern. de Gratia, & libero arbitrio, c. 17. *Conatus liberi arbitrii casi sunt ad bonum, si non adiuuentur, nulli, si non excurrentur.* Atque ita sententia hæc simul probata relinquitur ex ratione, Scriptura, & Patribus.

Potest autem vltèrius confirmari ex Concilio- rum, ac Pontificum definitionibus. Nam Concilium Araus. cap. 9. sic ait, *Diuini est muneris, cum & rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operatur.* Vbi & eandē doctrinam, & idem fundamentum eius significat, & cap. 20. *Multa in homine bona sunt, quæ nō facit homo: nulla verò facit homo bona, quæ non præstet Deus vt faciat homo.* Et (quod grauissimum est) addit in ca. 22. *Nemo habet de suo, nisi mendacium & peccatum.* Et ca. 25. post multa Scripturæ testimonia, quæ ad hoc congerit, concludit, *Hoc etiam salubriter confitemur, & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus.* Et alia multa habet similia.

His consonant, quæ in episto. 1. Cælestini Papæ ad Episcopos Galliæ habentur ex mente, ac sententia Sedis Apostolicæ. Vbi in ca. 8. sic legimus, *Quod omnia studia, omnia opera, ac merita sanctorum ad Dei gloriam, laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donauerit.* Et in huius veritatis confirmationē afferuntur verba Zozimi Papæ in epistola ad Episcopos totius orbis. *Nos autem instructi Dei (omnia enim bona ad authorem suum referenda sunt, unde nascuntur) ad fratru, & coepiscoporum*

8.  
Gregor.  
Capreol.

9.

B

C

D

E

10.  
D. The

2. Cor. 3

August.

Hieron.

Prosser.

Fulgent.  
Bernard.

11.  
Concil.  
Araus.

12.  
Cælest.  
Papa.

Zozim.  
Papa.

nostrorum conscientiam vniuersa retulimus. Quam sententiam maxime laudant, & commendant Africani Episcopi, ut ibidem refertur, *Ideo utique* (dicentes) *quia preparatur voluntas a Domino, & ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium. Quotquot enim spiritu Dei aguntur, his filij Dei sunt, ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, & in bonis quibusque volumus humana singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium, & c. 9.* ita addidit. *Quod ita Deus in cordibus hominum, atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, primum consilium, omnisque motus bone voluntatis ex Deo sit: quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus:* Et eadem doctrina habetur in Epistolis Innocentij, & Leonis de hac materia. Denique Concilium Tridentinum sess. 6. c. 16. *Virtutem Christi* (ait) *omnia nostra bona opera semper antecedere comitari, & subsequi.*

Præter hæc omnia, potest hæc sententia aliis rationibus confirmari ex iisdem Patrum, & Conciliorum definitionibus, sumptis. Prima est, quia Augu. ubique colligit gratiæ necessitatē ex orationis utilitate, & efficacitate, quia nemo petit ab alio, quod in sua habet potestate. Quam argumentandi rationem imitatum est Concil. Arausic. & alij Patres. Ac orandum nobis est, ut Deus nos adiuuet in singulis operibus, ut ea honeste faciamus, ergo ad singula est gratia necessaria. Secundò, quia eadem Concilia tradunt nos non posse vincere ullam tentationem sine gratia Dei: ergo à fortiori non possumus vllum bonum facere sine diuina gratia, plus enim est facere bonum, quàm declinare à malo. Maxime quia nullum est bonum opus, quod per dæmonis tentationem, & industriam non possit impediri: ergo ut non impediatur, atque adeo ut fiat, necessaria est gratia. Tertiò docent Sancti, & Concilia, initium gratiæ, vel prædestinationis non esse ex libero arbitrio, ut cōtra Semipelagianos visum est. At si homo posset per solum liberum arbitrium bonū aliquid opus morale facere, posset subinde per solum liberum arbitrium salutem suā bene operando inchoare, quando ad vsum rationis peruenit. Ergo in tali homine vitari non posset, quin gratiæ initium esset ex libero arbitrio. Probatur consequentia, tum quia omne bonum honestum placet Deo, & est de se dignum aliquo fauore, & remuneratione eius: tum etiā, quia ille homo faceret quod ex parte sua posset, ergo, saltem ex congrua providentiā, Deus etiam illius conatum promoveret. Tum denique, quia ille actus bonus posset esse alicuius amoris erga Deum, per cogitationem naturalem eius, vel desiderium honeste viuendi, & fugiendi malum, cum aliqua petitione facta auctori naturæ: quomodo ergo his actibus negari potest aliqua congruitas, ut sint initium salutis? Si ergo illi sunt in solo libero arbitrio, subditur gratia libero arbitrio.

## CAPVT XII.

*Vera sententia, scilicet, hominem per rationem, & liberum arbitrium posse aliquid bonum opus morale honeste perficere, ex Scripturis probatur.*

**A**T verò communis & recepta sententia est, hominem etiam in statu naturæ lapsæ, & in peccato, vel infidelitate habitualiter existentem, posse facere aliquid bonum opus morale virtutis acquisite cum debitis circumstantiis, sine vero, ac

proprio auxilio gratiæ. Quia licet non possit longo tempore hæc bona facere sine lapsu, tamen vnum, vel aliud regulariter facere potest. Hæc est clara sententia D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 2. quam (ut supra dixi) Caietanus intellexit, & post illum reliqui Scriptores. Idem aperte docet D. Thom. 2. 2. q. 10. art. 4. ubi tractans questionem, an omnia opera infidelium sint peccata, inquit; *Manifestum est, quod infideles non possunt operari bona opera, quæ sint ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen bona opera, ad quæ sufficit bonum natura, aliquantulum operari possunt.* Illud autem aliquantulum, intelligit, id est, sine vlla morali malitia, & modo naturali, qui ad meritum non sufficit. Qui sensus patet, nam inde inferret, non omnia opera infidelium esse peccata: quod non recte inferret, nisi intelligeret, posse infidel. s. per bonū naturæ illa opera bona bene moraliter facere: si enim non fierent bene, iam essent peccata. Maxime in sententia eiusdem sancti Doctoris, qui nō agnoscit opus aliquod indifferens in indiuiduo. Et ideo statim declarat, posse infidelem bono fine, & bona intentione operari, non operando ex infidelitate ut sic, sed ex pura, & recta ratione naturali, ut in solut. ad 2. declarat. Vnde inter discipulos D. Thomæ hæc est communis, & indubitata sententia.

Quam etiā Bonauent. d. 28. planè sequitur. Nam licet videatur gratiam requirere; tamen late loquitur in sensu suprā explicato, ut patet ex art. 1. q. 2. ubi exemplum ponit de præcepto honorandi parentes, quod dicit, posse quoad substantiam impleri per naturalem pietatem, & deuotionē, & hanc vocat gratiam gratis datam. Idem ferè art. 2. q. 1. & in q. 2. dicit, posse hominem vincere aliquam tentationem, licet non omnes, sine vlla gratia: & q. 3. de homine in parvis naturalibus dicit, posse perficere aliquid bonum opus morale sine vlla gratia: ubi videtur strictius sumere gratiam pro dono, vel auxilio supernaturali. At verò in fine questionis differtè explicat, quod si alicubi dicitur, non posse hominem operari aliquid bonū opus morale sine gratia, sub gratia debet comprehendi communis influentia, quæ gratis à Deo datur. Imò, quod grauius est, ita exponit verba illa Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere.* Quod non probo, assero tamen illud, quoniam declarat illius auctoris sententiam. Pro qua referri etiam solet Alensis, 3. p. q. 61. sed ille numquam satis declarat mentem suam, quāvis huic parti faueat potius, quàm opposita, in memb. 1. & 7. Clarius eam docuerunt Altiusdorus, & Ian. Gerson locis suprā citatis. Et adhuc expressius, in aliudque extremū declinantes, Sect. Durand. Gabr. & qui eos imitantur, ut supra visum est. Est etiam inter modernos scriptores multum probata hæc sententia, præsertim contra hæreticos huius temporis, qui liberum arbitrium in natura lapsa dicunt esse rem de solo titulo, & ita feruum peccati, ut sine gratia nihil aliud facere possit, ut videre licet in Driedo. de Captiuitate, & redempt. gener. human. tract. 4. c. 2. p. 2. Ruard. art. 7. contra Luther. Rosenf. art. 3. 6. Bellarm. lib. 5. de Gratia & lib. arbit. cap. 2. & 3.

Probatur communiter ab his auctoribus hæc sententia ex illo Pauli ad Rom. 2. *Gemes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ leges sunt, faciunt.* Solet verò hic locus ab Augustino intelligi de gentibus iam per fidem Christi illuminatis, quæ dicuntur naturaliter facere ea, quæ legis sunt, nō quia sine gratia ea faciant, sed quia sanata iam natura per gratiam, naturaliter facit ea, quæ sunt legis naturalis, id est, ea, quæ sunt naturæ consentanea, operatur,

Cap.  
De  
Hi  
Fr  
Re

Innocen.  
Leo.  
Concil.  
Trident.

13.  
Rationi-  
bus stabi-  
latur hæc  
sententia.

Concil.  
Arausie.

D. Thom.

2.

Bon. u.

Alensis.

Gerson.

Driedo.

Ruord.

b. ff. d.

Bellarmin.

3.

Rom. 5.

Epistola

Augustini.

quamuis non sine adiutorio gratiæ. Ita ferè habet Augustinus libro de Spiritu, & litera cap. 26. & 27. quem sequutus est Fulgentius, de Incarnatione, cap. 16. & D. Thomas 1.2. q. 106. art. 4. ad 1. sed nec ipse Augustinus in illa expositione omnino hæret, aliam enim statim subiungit, quam mox videbimus, nec videtur certè consentanea contextui, neque verbis. Primò, quia Paulus non loquitur de gentibus iam illuminatis per Christi Euangelium, sed absolute & secundum se, prout ante Christi aduentum erant, & futuræ erant quasi materia circa quam Euangelicæ prædicationis, seu terra, in qua seminandum erat Euangelij verbum. Sicut loquitur etiam de Iudæis, non iam credentibus in Christum, sed ut profitentibus suam legem. Hoc enim modo dicit de vtriusque, *Tribulatio, & angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudæi primum, & Græci*, id est, *Gentilis* (hæc enim duo verba æquivalēt ibi apud Paulum, ut bene idem August. animaduertit.) Idem denique est Gentilis, quod viuens in præputio, sine iugo scriptæ legis. Et hoc modo dixerat idem Paulus c. 1. ad Romanos, *Sapè proposui venire ad vos, ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut & in cæteris gentibus*. Vbi Gentes vocat omnes viuentes in præputio, in quibus fructificabat.

Imò in Scriptura Sacra vix inuenietur vox illa, *Gentes*, pro Christianis sumi, sed pro idololatriis incircumcisis, 1. Corinth. 10. *Quo Gentes immolant, demonijs immolant*. Et cap. 12. *Cum Gentes essetis, ad simulachra muta, &c.* Expressius à Christianis condistinguntur simul cum Iudæis, 1. Corinth. 1. *Iudæi quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam: ipsis autem vocatis Iudæis, atque Gentibus, Christum Dei virtutem, & Dei Sapientiam*. Nomina ergo *Gentium*, & *Iudæorum* absolute à Paulo posita, non sunt nomina hominum iam vocatorum ad fidem, seu Christianorum, sed duorum populorum, de quibus docere ipse intendit in illa Epist. ad Rom. indifferēter posse per fidem Christi viam, iustificari. Atque hoc confirmant verba, quæ proximè subiungit Apostolus in eodem cap. 2. ad Rom. *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Iudæo primum, & Græco, non enim est acceptio personarum apud Deum*. Loquitur ergo de Iudæis & Græcis secundum se, quatenus omnes vocari possunt ad fidem, & omnibus potest prodelle, si illam acceptent. Cum ergo comparat Gentes, & Iudæos in modo peccandi, sine lege, vel cum illa, non agit de Gentibus, vel Iudæis Christianis, sed secundum se, & absque fide Christi: ergo eodem modo loquitur de Gentibus, cum ait, *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legi sunt faciunt*: tum quia vniuocè illa voce vritur, tū etiam quia hoc affert, ut ostendat, non sine causa imputari Gentibus ad culpam ea peccata, quæ cap. 1. retulerat, cum haberent legem naturaliter inditam.

At dicere potest aliquis, esto, non loquatur Paulus de Gentibus conuersis ad fidē Christi, sed prout erant in statu legis naturæ: tamen cum illis attribuit, quodd observant legem, non loqui de infidelibus, & idololatriis, sed de fidelibus, qui in eo statu iusti esse poterant, Gentium enim nomen indifferens est ad iustos, & peccatores; & licet frequentius essent prauī, & idololatræ, & ideo huiusmodi praua opera illis tribuantur: nihilominus aliquid esse poterant iusti, & observatores legis naturalis, de his ergo videtur loqui Paulus in illo loco, quia de illis dicit, *quod factores legis iustificabuntur*: & quodd illis etiam fuit *gloria & pax operantibus bonum*. Vnde necesse est, ut loquatur de lege naturæ, non prout di-

ctatur per solum naturale lumen intellectus, sed prout dictabatur etiam in illo statu per lumen fidei, quia non poterat alio modo sufficere ad gloriam, & pacem, vel iusticiam obtinendam. Cum ergo Paulus ait, huiusmodi gentes *naturaliter, quæ legi sunt, facere*, non dicit *naturaliter*, ut excludat spiritum fidei, vel auxilium gratiæ, sed ut excludat legē scriptam: ad eum modum, quo ille status dicitur legis naturæ, non quia esset solius naturæ sine gratia, & fide, sed quia non habebat alia præcepta, quæ natura dictabat natura (inquam) non nuda, sed ordinata ad Deum per gratiam: sic ergo naturaliter seruabatur illa lex, id est, natura duce eodem modo, non pura, sed lumine fidei affecta.

Sed quamquam doctrina hæc in se vera sit, non tamen existimo fuisse illo loco à Paulo intentam. Primò, quia vox illa *naturaliter*, in rigore videtur excludere vires superantes naturam. Quis enim Catholicus audeat dicere, Iob, & alios iustos illius temporis, non circumcisos, naturaliter credidisse, & Deum super omnia dilexisse? Præsertim, cum communi vsu, & secundum phrasim etiam communem Scripturæ, id dicatur naturaliter fieri, quod sit ex ipsa inclinatione, & efficacia naturæ. Secundò, quia tractare de gentibus fidelibus, & operantibus ex fide, non pertinebat ad institutum Pauli illo in loco. Nam potius considerat ibi, tam gentes, quam Iudæos, ut operantes viribus suis, sine adminiculo fidei, & gratiæ: ut eos insufficientes, & debilissimos fuisse ostendat ad honestè, & sanctè viuendum. Quod in primo capite, ex multitudine, & acerbitate vitiorum, in quibus Gentes versabantur; & in secundo capite, ex similibus moribus Iudæorum demonstrat. Ne tamen videretur gentes immerito accusare, cum legem non haberent, de illis subiungit, suum modum legis naturalis habuisse, quam naturaliter interdum seruabant. Loquitur ergo de illis, non considerando in illis fidem, nec gratiam, sed solam naturam. Vnde, licet verum sit, indifferēter loqui de gentibus, siue iustis, siue iniquis, siue fidelibus, siue infidelibus, non tamen considerat in his, qui fideles erant, vim fidei, vel gratiæ, sed solius naturalis luminis, & rationis. Eo vel maximè, quod illi gentiles, qui fideles erant, quatenus spiritu fidei ducebantur, non tam ad legem naturæ, quàm ad legem gratiæ pertinebant, ut Patres tradunt, & in materia de legibus docuimus.

Verus ergo sensus verborum Pauli est, quæ Augustinus dict. cap. 2 §. secundo loco ponit, dicens: *In Gentibus etiam idololatriis quadam facta inuenta esse, & legi, vel audiri, quæ non solum vituperare non possumus, verum etiam merito laudamus. Et quamuis, si discutatur, quæ sine fiant, vix inueniantur in eis opera laude digna. Verum tamen (ait) non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vite sua facere aliqua legis, vel sapere, &c.* Ac proinde posse naturaliter, quæ legis sunt, facere, quoad aliqua moralia opera simpliciter honesta: quia non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, expressum est. Verum est tamen, eundem Augustinum lib. 4. contra Iulianum ca. 3. hanc ipsam admittens interpretationem, addere, quando Gentes naturaliter faciunt, quæ legis sunt, si absque fide operentur, non bene facere, quia non bono fine faciunt. At profectò, licet hoc fortassè frequentius accadat, non est in singulis operibus necessarium: quia fides infusa non est necessaria ad operandum ex honesto fine: nam satis est

6.  
Relicuitur  
obicctio.

7.  
Vera ex-  
positio lo-  
ci Pauli  
est Augu-  
stini.

August.



velle ipsum externum opus, propter honestatem, & conformitatem, quam habet cū recta ratione, nullam prauam intentionem adhibendo, quod homini liberum est. Immo etiam circa Deum vñ finē naturæ potest naturaliter aliqua bona intentio concipi: veram eius adorationem, & cultum, vel quid simile, prout rationi naturali consentaneum est, intendendo. Denique non potest quis simpliciter dici, facere naturalem legem, quod Paulus ait, si in ipsomet opere, quo videtur illam implere, eandem violat. Potest ergo homo ex sententia Pauli, *naturaliter*, id est, sine gratia aliquod bonum facere simpliciter consentaneum legi naturæ. Quam expositionem ibi tradiderunt, Origenes, Chrysostomus, & omnes Græci, Hieron. & D. Thom. ibidem, vbi etiam Caiet. Sot. Item indicant Hieron. epist. 15. ad Algal. q. 8. & Cypr. lib. 3. ad Quirin. cap. 99.

Dices, Ergo quod ibidem ait Paulus, *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, intelligitur etiam de seruante naturaliter legem naturæ. Item quod ait, *factores legis iustificabuntur*: verum est etiam de gentibus, qui naturaliter legem naturæ seruauerunt: hoc autem est contra illud eiusdem Pauli testimonium, *Si ex lege iustitia: ergo gratis Christus mortuus est*. Nam, vt Augustinus argumentatur epist. 106. *Si ex natura iustitia: gratis Christus mortuus est*.

Circa prius testimonium, vt eius propius sensus intelligatur, considerata sunt verba proximè præcedentia, in quibus longè diuerso modo loquitur Paulus, & talem modum bonum operandi exigit ad meritū vitæ æternæ, vt satis constet sine gratia impleri non posse. Sic enim inquit, *His quidē, qui secundam patientiam boni operis gloriam, & honorem, & incorruptionem querunt, vitam æternam*. Vbi in primis non vt cumque bonum op. is, sed omnino patientia boni operis postulat. In quo verbo duo includi opinor, vñ est, perseverantia in bene operando, quæ sine magna patientia, & tolerantia non exercetur, iuxta illud Lucæ 8. *Audientes verbum, retinent, & fructum asserunt in patientia*. Aliud est, integritas (vt sic dicam), in bene operando quoad totam collectionem præceptorum, & obseruationem eorum. Nam, cum offendens in vno, fiat omnino reus, non potest dici querere gloriam, secundum patientiam boni operis, qui vnum, vel aliud præceptum interdum obseruat, sed solum, qui omnium obseruationi patientissimè incumbit: nec enim sine magna patientia, & constantia id fieri potest. Et fortasse ob hanc causam aiebat Paulus, *Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissiones*. Heb. 10. Cōstat autem hæc duo non posse sine gratia præstari. Præter hæc verò adiungit Paulus intentionē planè supernaturalem in bene operando, scilicet, *querendi gloriam, & utique apud Deum, & honorem*, verū scilicet, & stabile, & incorruptionem, vel huius vitæ, quæ in puritate morum consistit, & 1. Pet. 3. *incorruptibilitas spiritus* vocatur: sicut è contrario vitæ turpitudine corruptio appellatur Gen. 6. vel alterius vitæ, quam Christus docuit, & promisit, vt idem Paulus dicit, 2. Tim. 1. Cum ergo proximè subdit, *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, intelligit eo modo, quo declarauerat, quare non loquitur de operante bonum per solas vires naturæ, sed per fidem, & gratiam, sine quibus nulli est potestas, sic bene operandi.

Secus verò est de verbis illis, quæ infra subiungit, & nunc tractamus, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter e. i. quæ legis sunt, faciunt*: tum quia hæc coniunguntur prioribus, sed ad propositum longè diuersum dicta sunt: tum etiam quia non sunt simi-

lia, nam in his nihil de patientia, vel perseverantia in obseruatione legis, nihilve de intentione querendi gloriam, sicut in prioribus dicitur. Tum denique, quia in his est terminus de solis gentibus, ibi vel de iudæis iam illuminatis per fidem, vel generatim de omnibus bene operantibus tali modo, qui modus planè gratiam requirit. Vnde in priori loco non est addita vox, *naturaliter*, quæ in his verbis posita est.

Circa alteram obiectionis partem sumptam ex illis verbis. *Non enim audientes legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*: considerandum est. Quod licet proximè post hæc verba sequantur alia, quæ tractamus, *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*, nihilominus per hæc verba non redditur ratio prioris sententiæ, *factores legis iustificabuntur*, sed solū adducuntur ad remouendam tacitam obiectionem, & ostendendum, Gentes non carnisse lege, quamuis illam exterius scriptā non receperint, vt patet ex sequentibus verbis, *eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*. Cū ergo Paulus ait, *factorem legis iustificari*, loquitur de illo, qui totam legem facit integrè, & plenè, hoc enim & vox ipsa absolūtè, & simpliciter prolata, *factor legis*, indicat. Quis enim obseruatorem legis appellet eum, qui interdum secundum legem operatur, frequenter verò illam violat? Et res ipsa præ se fert hūc sensum, quia qui in vno offendit, factus est omnium reus, & ideo iustificari non potest, nisi qui totius legis obseruator sit. Constat autem, nullum esse posse hoc modo factorem legis per solas vires naturæ, sed indigere fide, & gratia Dei. At cū infra Paulus ait, gentes naturaliter facere quæ legis sunt, indefinitè loquitur, & non dicit facere omnia, nec dicit per illa opera iustificari, sed solum affert signum naturalis legis cordibus insitæ, ad quod sufficit, quod in vno, vel alio actu aliquando lumen suum, & bonam naturæ propensionem ostendat.

Dices, Ergo in eodem contextu ambigūè loquitur Paulus de Gentibus, nunc de infidelibus, nunc de credentibus, nunc de operantibus per vires naturæ, nunc de operantibus ex fide, & gratia: quod videtur inconueniens, quia hoc modo incerta redditur tota sententia. Respondeo, loqui quidem Paulum indifferenter de Gentibus, etiam ante Christi aduentum existentibus, siue notitiam fidei haberēt, siue non, prout sub nomine *Præputij*, solet de illis loqui. Et de illis affirmat fuisse apud Deum capaces iustitiæ, & meriti, ac præmij æterni, nō minus quàm Iudæos: si alioqui præcepta seruarent eo modo, quo oportebat. Quis autē hic modus fuerit, & per quas vires id fieri posset, in eo capite non explicat, sed in sequentibus: quia ibi solum agebat de discrimine inter Iudæos, & gentes, in beneficio legis scriptæ à Deo recepto, solūque ostendebat, nec beneficium illud fuisse per se sufficiens ad iustitiam, nec necessarium: quia & sine illo poterant gentes iustificari, & cum illo damnati sunt quamplures Iudæorum, vel quia legem ipsam non seruabant, vel quia existimabant, opera legis per se, & sine spiritu fidei facta, fuisse sufficientia ad veram iustitiam. Et ita nulla est ambiguitas in vsu dictorum verborum: quia inter Gentes eo generali nomine comprehensas, quidam esse poterant operantes per fidem, alij per solum naturale lumen: & iidem habentes fidem, poterant nunc operari ex illa, nunc verò solum naturaliter ex dictamine rationis: sicut nunc etiam infidelibus Christianis contingit. Vnde Paulus inter-

C  
D.  
H.  
Fr.  
P.Chrysost.  
Hieron.  
D. Thom.  
Caietan.  
Sotus.  
Cyprian.  
8.Obiici-  
tur.9.  
Explica-  
tur prima  
pars obie-  
ctionis.

Luc. 8.

Heb. 10.

1. Pet. 3.

Gen. 6.  
2. Tim. 1.

10.

11.  
Altera di-  
ca obie-  
ctionis  
pars euer-  
natur.12.  
Vrg. tur  
aniphus.Responde-  
tur.



1. Cor. 11.

dum eos admonet, vt attendant quid natura ipsa eos doceat, 1. Corinth. 11. *Nonne ipsa natura docet vos?* Et similiter inter Iudeos, qui de lege gloriabantur, quidam esse poterant obseruatores eius ex spiritu fidei, alij solum professores, vel ex humana presumptione, vel ex errore, vt nunc re vera sunt Iudaei. Igitur sine vlla verborum aequiuocatione potuit recte Paulus, cum dixit, *Factores legis iustificari*, intelligere de his, qui vero spiritu fidei seruant legem, seu de his, qui totam legem integre, & patienter obseruat, quod in idem redit, quia sine spiritu fidei non potest lex tota integre seruari, & nihilominus cum dixit, *Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt*, intelligere de his, qui per solas vires, & lumen naturae aliquid consentaneum legi naturali faciunt, siue alioqui fidem habeant, siue non habeant. Et hic re vera est proprius sensus illius loci.

13.

Rom. 1.

Vtlerius vero confirmari potest dicta communis sententia ex alia eiusdem Pauli in eadem epistola ad Romanos cap. 1. vbi docet, potuisse Gentiles via & ratione naturali habere veri Dei notitiam: fuisseque valde culpabiles, illa non bene vtendo ad Deum glorificandum, & amandum. Probatur ex illis verbis, *Qui veritatem Dei in iniustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestauit: inuisibilia enim ipsius à creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas. Ita vt sint inexcusabiles, quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, &c.* Ex his enim verbis intelligimus primò, in illis hominibus, quos reprehendit (sunt enim antiqui Gentiles) fuisse Dei veritatem, ex illo capite, seu ex parte intellectus sufficientem ad iustitiam saltem naturalem, id est bonitatem, & honestatem moralem exequendam. Alioqui non posset Paulus de illis Gentibus dicere, *Qui veritatem Dei in iniustitia detinent*: si aut veritatem non assequerentur, aut illa non esset satis ad honestam operationem. Secundò intelligimus, hanc veritatem fuisse quidem illis Gentibus à Deo manifestatam, non tamen per fidem, aut supernaturalem reuelationem, sed per naturale magisterium creaturarum, vt euidenter probat illa causalis, *Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi, &c.* Tertiò intelligimus, fuisse illam cognitionem sufficientem ad glorificandum Deum, & gratias illi agendas, vt aperte probant verba illa, *Ita vt sint inexcusabiles*, si enim cognitio non esset sufficiens, meritò excusari potuissent.

14.

Ratione dicta communis sententia roboratur.

Bellarm.

15.

Vnde concluditur ratio: Quia sine gratia, per solum cursum naturae potest haberi quicquid ex parte cognitionis necessarium est ad bene operandum, secundum aliquam honestatem naturalem, sed posita illa cognitione, non est etiam gratia necessaria ex parte voluntatis: ergo simpliciter necessaria non est ad singulos bonos actus morales virtutum acquisitarum. Maior supponitur ex dictis cap. 10. quia actus ille, de quo agimus, non excedit physicas vires voluntatis, ideoque ad illum eliciendum non indiget in se alio principio. Quod etiam doctores, cum quibus disputamus, admittunt, vt ex relatione sententiae illorum constat, & ex sequentibus fiet euidentius. Minor autem expresse traditur à Paulo in citatis verbis, ideo enim recurrit ad creaturas, & effectus Dei, vt declararet, illam cognitionem fuisse per naturam sine gratia, vt Patres intellexerunt, quos eruditè congerit Bellarminus libro 4. de Gratia & libero arbitrio cap. 2. & lib. 5. cap. 2.

Consonatque optimè cum veritate hac aliud te-

A

stimonium eiusdem Pauli, Act. 14. vbi cum de Deo dixisset, *Qui in praeiis generationibus diuasi gentes ingredi vias suas*, subdit: *Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, benefaciens de caelo dans pluias, &c.* Quod testimonium expendemus latius capite sequenti. Nunc solum aduertimus, naturale testimonium creaturarum reputari à Paulo sufficiens ad excitandum hominem ad querendum aliquo modo Deum, & aliquid boni praestandum. De quo testimonio Dei iterum subdit, cap. 17. *Querere Deum, si forte atreuerint eum, aut inueniant, quamuis non longe sit ab unoquoque nostrum, &c.* Quibus locis Chrysostomus, & alij Patres de naturali cognitione, & bona operatione illi conformi haec loca interpretantur.

B

Vltimo induci meritò possunt ad hanc veritatem confirmandam verba illa Christi Matth. 5. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne & Publicani hoc faciunt? Et si salutaueritis fratres vestros tantum, quod amplius faciunt? Illis enim verbis significauit Christus, talem quidem dilectionem, & beneficentiam esse bonam, & per naturalem rationem, & inclinationem fieri posse, quamuis non sit digna mercede, quia nec ex fide, nec ex gratia fit, vt ibi Diuus Anselmus, Diuus Thomas, & alij expostores significant, Inter quos rectè Maldonatus dixit, Christum non negare mercedem habituros, quicumque amicos diligunt, cum amicos diligere charitatis sit, sed negare mercedem habituros, si vt Publicani tantum hoc faciant, id est, si non propter Deum, sed aut propter naturalem in amicos propensionem, aut propter vtilitatem suam faciant; quia Deus non naturam, sed gratiam remunerat. Quod etiam significauit Diuus Thomas 2. 2. q. 27. art. 7. ad 1.*

C

## CAPVT XIII.

*Eadem sententia Conciliorum autoritate comprobatur.*

D

Tertiò potest haec sententia suaderi autoritate, ac definitionibus Ecclesiae. Est autem hic distinguenda duplex ratio argumentandi ab autoritate. Vna est, quam vocant ab autoritate negatiua; alia est directe ostensiuam. In hoc enim capite magis vtetur priori argumentandi modo, quam posteriori, licet hoc etiam modo possint testimonia Conciliorum induci. Nam in primis Concilia nullibi docent absolute, ad omnia, & singula bona moralia opera necessarium esse speciale auxilium gratiae. Deinde, si in vno, aut alio loco indistincte loquuntur, in aliis disertè declarant, de quibus bonis operibus intelligenda sint, quando indefinite loquuntur. Vnde, vt vrgentius sit argumentum, vocari potest, non solum ab autoritate negatiua, sed etiam à contrario sensu, aut ab illo principio, quod exceptio firmat regulam in contrarium, seu quod prohibitio, aut damnatio cum limitatione facta, indicat propositionem sine limitatione sumptam non comprehendi, sed potius eximi ab illa damnatione.

E

Sic igitur possunt ad hanc sententiam probandam loca omnia Conciliorum afferri, in quibus additur illa particula, *sicut oportet*, vel alia aequiuallens. Vt est in Concilio Tridentino 6. canone 3. dicente. *Si quis dixerit, sine praeueniente Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse, sicut oportet, vt ei iustifi-*

Act. 14.

Chrysost.

16.  
Matth. 5.D. Ansel.  
D. Thom.  
Maldon.

D. Thom.

1.  
Duplex  
argumenta  
di ex au-  
thoritate  
ratio asse-  
gnatur.

2.

Concil.  
Trident.

*rationis gratia confiratur, anathema sit.* Non enim sine causa addita fuit illa particula, *sicut oportet*. quidquid enim per eam significetur tamquam necessarium ex parte actus, ut sit sufficiens dispositio ad iustificationis gratiam obtinendam, & siue ibi sit sermo de iustificatione pro sola infusione habitualis iustitiæ, siue pro tota serie iustificationis, ab exordio eius usque ad infusionem iustitiæ, certum est, voluisse Concilium ab ea damnatione præferuare eos, qui dixerint posse hominem credere, aut diligere, siue auxilio gratiæ, non tamen ita, *sicut oportet*, ut iustificationis gratiam obtineat. Imò supponere videtur, posse hominem id facere, aliàs limitatio illa, & restrictio necessaria non fuisset. Diceret aliquis, posse quidem hominem credere, vel amare, siue auxilio gratiæ, alio modo, quam oporteat ad iustitiam, eo tamen ipso, quòd actus non est sicut oportet, esse malum, & peccatum, si humanus, & moralis sit. Hoc verò dici non potest, quia circumstantia illa, *sicut oportet*, quæcumque tandem illa sit, non est intrinsecè necessaria ad moralem honestatem actus, ut est per se notum: ergo nec amissio illius per se & intrinsecè reddit actum malum.

3. Deinde ad hoc pondero Canonem primū eiusdem sessionis. *Si quis dixerit hominem suis operibus, quæ vel per humanam naturam vires, vel per legis doctrinam sunt, absque diuina per Iesum Christum gratia, posse iustificari coram Deo, anathema sit.* In quibus verbis supponit Concilium posse hominem habere aliqua opera per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam, scilicet, solam, & sine auxilio gratiæ, ut dicebat Pelagius. Nam si ad legis doctrinam accedat gratiæ auxilium, non est dubium, quin per talia opera possit homo iustificari: At operta illa, quæ supponit Concilium, posse fieri per naturæ vires, aut legis doctrinam, non statim sunt mala, sed possunt esse bona ex mente, & intentione eiusdem Concilij. Quis enim vñquam dixit, posse hominem iustificari per mala opera liberi arbitrij? Concilium autem in illo Canone damnat Pelagium, qui id affirmabat de bonis operibus, per vires arbitrij, vel legis doctrinam factis: non autem damnat illum, eo quòd aliqua opera talia fieri posse dicebat: imò hoc vel supponere, vel præmittere videtur: sed in eo damnat, quòd illa opera ad iustificationem sufficere dicebat.

4. Et ad hoc confirmandum facit, quod in cap. 8. idem Concilium exposuerat, ideo dici hominem gratis iustificari, *quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promoueretur.* Vbi non censet, omnia illa opera esse mala, etiam si absque fide, vel gratia fiant, sed non esse iustificationis merita. Et ideo in Canone 7. damnat dicentes, *Opera, quæ ante iustificationem sunt, quæcumque ratione facta sunt, verè esse peccata.* Qui Canon euidentius concludit, si supponamus, (ut supponunt auctores, cum quibus disputamus) in hac doctrina, & Canonibus Concilij Tridentini, intelligi nomine iustificationis totam mutationem hominis à prima, & remotissima dispositione, quæ incipit à primo opere bono ex gratia facto, usque ad infusionem iustitiæ; ergo necesse est, ut fateantur, ante totam illam iustificationem dari posse opus bonum: quia Tridentinum definit, non omnia talia opera esse peccata, & in indiuiduo inter peccatum, & bonum opus non datur medium: ergo tale opus bonum non semper fit ex gratia, nam si ex gratia fit, non antecedit iustificationem dicto

A modo sumptam, sed inchoat illam, ut iidem auctores profitentur.

Ad idem genus argumentandi pertinet Canon sextus Concilij Arausici, *Si quis sine gratia Dei volentibus, credentibus, &c. non auctore diuinitus vi credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus per infusionem, & inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri consuetur, &c.* Idemque ferè habet canone 25. addendo similiter particulam, *sicut oportet*, quæ cum additur, aperte insinuat alio inferiori modo, non quidem malo, sed ad negotium salutis insufficiente, fieri posse opus bonum. Ita enim censeo hoc loco particulam illam, *sicut oportet*, esse interpretandam, scilicet, *sicut ad negotium salutis oportet*, siue id sit ad conferendam, vel promouendam salutem, siue ad initiandam illam per quamcumque dispositionem; ergo, si opus non sit hoc modo, *sicut oportet*, licet bonum sit, fieri poterit sine præuia Spiritus Sancti inspiratione, aut saltem ex intentione Concilij non repugnat ita fieri. Simili modo facit Canon. 7. eiusdem Concilij dicentis: *Si quis per naturam vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, &c.* Ecce explicationem particulæ, *sicut oportet*, cum eadem cautione, & limitatione additam, ne absolute de quolibet bono opere definitio illa intelligatur. Vnde, cum ibi allegat verbum Christi: *Sine me nihil potestis facere*, illud tacite exponit de opere ad salutem vitæ æternæ pertinente. Et de simili cogitatione exponit verbum Pauli, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, &c.*

6. Vtriusque autem loci expositio, & tota hæc limitatio, seu determinatio boni operis, ex qua argumentamur, sumpta est ex doctrina Augustini. Ille enim in libro de Spiritu, & litera, cap. 29. de operibus iustitiæ exposuit Christi verba, *sine me nihil potestis facere.* Et de Gratia & libero arbitrio cap. 8. exponit de operibus, quibus æterna redditur vita. Et lib. de Prædestinatione Sancti. cap. 2. *Quod peruenit (inquit) ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, &c.* & lib. de Bono perseuer. c. 13. *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum, non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Vnde in epist. 106. in principio eundem modum loquendi seruat, dicens, *Ita vi nisi adiunget gratia nihil pietatis atque iustitiæ, siue in opere, siue in voluntate habere possimus,* & lib. de Gratia & lib. arbit. ca. 4. ait, cauendum esse, ne propter defendendum licetrum arbitrium, ad vitam præsumamus, & bonam conuersationem, cui merces æterna debetur, adiutorio, & gratia Dei locus non relinquatur. Hoc autem in aliis locis ita exaggerat Augustinus, ut interdum significet, siue gratia, & caritate non posse bonum opus fieri, ut in eodem lib. de Gratia & lib. arb. c. 18. ait, *Quidquid se putauerit homo facere bene, si fiat sine caritate nullo modo fit bene.* Hæc verò, & similia verba intelligenda sunt de bonis operibus, quibus æterna redditur vita, ut cap. 8. dixerat. Vnde hic bene operari, idem est, quod meritorie operari. Atque ad eundem modum videtur explicandus Augustinus libro de Gratia Christi, cap. 26. cum ait, *Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus boni,* scilicet meritorij: nam paulò superius dixerat, *Quæ bona merita tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus.* Vnde post illa superiora verba subiungit: *Et si Dei mandatum videtur aliquando à non diligentibus, sed à timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum imputatur.* Vtique ad meritum. Et ita videtur clarum ex his locis, per bonum opus intelligere Augustinum opus meritorium aliquo modo.

5.  
Concil.  
Arausic.

7.  
Exponitur quædam verba Augustini.  
difficilia.

Addit verò Augustinus in hoc ultimo loco quædam verba, quæ rem obscuram reddunt. *Nec rectè bonum opus vocatur.* (scilicet opus sine charitate factum) *quia omne quod non est ex fide peccatum est: & fides per dilectionem operatur.* Significat ergo, omne opus, quod non est ex fide per charitatem operante, esse peccatum. At verba hæc ab omnibus Catholicis sunt pie exponenda, nisi velint duos errores damnatos Augustino tribuere, videlicet, esse opus peccatorum fidelium, vel infidelium, peccatum esse. Dicit ergo, *non rectè vocatur opus bonum*, non quia non sit, sed quia non habet conditionem convenientem homini Christiano: vel certe quia tale opus regulariter non est bonum, non quia esse non possit, sed quia homo est tam fragilis, ut si vel fide careat, vel ex illa non operetur, prava aliqua intentione, vel fidei non conformi operari soleat, & in hoc sensu accipienda est probatio Augustini; *quia omne, quod non est ex fide, peccatum est*; id est, quod est repugnans, vel alienum a dicto mine fidei, quale ordinariè esse solet opus infidelis, vel peccatoris. Quamquã locus ille Pauli habeat aliū sensum, fortè veriore, ut supra dixi. Quod autem Augustinus etiam illo loco nihil aliud intendat, patet, quia post illa verba iterum subiungit: *Gratiam Dei, quæ charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, sic conficitur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque iustitiam, fieri posse non dubitet.* ubi eandem limitationem, & restrictionem adhibet.

## CAPVT XIII.

*Probatur eadem sententia auctoritate Patrum.*

I.  
Duplex argumentandi modus, directè ostensivus, vel tantum indirectè.  
Augustinus.

**H**ic etiam distingui potest duplex modus argumentandi supra insinuat. scilicet, directè ostensivus, vel tantum indirectè. Et quidem de hoc posteriori modo iam aliquid ex Augustino tenuimus. Hic verò addere possumus multas alias Aug. locutiones, quæ in hoc sensu accipiendæ sunt. Nam qu. 2. ad Simplicianum circa initium sic ait, *Non quis se arbitretur, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse nisi per fidem perceperit gratiam.* Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa adnotatione motus ad fidem. Vbi non negat, ante perceptam gratiam posse hominem aliquid moralis boni operari, sed negat posse ita bene operari, ut gratiam mereatur. Et de hoc modo rectè operandi bene dicit, neminem posse bene operari, nisi per fidem perceperit gratiã. Percipere autem gratiam hoc loco, non intelligitur de perceptione per infusionem gratiæ habitualis sanctificantis, quia constat ex doctrina Augustini non esse necessariã hanc gratiæ perceptionem ad omne meritum alicuius gratiæ, & quia statim dicit, incipere hominem percipere gratiam, cum incipit Deo credere, quod sæpe fit ante gratiam sanctificantem. Nec etiam *percipere gratiam*, est tantum accipere vocationem, seu tactum gratiæ prauenientis quia fieri potest, ut post illum tactum, vel vocationem, aliquis non incipiat credere Deo. Igitur *percipere gratiam* est acceptare vocationem, seu excitationem gratiæ, quod facere incipit homo, quando incipit Deo credere. Et ideo rectè dicitur homo, non posse bene, id est, meritorie operari, donec per fidem perceperit gratiam. Atque ita ipsemet declarat

**A** paulò inferius dicens. *Nemo credit, qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullus hoc vel se, et meritis largiens, quia merita fidei sequuntur vocationem potius, quam præcedunt, nisi ergo vocando præcedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat iustificari, & accipiat facultatem bene operandi, ut, ne meritorie, vel prout expedit ad vitam æternam, hanc enim facultatem accipit homo per vocationem. Atque eodem sensu ait inferius. Cui misericors est Deus, ut eum vocet in misericors, nascitur enim, ut credat, & cui misericors fuerit, ut credat, misericordiam præstabit, hoc est, faciet eum misericordem, ut etiam bene operetur. In eodem profectò sensu, id est, ut misericordiam operetur, prout oportet in ordine ad vitam æternam. Et ideo infer, neminem posse gloriari, quod per opera misericordiæ Deum promeruerit: quia ipsa opera misericordiæ, sunt ex gratia, illa, scilicet, quæ aliquid apud Deum promereri possunt.*

Eodem sensu accipiendum est, quod in Epist. 143. circa finem idem August. ait, loquens de fide, quæ per dilectionem operatur, *Sine qua, & ante quam, omnino nulla cuiusquam bona opera existimanda sunt, quoniam omne, quod non est ex fide, peccatum est.* In quibus verbis fateor, (sicut in præcedentibus) sententiam esse facilem, ratione verò difficilem. Verum est enim, sensu explicato, talia opera non esse existimanda bona in foro Christiano (ut ita dicam) id est, ea bonitate, quæ ad vitam æternam conferat. Cum autem proximè additur, *quia quod non est ex fide, peccatum est*, in aliud extremum incidere videtur, nam inter peccatum, & opus pietatis datur medium bonum opus morale naturæ consentaneum: at Augustinus hoc medium agnoscere non videtur: nam ex vno extremo aliud probat. Ab omnibus autem est illa ratio, vel non admitenda, vel moderanda, ac pie explicanda, vel modo paulò antea dicto, vel certe, ut dicatur tale opus esse peccatum improprie quia peccato coniunctum, & in statu peccati, & à gratia alienum, vel quia non est actus virtutis simpliciter, atque ita latissime peccatum. Sic enim idem August. lib. 19 de Civitate cap. 25. virtutes, etiam si propter se ipsas appetantur, si ad Deum non referantur, ait esse instantes, & superbas, ac proinde, *Non virtutes, sed vicia iudicanda esse.* Et libro quarto contra Iulianum capite 13, dicit sine fide nullam esse veram virtutem. Quod explicans ait, *Rectè admoniti sumus sic amare sapientiam, ut cum nobis thesaurizare audissimè cupimus, atque ut nobis magis, magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuat, perferamus molestias, & libidines refrenemus, &c.* Quod cum facimus, ideo veram virtutem habemus, quia verum est propter quod facimus, id est, hoc in munera nostra conservandum est ad salutem, & veram felicitatem. Unde inferius infer. *Si ergo ad consequendam eternam beatitudinem nihil profuit homini virtutes, nullo modo sunt vere virtutes.* Quod late ibi prosequitur.

**E** At verò interdum insinuat, ideo non esse veras virtutes, quia sunt peccata ex intentione pravi finis, vel omissione debiti finis. Sed hoc regulariter intelligendum est, non semper, quia non est absolute necessarium, ut infra ostendam. Et ita sensit de virtutibus Romanorum idem Augustinus libro quinto de Civitate capite 15. & sequentibus. Aliquando etiam notat, nullum esse bonum opus, & sterile (quod dicebat Iulianus) id est, non aptum ad meritum.

2.  
Augustinus.

Augustinus.

2.  
Augustinus.

At hoc intelligendum est de bono completo, & integro, quod operantem constituit simpliciter bonum, sic enim inquit: *Fieri non potest, ut sterilius boni simus, sed bonum non sumus, quicquid sterilius sumus.* Et infra. *Nullo igitur modo homines sunt sterilius boni, sed qui boni non sunt, possunt esse alij minus, alij magis mali.* Itaque opus bonum potest esse sterile: homo autem bonus non potest esse sterilis, quia nemo sine fide, & gratia potest esse simpliciter bonus: si autem homo habet fidem, & gratiam, non potest non fructuose operari, si tamen ut talis est operetur, quod moraliter loquendo, non potest non interdum præstare. Denique hæc ratio, respiciendo ad personas, displicet Augustinus libr. 1. Retract. cap. 3. quod in libris de Ordine dixerit, *Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce falsasse.* Et lib. de Continentia in fine dixit, *Continentiam sine fide, non esse veram continentiam, quæ enim est peccatum.* Non enim hæc dicebat Augustinus, quia nullum honestum opus in his hominibus inueniri poterit, sed quia rarum erat, & ideo veram, & absolutam virtutem generare non poterat, vel quia tot peccatis, vel pravis intentionibus scædabatur, ut vix putum inueniretur.

4.

Insignis locus.

Constabit autem hoc evidentius, accedendo ad alium modum probandi ostensiuè hanc veritatē ex Patribus diserte distinguentibus inter duo genera boni operis, aut consentaneum tantum naturæ, vel fidei. In quo est insignis locus apud August. lib. de Spiritu & lit. c. 27. & 28. Vbi, ut supra dixi, admittit verba illa Pauli Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sum faciunt:* posse intelligi de gentibus per solas naturæ vires in ipsa suæ vitæ impietate aliquid boni per rationem naturalem dictantem facientibus. Nam de eis (inquit) *quædam facta legimus vel nouimus, vel audimus, quæ secundum iustitiam regulam, non solum vituperare non possumus, verum etiam merito, recteque laudamus.* Declarat autem se loqui de bonis operibus non tantum ex obiecto, sed etiam ex omnibus circumstantiis. Nato subdit. *Quamquam si discutatur, quo sine fiant, & inueniuntur quæ iustitia debitam laudem defensionem mereatur.* Vbi cum dicit, *vix fateamur aliquando contingere,* & tacite explicat alia loca, quæ videntur contraria, ut de his quæ frequentius accidunt, intelligantur. Quomodo autē id fiat per naturæ vires, declarat, *quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe in deriuata est, ut nulla in ea velut externa lineamenta remiserint.* Et infra de Iudeis, quantumvis in lege sua corruptis motibus viuentibus, eandem vim naturæ in eis mansisse dicit, *Nam & ipsi homines erant* (ait) *& vis illa naturæ merat eis, quæ legitimè aliquid animæ rationalis & sentit, & facit, sed pietas quæ in aliam vitam transfert, beatum, & æternam legem habet immaculatam, &c.* Ac tandem infra sic scribit: *Sicut non impediunt à vitæ æterna iustum, quædam peccata venialia, sine quibus hæc vitæ non ducitur, sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera sine gratia. Difficillime vitæ cuiuslibet pessimi hominis inueniuntur.* Quid clarius?

5.

Est præterea insignis sub nomine Augustini locus lib. 3. Hip. gnosticon parum a principio, vbi cum dixisset *Per peccatum liberum arbitrium hominis possibilitatis bonum perire, non naturam, & rationem:* ad explicandum quid intelligat per possibilitatis bonum, subdit. *Esse si emittit liberum arbitrium omnibus omnibus, habens quidem iudicium rationis, non per*

A quod sit idoneum, quæ ad Deum pertinent, aut meliore, aut certe peragere, sed tantum in operibus vitæ præsentis, tam bonis, quam malis. Fatetur ergo non amisisse hominem liberum arbitrium per peccatum Adæ quoad possibilitatem omnis boni, sed retinuisse illam, saltem in operibus vitæ præsentis, etiam bonis. Dices loqui, tantum de bonis operibus non quidem bonitate morali, & honesta, sed tantum naturalis, id est, secundum conuenientiam ad naturæ commoditatem, hoc enim indicant verba & exempla, quæ subiungit dicens. *Bonus dico quæ de bono naturæ oriuntur, ad est, velle laborare in agro, velle mædicare, & libere, velle habere amicum, velle habere mædumentum, velle fibulam domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem velle discere diuersarum rerum bonarum, velle quicquid bonum ad præsentem pertinet vitam, quæ omnia non sine gubernaculo diuino subsistunt, uno ex ipso, & per ipsum sunt, & esse ceperunt.*

B

Dico tamen Augustinum euidenter loqui de his omnibus, quatenus bene moraliter per rationem naturalem fieri possunt. Primò quidem, quia nisi talia sint opera, non possunt dici simpliciter bona, nec à malis distingui. Secundò, quia per mala opera intelligit ea, quæ sunt moraliter mala, ut exemplis ostendit, & concludit dicens. *Quidquid non licet, vel non expedit operari.* Ergo è contrario per bona opera intelligit ea, quæ licet operari, & proar licet, ac expedit, quia si aliter fiant, non est bonum bibere, vel comedere, aut uxorem ducere, vel amicum habere. Tertiò, quia etiam hæc bona opera bene moraliter facta, de bono naturæ oriuntur, & ut sic etiam pertinent ad bonum vitæ præsentis: nam hæc etiam ipsa, si non bene fiant, in magnum malum, & incommodum vitæ præsentis redundant.

C

Quartò confirmat hoc idem Augustinus alio in loco, libro de perfectione iustitiæ, vbi occurrens Celestio, qui obiebat illud Pauli. 1. Cor. 7. *Quod vult faciat,* ut probaret bonam voluntatem haberi posse sine gratia, ita respondet. *Videte obsecro quale sit, volenti, & currenti misericordiam Dei non esse necessariam quæ illum etiam præuenit, ut curreret: quia de quodā ait Apostolus. Quod vult faciat, ubi (ut arbitror) ubi sequitur, & dicit, non peccat, si nubat; quasi pro magno habendum sit velle nubere, ubi de adiutorio diuinæ misericordiæ operosius disputatur. Aut verò ibi prodest aliquid velle, nisi Deus, providentia, quæ gubernat omnia, marem, faminem, & coniungat.* Vbi constat, ex sententia Augustini posse hominem velle nubere, ita ut non peccet sicut Paulus dicit, sine speciali adiutorio diuinæ gratiæ. At verò, ut illud velle sine peccato sit, oportet ut bene etiam ex circumstantiis fiat, atque adeo simpliciter, honestè, ac bene moraliter. Maximè cum non possit aliter in indiuiduo fieri, nisi aut peccando, aut bene simpliciter. Estque hic valde notanda illa Augustini sententia, quod *Vbi operosius disputatur de necessario adiutorio diuinæ gratiæ, huiusmodi velle, etiam si honestum, & sine peccato sit, non cadit sub talem disputationem, quia non pro magno, (id est quasi pro nihilo) reputatur, si aliquid altius in eo non inueniatur.*

E

Non tamen omittam in his Augustini testimonijs ulterius ponderare verba illa, quibus in utroque loco significat, hæc ipsa bona moralia, & naturalia esse diuinæ providentiæ beneficia, & eo titulo Deo tribuenda principaliter, & inter eius dona esse computanda, & interdum fortasse esse specialia, etiam si ad dona gratiæ non pertineant.

6. Excludit vniuersum.

7.

8.

Hoc indicant in priori loco verba illa. *Quæ omnia non sine guber. naculo diuino subsistunt, imò ex ipso, & per ipsum sunt, vel esse coeperunt.* Et similia ferè sunt in fine posterioris testimonij, per quæ respondet tacitæ obiectioni, ne homo putet posse sibi tribuere aliquid boni, quod à Deo non receperit, quia vnumquodque bonum à Deo semper est, cum debita proportionem, bonum ordinis naturalis à Deo auctore, & prouidore naturæ, bonum autem gratiæ altiori ratione. Inter bona autem naturalis ordinis, quæ in Deum ut prouidorem naturæ referenda sunt, computat Augustinus bonum opus morale præcisè spectatum, ut consentaneum naturæ rationali. Bona autem simpliciter vocat opera, quæ ad veram sanctitatem conferunt, unde inferius concludit. *Est igitur liberum arbitrium, quod quisquis esse negauerit, Catholicus non est: & quisquis sic esse dixerit, quod sine Deo bonum opus, id est (nota declarationem) quod ad eius sanctum propositum pertinet, neque incipere, neque perficere possit, (Catholicus est.*

9. Est præterea de hac re illustris locus Augustini in Epist. 103. Vbi refert Polemonem intemperantem, & incontinentem hominem, opera, & suasionem Xenocratis fuisse ad meliorem mentem conuersum: & subdit. *Non ita, ut Deo fuerit acquisitus, sed tantum à dominatu luxuria liberatus.* Et tamen de hoc ipso effectu subiungit. *Tamen nec id ipsum quidem, quod in eo melius factum est, humano operi tribuerim, sed diuino.* Quod autem non de opere gratiæ, sed naturalis prouidentia dixerit, declarat ratio, quam subiungit: *Ipsius namque corporis, quod est infirmum nostrum, si quia bona sunt, sicut forma, vires, & sensus, & si quid eiusmodi est, non est nisi ex Deo creatore, ac perficere natura, quanto magis animi bona donare nullus alius potest? Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana uacordia, si putauerit cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri? Hæc enim ratio optimè probat, Deum, ut auctorem, & perfectorem naturæ conferre huiusmodi donum. Addit verò statim August. testimonium Sapientis, Sap. 8. *Nemo esse potest continens, nisi Deus det.* Quod idem Augustinus, & cum eo omnes Theologi frequentissimè explicant de donatione per gratiam. Sed utrumque potest sub eodem loco comprehendendi, nimirum quod & continentia donum perfectum, immaculatum letali culpa, sit donum gratiæ, & quod imperfectum, & quoad vnum, vel alium actum sit donum Dei, ut auctoris naturæ. Sic enim solet Augustinus de donis gratiæ interpretari illud Rom. 11. *Ex ipso per ipsum & in ipso sunt omnia.* Cum tamen etiam extendatur ad bona ordinis naturæ, ut in citato testimonio de Spiritu & lit. idem Augustinus attigit. Addit verò statim August. *Polemon ergo, si ex luxurioso continens factus, ita sciret cuius esset hoc donum, ut cum abiectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens sed, etiam veraciter sapiens, & salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad præsentis vitæ honestatem, verum & ad futuram immortalitatem valeret.* Unde constat, Polemonem illum fuisse gentilem, nihilque de fide veri Dei cogitasse: ideoque eius continentiam qualemcumque (nam sine dubio non potuit esse valde perfectam) ad solam honestatem vitæ præsentis pertinuisse, & ideo fuisse donum Dei auctoris naturæ, non verò propriè gratiæ, quæ secundum Augustinum cum vera fide incipit, & continentia eleuat ad fructus æternæ vitæ.*

Accedit, hanc fuisse communem sententiam

A Patrum, qui Augustinum præcesserunt, & in eadem permansisse illos, qui post eum sequuti sunt, eique in doctrina de gratia maximè adhaeserunt. Prior pars, quantum attinet ad Græcos Patres, ostendi potest à fortiori ex dictis in capite 7. ubi præcipue adduximus Chrysostomum, & Marcum Eremitam, qui tantum videntur libero arbitrio tribuere, ut non desint, qui eis imponant quod in errorem Semipelagianorum inclinauerint: nos verò & ab errore illo eos defendimus, & plura loca adduximus, in quibus aliquid boni posse hominem per vires naturæ operari, pro certo habent. Ad idemque ibidem adduximus Nazianzenum, Clementem Alexandrinum, & Damascenum, etiam Græcum, licet Augustino posteriorem. Possumusque hic addere eundem Chrysostomum hom. 67. ad Populum, ubi ait, *nullum esse adeo malum, qui non interdum aliquid boni naturæ ductu operetur, cuiusque in hac vita aliquod præmium à Deo non recipiat, quia in alia puniendus est.* Idem habetur nomine Chrysostomi in hom. 2. 6. Imperfecti in Math. quatenus ibi dicitur. *Infideles interdum operari aliquod bonum, naturali bono motos.* Basilii hom. 6. in cap. 1. Genes. dicit, *esse in nobis aliquas virtutes secundum naturam, ad quas Familiaritas ex ipsa natura inest.* Qua sententia vsus est etiam Damascenus lib. 3. de fide cap. 14. Ex Latinis verò Hieronymus expressè hanc sententiam docuit, in c. 1. & 5. ad Gal. Nam in priori loco dicit *homines carentes fide operari interdum aliquid sanctè, id est, honestè, & sine peccati macula, & planè significat id facere sine gratia solo ductu naturæ.* In alio verò loco sine fide, dicit, *esse posse bona opera, sicut fides potest esse sine caritate, tamen sicut fides est mortua sine caritate, ita illa bona opera sine fide mortua esse.* Ambros. lib. 1. de Abraham capite. 2. sentit, Regem Egypti ductu naturæ rectè se gessisse cum Abraham, & ab adulterio abstinuisse. Et similia frequentia sunt in antiquis Patribus.

Post Augustinum verò Prosper libro contra Collator. cap. 26. agnoscit, etiam post peccatum habere hominem rationem, per quam possit aliqua opera facere, *quæ præsentem vitam honestare possunt, atque nam autem vitam conferre non possunt.* Similiter Fulgentius, libr. de Incarnatione, & gratia cap. 26. dicit *esse posse in infidelibus, aut peccatoribus aliqua bona opera, quia vel ex caritate non sunt, vel etiam neque ex fide, ad salutem non profunt.* Clarius Gregorius hom. 27. in Euangelia distinguit dilectionem naturalem, à dilectione caritatis. *Aliud (inquit) est, quod sponte impenditur nature, aliud quod ex caritate debetur obedientie.* Et utramque dicit esse bonam in suo ordine, quia posteriorem Christus maximè commendat: priori autem, ut ait, *Sacra eloquia non contradicunt.* Quam distinctionem, & doctrinam amplexus est Rupertus super Ioan. ca. 15. & Ecclesiæ vsu, & communi consensu est recepta. Ac denique quod caput est, Pius V. & Gregorius XIII. illam probant in Bulla contra Michaellem Baium. In qua Bulla sententiam hanc, de potestate liberi arbitrij ad faciendum aliquod opus morale simpliciter bonum & honestum, absque speciali auxilio gratiæ, vel confirmant, & approbant dicti Pontifices, vel certè plurimum ei fauent.

Eorum tamen sententiam commodius capite

16. referemus.

Chrysost.  
Marcus,  
Eremita.

Vide  
Chrysostomum  
hom. de  
inde lege  
naturæ,  
com. 3.

Basilii.

Damasc.  
Hieronym.

Ambros.

11.  
Prosper.

Fulgen.

Greg.

Rupertus.

Pius V.  
Gregorius XIII.

Sap. 8.

Rom. 11.

10.



## CAPUT XV.

*Ratione comprobatur eadem sententia.*

1.  
Quobus  
modis po-  
test ostē-  
di hæc ve-  
ritas.

**D** Vobis modis possumus veritatem hanc ratione suadere, indistinctè, scilicet, & per media quasi extrinseca, quæ magis declarant illam veritatem per se spectatam esse credibilem, verisimilem & plausibilem, ac fauorabilem naturæ, si gratiæ non repugnet, sicut re vera non repugnat: vel directè ostendendo, ac demonstrando à priori eandem veritatem.

2.  
Primus  
modus.

Priorem igitur probandi rationem ita declaro, quia hæc sententia nihil omnino declinat in errorem Pelagij, vel reliquiarum eius, disceditque ab alio extremo errore Lutheri, asserentis liberum arbitrium post peccatum Adæ ad nihil, nisi ad peccandum valere: mediaque via incedit, quæ & est satis consentanea ipsi naturæ secundum se, & secundum id, quod à Deo habet, spectatæ, & in laudem ipsius creatoris cedit, & Christo Redemptori, & gratiæ eius non præiudicat: ergo omnino præferenda est. Antecedens quoad primam partem de errore Pelagij satis constat ex doctrina Conciliorum, & Patrum, quam adduximus: & quia nullus eorum reprehendit Pelagianos, aut Massilienses, eo quod dicerent posse homines aliquod bonum opus per liberum arbitrium efficere: sed quia dixerunt, posse hominem omnia præcepta implere, vel innocentem vitam agere, vel suis viribus gratiam demereri, & negotium salutis inchoare, à quibus omnibus valde aliena est illa sententia. Et quamvis interdum reprehendant Pelagium, quod negaverit esse necessarium auxilium gratiæ ad singula opera, loquuntur planè de operibus pietatis, & ad salutem æternam conducentibus, ut visum est. Et in responsione ad argumenta iterum dicitur, ubi alium etiam sensum attingimus.

3.

Quoad alteram verò partem de errore Lutheri, & hæreticorum huius temporis, certissimum est, eos hoc colore commendandi gratiam, & redemptionem Christi, ita exaggerare lapsum Adæ, ut imaginem Dei in hominis natura impressam deleuisse, & vires liberi arbitrij præsertim ad bonum operandum, prorsus abstulisse dicant. Et ideo in Scholasticos Doctores acriter invehuntur, eo quod communiter asserant manere in homine lapsio vires arbitrij ad faciendum aliquod opus morale sine aliqua peccati macula, si quod in se est faciat, benè utendo ratione naturali, & sua libertate. Videntur autem hi hæretici dogma illud introduxisse, ut omnia hominum merita, omnes dispositiones ad gratiam, & consequenter necessitatem bonorum operum è medio tollerent. Ac denique, ut libertatem arbitrij, etiam in operibus bonis, vel gratiæ, omnino negarent: quia (ut aiunt) voluntas hominis per peccatum adeo imbecillis relicta est, ut nisi Deus illa utatur ut instrumento inanimi, nihil boni operari possit: si autem illa non utatur, malum ex necessitate operetur. A quibus omnibus erroribus tam longè abest dicta sententia: ut non solum in re ipsa, verum nec in loquendi modo velut cum his hæreticis convenire.

4.

Vnde manifesta est alia pars, hanc scilicet sententiam mediam, & securam tenere viam, quam esse consentaneam naturæ facile patet, quia spectat ad perfectionem eius, & non excedit eius limites, ut ex sequenti discursu constabit. Quam

**A** perfectionem habet hæc natura à Deo, sine cuius proportionali concursu illa uti non potest: pertinetque ad diuinam bonitatem, & prouidentiam, ut hunc generalem influxum naturæ à se creatæ non neget, quantumvis peccato infecta sit: ideoque etiam nisi opus aliquod bonum per vires liberi arbitrij facere possit, non ideo sine Dei proportionato auxilio id facere potest: atque ita totum in laudem auctoris naturæ redundat. Ac denique sicut gratiæ Dei hoc non præiudicat, ita nec Christi redemptioni: quia (ut Augustinus ait Epistol. 105.) *Christus non pro multis mortuus est, ut homines conderentur, sed pro impijs mortuus est, ut iustificarentur.* Quibus verbis significat, Christi redemptionem supponere naturalia dona, & superaddere supernaturalia, ut naturam subleuent, & iouent ad operandum, & impedimentum peccati naturæ superadditum auferant. Non ergo fit iniuria redemptioni Christi per hoc, quod aliqua scintilla naturalis boni etiam liberi & moralis, post peccatum mansisse fateamur.

August.

**B** Posterior probandi modus ostensius est, quia causa habens vires sufficientes ad aliquem effectum, potest interdum per easdem vires effectum illum efficere, non obstante superueniente obstaculo, quod licet aliquantulum impediat, vires tamen intrinsecè non minuat, nec resistantiam insuperabilem inducat, nec conditionem aliquam simpliciter necessariam ad tale opus auferat, vel semper impediat. Sed liberum arbitrium in natura lapsa ita comparatur ad actus bonos moraliter, proportionatos naturæ: ergo. Maior declaratur exemplo potentiæ rationalis affectæ habitu inclinante illam ad alteram partem: hæc enim potentia habet ex se, & in suo ordine sufficientes vires ad actum oppositum: habitus verò superueniens impedit aliquantulum, ne operetur actum habitui contrarium: Tamen, quia hoc impedimentum non minuit intrinsecè vires potentiæ, nec resistit insuperabiliter contrariæ inclinationi eiusdem potentiæ, nec aufert conditionem necessariam ad operandum, potest talis potentia non obstante habitu, actum illi contrarium suis viribus elicere. Et ratio est, quia causa per se sufficiens, & non impedita, & habens omnes conditiones requisitas ad agendum, potest suum effectum efficere, cum communi primæ causæ influentia: Imò, si sit causa non libera, statim efficiet illum, quantum, & quomodo potest: ergo si sit libera poterit, saltem si velit, talem effectum præstare: si autem potest cum communi influentia id facere, non est illi necessaria specialis gratia, ut id faciat.

5.  
Posterior  
probandi  
modus.

**C** Superest, ut subsumptam propositionem probemus, scilicet, liberum arbitrium in natura lapsa comparari ad actus bonos morales, (per se loquendo) ut causam habentem sufficientes vires ad talem effectum in particulari, & non semper habens insuperabile impedimentum, vel defectum alicuius conditionis necessariæ ad operandum. Probatur autem hoc, quia in primis voluntas humana per se, & intrinsecè spectata in sua pura natura, vel in statu integræ naturæ, habet vires sufficientes ad opus morale bonum, & benè perficiendum. Duplicem enim facultatem, seu vim necessariam ad huiusmodi actus considerare possumus: vnam ex parte voluntatis ipsius, eique realiter, atque intimè convenientem, quam possumus physicam appellare, quia illa est causa verè ac

6.

realiter efficiens talem actum : alia facultas est ex parte intellectus & iudicii, seu propositionis eius, quam possumus moralem vocare: quia non est physicè efficiens voluntatis actum, sed tantum metaphoricè mouens, & excitans, consulens, & quasi suadens. Virtus ergo physica voluntatis, illi intrinseca, & connaturalis, respectu talis actus proportionata est, & sufficiens: alias talis actus per se spectatus non esset naturalis homini, nec proportionatus illi, sed superans naturam eius ergo necesse est, ut natura hominis, vel integra vel pura habeat sufficientes vires physicas ad talem actum. Atque eadem ratione habet sufficientes vires morales, cum quia voluntas consequitur intellectum, & cum eo proportionem seruat, & ideo nihil potest voluntas naturaliter velle, & perficere, nisi quod intellectus naturaliter dicat, & proponere potest, ut factibile ab ipsa, eique naturaliter conueniens. Tum etiam, quia tale iudicium, & obiecti propositio non excedit naturales vires ipsius intellectus. Vnde (quod notandum est) quamvis respectu voluntatis habeat causalitatem moralem, respectu intellectus comparatur, ut effectus verè, & physicè ab ipsa productus: ad illum autem producendum habet intellectus in sua pura natura spectatus, vires physicas sufficientes, quia non excedit talis effectus naturalem capacitatem eius, vel debitam proportionem: sicut de naturali actu voluntatis ad physicas virtutes eiusdem voluntatis comparato dictum est. Igitur, qua ratione intellectus habet naturam sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, habet etiam sufficientem vim ad inducendum moraliter voluntatem medio tali actu. Quod si dicatur intellectus ipse, indigere propositione, & excitatione obiecti, ad hoc etiam habet naturalem modum sufficientem, per externam oblationem obiectorum, quæ communi cursu naturæ fit, & per internam vim intellectus agentis, cooperante ad hæc omnia Deo per generalem influentiam.

7. Vires tam voluntatis quam intellectus per naturam lapsum in trinscè non imminutæ nō sunt.

Huiusmodi autem vires, tam voluntatis, quam intellectus, non sunt imminutæ intrinsecè per superueniens peccatum, seu lapsum naturæ. Quia hæc vires non sunt aliquid superadditum his potentijs ultra entitates earum, sed sunt ipsæmet realitates talium potentiarum, sicut vires caloris ad calefaciendum, non sunt aliquid præter ipsam entitatem talis caloris. At entitas voluntatis, vel intellectus, non est imminuta per peccatum, imò nec minui potest, quia non est qualitas intensibilis, & remissibilis, sed omnino indiuisibilis, quæ vel omnino auferri debet, quod factum non est, nec sine monstruositate, vel miraculo fieri potuisset: vel tota manere debet, quia res indiuisibilis diuidi non potest. Si autem tota entitas manet, totam vim agendi retinet, quia non est aliud, quam ipsa. Sicut calor ut octo, dum in illa intentione, & gradu integer manet, non potest non retinere integras vires naturales, quas ad calefaciendum habet: tunc autem incipit illas amittere, vel diminutas habere, quando incipit remitti: quod si non esset qualitas remissibilis, nullo modo possent vires eius diminui, ipsius entitate conseruata: ita ergo est in voluntate, & intellectu hominis lapsi. Cum ergo liberum arbitrium nihil aliud sit, nisi facultas voluntatis, & rationis, manentibus integris internis viribus naturalibus intellectus, & voluntatis ad operandum bonum, tam

A physicè, quam moraliter, vires etiā liberi arbitrij, quoad physicam vim, integras mansisse necesse est.

Quod autem non semper, & in singulis actibus occurrit homini, etiam in statu naturæ lapsæ impedimentum insuperabile ad bene operandum, facile persuaderi potest, quia vel hoc est impedimentum posituum, & intrinsecè, ac permanenter existens in intellectu, aut voluntate, aut alia potentia animæ: & hoc fingi non potest, quia per peccatum nulla talis res positua, vel qualitas in potentijs huiusmodi superaddita est, sed solum priuatæ fuerant donis gratiæ, & originalis iustitiæ: vnde manserunt in ea positiua dispositione, in qua essent in puris naturalibus: certum est autem, in pura natura, & ab intrinseco, nullā talem dispositionem posituam his potentijs conuenire.

Vel hoc impedimentum est rebellio sentientis appetitus, & corporis corruptibilis infirmitas, quæ aggrauat animam, &c. At hæc deordinatio potentiarum, quæ ex peccato originali contracta est, licet ita debilitet vires liberi arbitrij ad operandum bonum morale consentaneum rationi naturali, ut sine gratia non possit totum illud implere, quin interdum ac sæpe labatur: non tamen ita vrget, & impedit in singulis actibus, ut magnam difficultatem semper ingerat, nedum ut impedimentum insuperabile inducat. Sæpe enim occurrit aliquid honestè faciendum, quod non est repugnans appetitui, vel inclinationi speciei, aut indiuidui, ut dare eleemosynam pauperi, honorare parentem, & similia. In huiusmodi ergo actibus sæpe contingit, ferè nullam esse difficultatem. In nonnullis verò, etiam si aliqua repugnantia appetitus intercedat, non tamen adeo ingens, & magna, ut per vim rationis, & libertatis superari non possit, ut ipsa etiam experientia docet: & nulla est ratio, quæ contrarium suadeat. Ergo nihil obstat, quin interdum in his occasionibus faciat homo, quantum per vires naturæ potest, ut bonum, honestumque actum exerceat.

Vel denique hoc impedimentum est extrinsecum à dæmonis suggestionem, & tentationem proueniens: & de hoc puncto dicemus inferius respondendo ad argumenta. Nunc solum dicimus, hoc impedimentum non semper vrgeri pro omni actu, & pro omni instanti, vel saltem non ita instanter vrgeri, ut homo ratione vtens non possit moraliter respuere dæmonis suggestionem pro breui tempore, ad vnum, vel alium actum sufficientem. Siue hoc sit, quia dæmon ipse ex se non habet tantam vim, & potestatem super hominem, siue quia Deus non permittit illum semper vti tota potestate sua: Quocumque enim ex his modis fiat, non interuenit ibi vera gratia interna, quæ per Spiritus sancti inspirationem datur, de qua nunc agimus. Et ita semper verum est, nō obstante hoc impedimento, posse hominem sine gratia aliquod bonum opus morale facere.

Dicit aliquis, hoc discursu rectè probari, posse hominem sine gratia facere opus ex genere suo honestum, non tamen ex omnibus circumstantijs bonum. Idque non ex defectu physice virtutis, nec ex positiuo impedimento, sed ex defectu cognitionis, & ex impedimento ignorantie priuatione, quod saltem impedit semper debitam circumstantiam finis, sine qua non potest actus esse simpliciter bonus. Hæc ferè est responsio Gregorij, putat enim ad honestatem actus necessariam esse re-

8.

9.

10.

11. Obiectio.

lationem in Deum, ut in finem ultimum, & hanc non posse sine fidei cognitione, & gratiæ adiutorio adhiberi.

12.  
Refellitur.

Sed peccat multis modis. Primò, quia relatio actualis omnis boni actus in Deum non est necessaria, ut actus bene fiat, & sit simpliciter bonus, absque vlla macula culpæ, ut ex 1.2. quæstion. 18. tamquam certum suppono. Voco autem relationem actualem illam, quæ fundatur in proprio actu ipsius operantis, directè volentis illum finem, & relationem operis in illum: siue illa relatio fiat tunc, quando opus bonum fit, quæ dicitur relatio formalis, siue præcellerit, & in virtute eius fiat, quæ vocatur relatio virtualis. Sufficit ergo relatio quasi naturalis, & intrinseca actui tendenti in obiectum honestum ut sic: nam eo ipso, quod fit propter honestatem participatam, quæ est in obiecto, & non interruptitur, nec impeditur per extrinsecam relationem in finem malum, ipse actus de se tendit in Deum, ut in ultimum finem omnis boni, quæ dici etiam solet interdum relatio virtualis ex vi operis, non ex alia actione operantis. Et ita hæc circumstantia numquam deest, si finis proximus honestus est, & alius finis malus non apponitur, quod fieri potest per solam cognitionem bonitatis obiecti, cum omnibus circumstantiis requisitis ad intrinsecam honestatem eius, absque aliori Dei cognitione.

13.

Secundò, quia licet actualis relatio in Deum esset necessaria, sufficeret ad naturalem honestatem, quod fiat in Deum auctorem naturæ: ad hanc autem relationem potest esse cognitio sufficiens per vires naturæ, & supposita illa cognitione, non excedit vires voluntatis illam efficere in aliquo actu: quia non oportet ut fiat in Deum super omnia efficaciter dilectum, sed satis est, ut fiat in Deum aliquo imperfecto modo dilectum, vel ex affectu aliquo colendi, & honorandi illum: quod esse possibile per vires naturæ aperte supponit Paulus ad Rom. 1.

14.

Tertiò, quia si illa relatio omittatur propter inadvertentiam, vel ignorantiam aut Dei, aut obligationis adhibendi illam relationem, interrogo, an illa ignorantia inculpabilis sit, nec ne. Nam si est inuincibilis, ommissio talis circumstantiæ non erit culpabilis, ac proinde non reddet actum malum, nec impediet bonitatem, quam ex obiecto, & alijs circumstantijs habere potest. Si verò ignorantia est culpabilis, supponit in homine potestatem expellendi illam, & vires sufficientes ad referendum actum in illum finem, alioqui ommissio illius non potest iure ad culpam imputari. Denique rationes factæ æquè procedunt de bonitate ex circumstantijs, & ex obiecto, quia tota illa bonitas non excedit proportionem virium naturalium voluntatis, nec dictamen rationis naturalis.

15.

Et potest hic discursus sub alia forma breviter proponi, & confirmari: quia si gratia est necessaria ad singulos actus moraliter bonos, vel id est per modum principij physici, vel solum per modum moralis auxilij excitantis voluntatem, eodemque morali modo illam adiuvantis: neutrum dici potest ergo. Minor quoad priorem partem de principio physico, constat ex dictis. Quia voluntas habet sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, tam quoad substantiam eius, quam quoad modum debitum illi ex natura sua, seu ex vi rationis naturalis, qui modus satis est, ut

A actus simpliciter bene & honestè fiat. Et similiter intellectus habet sufficientes vires physicas ad dictandum per naturæ lumen, & proponendum voluntati, quidquid necessarium est ad honestatem illius actus. Quoad alteram verò partem de morali adiutorio, patet etiam ex dictis, quia huiusmodi adiutorium extraordinarium, seu excedens ordinem naturæ, simpliciter necessarium non est, nisi ubi occurrunt impedimenta moralia, & homo non possit omnia moraliter vincere, nisi ab alio superiori iuuetur: at hæc impedimenta non occurrunt in singulis actibus moraliter bonis, ut declaratum est: ergo auxilium illud morale non est simpliciter necessarium ad singulos actus naturalis ordinis, licet ad innocentiam, vel perseverantiam longi temporis necessarium sit.

B

Ad hæc verò omnia respondere coguntur, alij auctores, (quantum ex eorum discursu colligi potest) Hæc argumenta rectè probare auxilium gratiæ non esse necessarium, ut homo possit huiusmodi actum moralem facere, esse tamen necessarium, ut illum faciat: sicut actualis concursus Dei est necessarius, ut homo operetur, non tamen ut operari possit. Ratio autem talis necessitatis supra posita est, de cogitatione congrua: nam sine cogitatione honesta non potest homo bene moraliter operari, & nisi talis cogitatio congrua sit in præscientia conditionata Dei, non operabitur homo defacto, quantumvis possit. Est ergo necessaria cogitatio congrua ad ipsum actum, hæc autem cogitatio non est debita, nec sine Dei providentia donatur: est ergo gratis data, & consequenter vera gratia: ergo sine aliqua gratia non potest defacto, & cum effectu fieri opus simpliciter bonum. Vnde ingenuè etiam fatemur, hanc cogitationem non vocari gratiam, quia in se supernaturalis sit quoad substantiam, vel intrinsecum modum eius, nihil enim tale potest in illa cum probabilitate cogitari, cum cogitatio illa, & obiectum naturale habeat. & sub ratione naturali, seu per medium ordinis naturæ illud attingat, solumque ordinetur proximè ad eliciendum actum naturalem voluntatis. Aiunt ergo solum vocari gratiam, quia est donum quoddam gratis datum in ordine ad vitæ honestatem, & fortasse etiam ad veram sanctitatem, & æternam beatitudinem consequendam.

D

Ut autem examinemus quanta cum probabilitate hoc dictum sit, cum totum hoc donum gratis collatum in sola illa congrua cogitatione ponatur, nonnulla circa illam inquirenda sunt. Primum, cum sæpe contingat, cogitationem illam excitari per exteriorem obiecti propositionem, vel per verba humana, vel obiecti visibilis occursum, ut pauperis, vel hominis mortui, aut alterius similis, interrogo, an necessaria sit specialis providentia Dei, ut hoc obiectum tempore, & modo congruo occurrat, vel possit interdum, ac sæpe occurrere ex generali cursu causarum secundarum operantium cum sola generali Dei influenza. In quo, esto verum sit, sæpissimè has opportunas occasiones bene operandi moraliter pronuntiare ex providentia peculiari; interveniente saltem peculiari custodia sanctorum Angelorum: tamen non videtur dubium, quin non semper sit hoc necessarium, quia nihil invenitur in huiusmodi externo obiecto, quod per communem cursum nature non possit occurrere homini tempore opportuno, sinendo solum causas secundas, ut cursus suos peragant,

16.  
Ad dicta omnia est responsum.

17.  
Examinatur responsum.

cum communi influxu auctoris eorum. Sicut etiam, quod occurrant obiecta excitantia ad malum, eo tempore, quo pertrahunt hominem ad consensum, non proveniunt positivè ex speciali providentia Dei, sed ex generali, cum præmissione, ac permissione, & còmmuni influentia, & licet sæpè proveniant per industriam malorum Angelorum, non tamen cum certitudine infallibili futuri effectus, ut est in Deo: nec etiam semper est illud medium necessarium, sed per solum cursum secundarum causarum potest talis occasio scandali offerri, permittente, & præsciente Deo. Ita ergo potest esse in actu bono, hoc tamè excepto, quod in illo non præcedit sola permissio, sed etiam vel præceptum, vel còsiliu, vel approbatio Dei per voluntatem simplicem, seu antecedentem. At voluntas absoluta specialiter præcurans talis obiecti occursum, necessaria non est, licet sit possibilis, nulla enim vera ratio talis necessitatis reddi potest, nec ab aliis auctoribus redditur: imò in hoc non videntur nobis contradicere.

Hoc supposito, inquiri ulterius, an proposito tali obiecto, necesse sit, cogitationem illam fieri, aut dirigi à Deo speciali modo interiùs operante, ultra generalem concursum debitum, tam externis obiectis, seu occasionibus excitantibus talem cogitationem, quam ipsi intellectui elicienti, & iudicanti secundum illa: Vel potius (supposita applicatione talium obiectorum facta per ordinatum cursum secundarum causarum) cogitatio illa, & practicum iudicium de tali bono opere præstando, fiant ab intellectu cum solo generali concursu primæ causæ. In quo etiam dicendum omnino est, necessarium non esse, cogitationem illam fieri per specialem Dei actionem, quam interiùs in hominis intellectu opere nati: quia in illa cogitatione nihil est supernaturale, neque ex parte ipsius intellectus, neque ex modo aliquo intrinseco eius, qui intelligi possit, vel cum fundamento fingi; neque ex aliquo fine extrinseco, vel elevatione ad aliquem effectum supernaturalem: quia solum ordinatur ad bonum actum moralem voluntatis, qui alias in substantia, & modo suo naturalis est. Potest ergo cogitatio illa excitari, & fieri in homine per ordinatum cursum, & influxum secundarum causarum, concurrente tantum Deo generali concursu, tam interiùs, quam externis. Ergo cogitatio illa non est ex gratia, sed ex natura: ergo & opus virtutis, quod ex sola illa, cum viribus liberi arbitrij, & generali influxu primæ causæ procedit, nõ necessario est ex gratia.

## CAPUT XVI.

*Eadem vera sententia suadetur, ostendendo varia incommoda, quæ ex contraria sequuntur.*

**R**ationes superiori capite factæ, rem ipsam satis ostendere videntur; quod supposita prima rerum univèrsi dispositione, communis causarum secundarum cursu, & concursu cum generali influxu, & providentia primæ causæ sufficiat ad illam cogitationem bonam concipiendâ, quæ satis sit ad bonam moralem operationem ordinis naturæ per liberum arbitrium efficiendam. Nihilominus tamen auctores quartæ sententiæ docent, quando illa cogitatio talis est, ut cum effectu moveatur ad opus bonum, esse veram

A gratiam distinctam à dono creationis, & omnibus beneficiis Dei, quæ ex vi creationis debentur, seu consequuntur. Ratio eorum ad hoc reducitur, quod ipsamet originals (ut ita dicam) rerum dispositio, & concursus, vel occursum talium causarum, vel obiectorum, cum tali homine, & potentiis eius, non est sine præscientia, & providentia Dei, qui talem rerum ordinem providit, qualem prævidit fuisse futurum congruum huic homini, ut tali tempore bene operaretur: Quod satis est, ut illa cogitatio dicatur esse supra naturalem hominis facultatem, quia non potuit homo præparare sibi talem cogitationem, vel causas excitantes illam. Dicitur etiam esse auxilium gratiæ quia talis dispositio, & ordo causarum non erat tali homini debitus, & ideo nec talis cogitatio erat debita. Est ergo gratis donata, ut exciter, & inuet ad bene operandum: merito ergo vocatur auxilium gratiæ, sed gratuitum. Constat autem talem cogitationem necessariam esse ad quamcumque bonam moralem operationem: Hac ergo ratione defendunt, nullum opus moraliter bonum posse fieri ab homine sine gratia Dei.

Hæc verò sententiâ sic explicata videri potest in re, non esse diuersa à nostra, sed tantum in loquendi modo. Nos enim ingenuè fatemur, ad actum voluntatis bonum necessariam esse præuiam cogitationem intellectus. Item cogitationem hanc, saltem primam non esse in potestate ipsius hominis, sed debere extrinsecus excitari. Item, excitationem hanc non fieri sine providentia Dei præparantis causas eius: atque etiam (ut nos probabilius credimus, & tamquam verum admittimus) præscientis quando, & ubi talis cogitatio futura sit ita congrua, ut si in intellectu ponatur, infallibiliter habeat bonæ voluntatis effectum. Item, omnes convenimus, ad hos actus esse necessarium actualem concursum primæ causæ, quod nec Semipelagiani quidem negabant, quidquid Pelagiani senserint. Ac denique, illi auctores nobiscum fatentur, non esse necessariam ad huiusmodi cogitationem, & actum bonum, superiorem aliquam, vel specialem internam motionem Dei, præter dictum providentiæ modum. De quo nos etiam fatemur, occasionem illam bene moraliter operandi, & congruè de tali opere cogitandi, & iudicandi à Deo præuiam, esse peculiare ipsius beneficium. Solum ergo videtur de nomine superesse controversia, an illud vocandum sit auxilium gratiæ, nec ne. Sed nihilominus dicendum credimus, illud beneficium non transcendere ordinem generalis providentiæ naturalis, ideoque non satis esse, ut talis actus dicatur esse ex gratia Christi: nec Concilia loqui de hoc genere gratiæ, sed aliquid maius postulare, quando gratiam Dei ad bene operandum requirunt. Atque hanc ob causam, rem hanc esse censemus gravissimam, utpote ad intelligenda Concilia, & Patres necessariam, & fortasse etiam ad vitanda multa incommoda, quæ ex verbis inordinate prolatis interdum incurruntur.

Primum ergo grave incommodum, quod ex illa sententiâ sequitur, est quia ille modus gratiæ non sufficit ad proprietatem, & rigorem verborum; per quæ Concilia docent esse necessariam gratiam ad bene operandum: ergo, si Concilia sub definitionibus suis includunt omnia, & regula bona opera moralia, cuiusque ordinis, &

2.

3.  
Primum incommodum.

modi sint, necessariū est aliquod maius auxilium ex parte Dei conferri: vel certè, si Concilia non comprehendunt omnes hos actus, sine fundamento, & veritate dicitur, gratiam esse ad illos necessariam. Antecedens patet ex Concilio Arausicano, cap. 5. & 6. ubi requirit *illuminationem*, & *inspirationem per infusionem spiritus sancti*. Et cap. 6. dicit, *Rectè cogitare diuinum esse munus; & quoties bona agimus, Deum in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operari*. Quis autem dicat naturalem cogitationem, quæ ex vi causarum naturalium fit, cum solo concursu Dei generali, vocati *illuminationem*, & *inspirationem Spiritus sancti, aut fieri per infusionem eius*, aut ratione illius solius *Deum operari in nobis, ut operemur, vel prestare ut faciamus*, sicut ibidem dicitur capit. 20. Ergo longè verius est, non comprehendere Concilia omnes bonas actiones, sed illas, quæ ad salutem pertinent vitæ, æternæ, ut dictum est.

Secundò, si quis contendat, illā cogitationem cōgruam, modo suprà posito explicatā, rectè vocari *illuminationem*, & *inspirationem Spiritus sancti*, sequitur ex vi doctrinæ, ac definitionum Conciliorum non esse necessariam altiore gratiam præuenientem, & adiuuantem, ad credendum, sperandum, amandum, & pœnitendum, quod nullus Catholicus dicet, ut nunc suppono. Sequela patet, quia Concilia eodem tenore, & cum eadem vniuersalitate de his omnibus loquuntur, ut patet ex relatis verbis. *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur*: & ex testimoniis Scripturæ, quæ idem Concilium Arausicanum adducit, *Sine me nihil potestis facere*: & *Quid habes, quod non accepisti?* & *Nemo habet quidquam bonum, nisi datum fuerit desuper*. Denique Concilium Tridentinum, sess. 6. loquens de gratia necessaria ad actus fidei, &c. *Per inspirationem, & illuminationem Spiritus sancti*, illam declarat. Ergo, si sola dicta congrua cogitatio sufficit ad illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti, similis modus gratiæ sufficeret ad credendum, amandum, & pœnitentiam agendam, sicut oportet. Consequens autem est omnino falsum, & absurdum; confunditur enim ordo gratiæ cum ordine naturæ, tolliturque necessitas habituum per se inuicem. Et specialiter ponderari potest testimonium Augustini, Epistol. 106. parum ab initio, ubi afferens exemplum de filio prodigo, qui reuersus in semetipsum dixit: *Surgam, & ibo ad Patrem meum*, inquit: *Quam cogitationem bonam quando haberet, nisi & ipsam illi in occulto pater misericordissimus inspirasset?* Expendo enim illam particulam, *in occulto*, qua significat, non esse satis cogitationem similem, quatenus ab externis obiectis naturaliter excitari potest, ut sit vera gratia interna, veraque inspiratio, nisi internè, & occultè aliquid altius Spiritus sanctus operetur.

Potest præterea absurditas illius consequentis in hunc modum declarari breuiter. Quia propositis rebus fidei, potest homo aliquam fidem humanam illis adhibere, si credat tantum ex humana traditione: quæ fides humana potest esse actus moraliter bonus. Si ergo talis sit, fiet ex gratia, iuxta priorem sententiam: ergo erit ex illuminatione, & inspiratione Spiritus sancti, quia erit ex aliqua cogitatione congrua, & gratuita modo explicato: ergo potest quis sine errore dicere, illam fidem esse sufficientem ad salutem, & ex infusione Spiritus sancti, utpotè ex eius illumina-

A tione, & inspiratione concepta. Consequens autem illud absurdissimum est. Et sanè audio non deesse Theologos, qui illo discursu conuicti, fateantur, illud genus gratiæ, & illuminationis, ac inspirationis sufficere ad omnia bona opera moralia, quæ antecedunt fidem necessariam ad salutem, atque etiam ad voluntatem credendi, quæ ad veram fidem sufficiat, & ad veram attritionem, quæ cum sacramento satis sit ad iustitiam: & nihilominus eos non audere concedere, illud genus gratiæ satis esse ad actus fidei, spei, & caritatis necessarios ad salutem. Quorum quidem cautelam, & modestiam in hac posteriori parte laudo: sed cum in priori fateantur veram gratiam esse necessariam ad illos actus, qua consequitione loquantur, non video, nec quo modo ex Conciliis colligant distinctionem, quam faciunt inter huiusmodi actus. Præcipuè, cum Concilium Arausican. capit. 5. eodem modo loquatur in hoc puncto de voluntate credendi, & de actu, seu assensu fidei.

Dicent fortasse, Concilia non tantum postulare ad actus fidei, spei, caritatis, & pœnitentiæ diuinam illuminationem, & inspirationem, sed etiam diuinum adiutorium: ita enim disertè loquitur Concilium Trident. sess. 6. can. 3. & intelligendum est de adiutorio supernaturali, quod aliquam efficientiam addat ultra concursum generalem Dei: alioqui nullius momenti esset illa definitio ad gratiam Dei commendandam. Sed contra hoc instatur tertio, quia illud Spiritus sancti adiutorium non solum ad actus fidei, spei, caritatis, & pœnitentiæ, sed etiam ad alios necessarium est. Nam quoties Augustinus loquitur de gratia necessaria ad bene operandum, non solum dicit esse necessariam præuenientem gratiam inspirationum, & illuminationum, sed etiam esse necessarium adiutorium diuinæ gratiæ; & addit esse necessariam ad singulos actus pietatis, ut sæpè repetit Epist. 106. & 107. addens, *sine hoc adiutorio nihil pietatis vel iustitiae posse hominem habere, vel in opere, vel in voluntate*. Vel ergo loquitur Augustinus solum de actibus supernaturalibus, qui per antonomasiam dicuntur iustitiæ & pietatis Christianæ, & sic non potest colligi ex doctrina Augustini, ad singulos actus moraliter bonos esse necessariam gratiam. Vel loquitur de omnibus actibus bonis, etiam moralibus, & consentaneis tantum rationi naturali, & sic oportebit dicere, etiam ad singulos actus huiusmodi esse necessarium adiutorium diuinæ gratiæ. Ac proinde totum id, quod Concilium Tridentinum requirit ad fidem, spem, &c. erit necessarium ad singulos actus bonos, nimirum præuenientem Spiritus sancti illuminationem, eiusque adiutorium. Ergo vel illa congrua cogitatio non satis est ad bonos actus morales, vel aliud distinctum, & proprium adiutorium gratiæ requiritur, quod dicti auctores non concedunt, nec est verisimile; vel necesse est, ut dicant (ut re vera dicunt) illammet cogitationem, quatenus antecedit voluntatem humanam, esse gratiam præuenientem, & quatenus comitatur, & suo modo cooperatur ad illam, esse adiutorium diuinæ gratiæ.

Si autem hoc dicatur, sequitur, quod antea inferebamus, non requiri altiore gratiam ad voluntatem credendi, præter cogitationem congruam de rebus credibilibus, quæ per sufficientem propositionem externam fidei excitari po-

Concil.  
Araus.

4.  
Secundum  
incommo-  
dum.

Augustin.

5.

Augustin.

Concil.  
Trident.

7.



test, & concipi, & consequenter eandem gratiam sufficere ad actum credendi. Nam (vt dicebam.) Concilium Arausic. cap. 3. eodem modo loquitur de gratia necessaria ad voluntatem credendi, ac de ipsa fide. Item, quia nihil aliud de ipso actu fidei credere cogimur, nisi quod sine illuminatione, & inspiratione, ac adiutorio Spiritus sancti haberi non potest: totum autem hoc per illam cogitationem congruam dicitur saluari sufficienter respectu boni actus moralis, ergo etiam satis erit respectu voluntatis credendi: ergo maiori ratione etiam respectu ipsiusmet actus fidei; nam ipsa voluntas credendi potest etiam vocari adiutorium gratiæ, ad ipsammet actum fidei eliciendum.

8. Quod si quis velit assignare diuersitatem, quia ad hos actus fidei, & similes requiritur adiutorium superioris ordinis, eleuans potentiam ad efficiendum, atque adeo physicè adiuuans, vt supernaturales sint; verum quidem dicit ex aliis principiis, tamen, consequenter loquendo, non poterit hoc fundare in doctrina Augustini, vel Conciliorum, si semel dicat, gratiam illuminationis, & adiutorij Spiritus sancti, quam requirunt ad bene operandum, sufficienter conferri per solam illam cogitationem congruam, quia eisdem terminis, & non aliis requirunt gratiam ad credendum, & ad alios actus. Hoc ergo incommodum ex illa sententia sequitur, quod occasionem præbet negandi gratiam physicè adiuuantem, quia non relinquit efficacem modum fundandi illam in doctrina Augustini, & Conciliorum. Nam in Conciliis non inuenietur traditum, illos actus esse supernaturales per hunc formalem terminum, sed solum esse ex infusione Spiritus sancti, vel ad singulos illorum esse necessariam gratiam. Vnde etiam sententia illa præbet occasionem negandi actus verè supernaturales, vt infra dicam.

9. Quartò sententia illa occasionem præbet errori Pelagij, qui admittebat quidem gratiam esse necessariam ad credendum, & bene operandum, postea verò explicabat gratiam illam nihil aliud esse, quàm prædicationem, seu reuelationem, vel Christi exemplum, & doctrinam, aut legem, quæ intellectum instruunt, nam postea sola voluntas sua libertate vel sequitur, vel repellit talem cogitationem. Pelagius enim non negaret cogitationem illam, quæ ex prædicatione, & doctrina, vel alio bono occurrere obiecto profecta est, esse gratiam eo modo, quo ipsam doctrinam gratiam appellabat. Nec dubitaret etiam illam vocare gratiam excitantem voluntatem, vt velit, & adiuuantem ipsam, cum vult: & nihilominus ab Augustino reprehenditur in epist. 166. & sæpè aliàs, quòd dolose necessitatem gratiæ adiuuantis in Concilio Palæstino confessus fuerit, cum veram, & internam gratiam adiuuantem non agnosceret. At profecto sola cogitatio congrua, eo modo, quo superius explicata est, perinde se habet, ac lex, seu doctrina: quia nihil est aliud, quàm quædam propositio obiecti, & dictamen conscientiæ, quod est quasi priuata lex, iuxta illud Apostoli ad Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, cuiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt quod legis scriptum in cordibus suis, testantur non reddente illis conscientia ipsorum.* Si ergo illa cogitatio, quæ alioquin naturalis est, & per causas secundas naturaliter, cum solo cōcursu Dei generali haberi potest, dicitur sufficiens gratia

A excitans, & adiuuans, ita vt definitiones Conciliorum de necessitate gratiæ ad bene operandum, ad illam cum omni proprietate, & veritate accommodentur: profecto maiori ratione cogitatio illa, quæ resultat ex prædicatione Euangelij, vel ex propositione legis, dicitur esse gratia de se excitans, & adiuuans sufficienter.

Quòd si quis dicat, illam cogitationem non habere rationem gratiæ, nisi quatenus congrua est, certè Pelagius non negaret, quin similis congruitas possit inueniri in propositione legis, vel prædicatione fidei. Quia Pelagius non ignorauit Deum præscire, si hic prædicetur Euangelium cum his signis, &c. qui sint credituri, nec ne: vt ex epistolis Prosperi, & Hilarij ad Augustinum, & ex lib. Augustini de Prædestinatione Sanctorum, & de bono perseuer. & de Grat. & lib. arbitr. manifestum est. Fatebatur ergo Pelagius, præscire Deum, quibus sit, vel non sit futura congrua prædicatione, ergo, si omnia, quæ docent Concilia de necessitate gratiæ, sufficienter saluantur per solam illam cogitationem congruam in tali præscientia, non video, cur respectu fidei, & aliorum actuum supernaturalium non sufficienter eadem saluentur, per solam propositionem congruam obiectorum, id est, quæ ex præsentia Dei habita sit effectum; cum tamen re vera, tam cogitatio ipsa, quàm effectus eius, solis naturæ viribus fiant, iuxta illam sententiam. At hoc destruit veritatem internæ gratiæ, & nihil in re differt ab errore Pelagij; iam enim ad credendum nulla interior illuminatio, vel inspiratio necessaria erit, præter externam prædicationem opportuno tempore factam, cum interna cogitatione, & iudicio, quod per naturalem discursum ex vi talis prædicationis concipi potest. Idemque de Pœnitentia, & aliis dici poterit.

Quindò ex eodem principio sequitur, non esse necessariam internam gratiam præuiam, in ipsamet voluntate impressam ad bene operandum, etiam si bona operatio sit, vel credendi, vel volendi credere, aut sperandi, amandi, &c. Consequens est falsum, & omnino vitandum, vt nunc suppono, & alibi probatum est: saltem loquendo de morali necessitate, & ordinaria potentia. Sequelam probo ex illo principio, quòd Concilia, & Augustinus, quando loquuntur de necessitate ad omnia, & singula bona opera, generatim, & indifferenter loquuntur de bonis operibus, & ad omnia aequè postulant gratiam excitantem, & adiuuantem. Si ergo sub illis bonis operibus includunt omnia & singula moralia opera, etiam ordinis naturalis, consequenter fatendum est, idem genus gratiæ esse necessarium ad talia opera, quoad reliquos actus. Et è conuerso, gratiam illam præuentientem, quæ non fuerit necessaria ad bona opera moralia, non esse etiam necessariam ad fidem, vel alios actus, quantum exigit doctrina Conciliorum, quæ, vt dictum est, eodem modo datur de omnibus. Certum est autem, ad bona opera moralia sigillatim sumpta non esse necessariam internam gratiam præuiam, ipsimet voluntati inditam: quia proposito obiecto per cogitationem congruam, voluntas non indiget speciali eleuatione ad talem actum, qui natura sua est illi proportionatus. Vnde, cum Concilia dicant, ad opera bona requiri Spiritus sancti illuminationem, & inspirationem, dicendum est in illa sententia (sicut re vera dicitur ab auctoribus

10.  
Eiusdem.  
Præcluditur.

11.  
Aliud incommodum.

Ad bona opera moralia sigillatim sumpta non est necessaria gratia præuentientem.

eius) respectu moralium actuum eandem cogitationem congruam subire utramque rationem. Nam quatenus perficit intellectum, dicitur illuminatio, quatenus verò inuitat, & attrahit voluntatem, dicitur inspiratio: Ergo appetitur via, & qui voluerit, eodem modo philosophetur de omnibus actibus gratiæ, quantumcumque necessariis ad salutem, negando, ad aliquem illorum esse necessariam peculiarem motionem gratiæ in ipsa voluntate factam: quia doctrina Conciliorum ad hoc non cogit, cum tota verificetur in aliis actibus bonis sine tali motione.

12.  
Sextū absurdum.

Sexto, aperitur via, ut negare quis possit, dari actus verè, & in se supernaturales, non solum quoad entitatem, substantiam, vel speciem eorum (quod nunc satis absurdum est) verum etiam quoad aliquem bonum, realem, & intrinsicum modum; vel saltem negare quis poterit, tales actus esse necesarios ad salutem, quod etiam absurdissimum est, ut suppono. Sequela declaratur, quia, ut paulò antea dicebam, Concilia non definiunt sub hac formalitate, verborum, esse necesarios ad salutem actus supernaturales, sed esse necessariam gratiam excitantem, & adiuuantem ad efficiendos actus necesarios ad salutem, sicut oportet: ex quo principio nos inferimus, tales actus esse supernaturales. At verò si gratia excitans, & adiuuans necessaria est ad efficiendos singulos actus bonos moraliter, qui ex se sunt ordinis naturalis, profectò illatio illa de nullis actibus fieri potest. Nam, licet quis dicat, actum, v. g. fidei, ad salutem necessarium, in sua entitate, & specie, & in omni modo intrinseco suo esse naturalem, dicit nihilominus fieri non posse sine gratia inspirante & adiuuante, & solum ex relatione ad illam esse, seu denominari supernaturalem. Nec poterit improbari ex definitionibus Conciliorum, supposito illo fundamento de necessitate gratiæ ad actus morales. Vnde (ut audio) non desunt, qui concedant, quòd si quis sola fide humana quoad substantiam, credat mysteria nostræ fidei, ex paterna traditione, bene operando moraliter, & secundum prudentiam humanam in ea credulitate, illa fides erit sufficiens ad salutem ex parte fidei, id est, si alia præcepta obseruentur; quia est si les ex gratia, licet in se supernaturalis non sit, quod quàm sit absurdum nunc exaggerare, aut probare non est necesse. Et ideò alij, ut supra dicebam, id admiserunt de voluntate credendi, non tamen de ipso actu credendi: tamen, si consequenter volunt loqui, non possunt inficiari. Eademque ratio in cæteris actibus procedit.

13.  
Eualio  
reincitur.

Neque satis erit respondere, circa obiecta virtutum Theologalium dari posse actus in se, vel in substantia sua supernaturales. Quia hic non tractamus, an sint possibiles; sed an sint necessarij ad salutem: nam hoc posterius est, quod per se spectat ad dogmata fidei, illud verò prius, nō nisi ratione posterioris. Ex dicto autem principio videtur hæc necessitas euerri, ut ostensum est. Quòd si quis fortasse hoc fateatur, poterit consequenter dicere, non esse necesarios habitus supernaturales, ac per se infusos, & consequenter totam doctrinam de vera & supernaturali gratia Dei, tamquam superfluum de medio tollere, totumque negotium auxiliantis gratiæ necessariæ ad bene & sanctè operandum, reducere ad congruam illam cogitationem prouenientem, ex gratuita dispositione, ac prouidentia. Et ad summum addi

poterit, in aliquibus materiis esse necessariam reuelationem diuinam, ut possit homo de illis cogitare, & circa illas congruenter operari. Quæ sanè omnia toleranda non sunt, nam doctrinam Pelagianam plane continent, nec Catholici Doctores, cum quibus disputamus, illa concedunt: sed quod optamus, est, ut nos doceant modum firmitatis, & solidum vitandi hæc incommoda.

Septimò, ex illo principio sequitur, necessitatem diuinæ gratiæ ad operandum non oriri ex supernaturalitate actionum, neque ex excellentia finis, ad quem homo per gratiam ordinatur, neque etiam ex fragilitate naturæ lapsæ propter peccatum originale, sed præcisè ex conditione naturæ rationalis, & intellectuales, quæ & indifferentiam quamdam, seu vniuersalitatem habet in cogitatione intellectus, & potest in bonum, & in malum flecti per liberum arbitrium: & ut flectatur, indiget cogitatione præuia, quæ, absolute loquendo, non est in libera potestate operantis: & ideò, quòd sit congrua ad bene operandum, in diuinam gratiam, & liberalitatem referri debet. Atque ita fit iuxta hunc discursum, ut non solum in homine lapso, sed etiam in natura integra sit necessaria gratia ad omnes, & singulos actus moraliter bonos efficiendos, etiam ex solo dictamine rationis naturalis. Imò non solum de hominibus, sed etiam de Angelis idem dicendum erit, ut re vera consequenter dicunt illius opinionis auctores. Imò aliqui eorum etiam dicunt, implicare contradictionem fieri actum bonum sine gratia, eo modo, quo implicat voluntatem amare sine præuia cognitione. Quia æquè necessarium est, ut bonum motum voluntatis præcedat cogitatio bona, atque etiam necesse est, illam prouenire ex prouidentia Dei, qui non potest ignorare, an cogitatio illa talis sit, ut habitura sit effectum, & consequenter, an futura sit congrua; ergo fieri nullo modo potest, ut creata voluntas operetur bonum, quantumcumque naturæ suæ proportionatum sine gratia Dei. Hæc autem omnia sunt valde noua, & aliena à communi sensu Theologorum.

Octandò sequitur, non posse creaturam intellectualem condì a Deo sine auxiliis gratiæ, si prudenter, & secundum prouidentiam Deo dignam gubernanda sit. Consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia non potest Deus conuenienter producere creaturam rationalem, quin illi prouideat de auxiliis necessariis ad honestè operandum, saltem aliquas actiones: ergo, si illæ actiones non possunt honestè fieri sine auxiliis gratiæ, non potest Deus condere naturam, quin ei gratiam conferat. Hoc autem esse absurdum patet, quia iam gratia non esset gratia, quia esset naturæ debita. Quod enim auxilium, potest esse magis debitum naturæ, quàm illud, quod Deus ei negare non potest secundum prudentem gubernandi modum?

Dicetur fortasse, non posse quidem naturam rationalem condì sine auxilio de se sufficiente ad honestè operandum, posse autem condì sine auxilio efficaci, & congruo, atque ita posse condì sine gratia: quia illud auxilium sufficiens non est gratia, sed quid naturæ debitum: auxilium autem congruum est gratia, quia quoad congruitatem debitum non est. Sed in primis, hoc est aliud nomen, & valde mirabile in hac sententia, quòd idem auxilium eiusdem ordinis, si sit tan-

14.

15.  
Respon-  
sum.

Oppugna-  
tur.

tum sufficiens, non sit gratuitum: si verò sit efficax, id est, in praesentia Dei infallibiliter effectum, appelletur propriè, & in rigore gratia, de qua Concilia loquuntur. Hoc autem non videtur recte, nec consequenter dictum. Tum quia, si illud auxilium efficax est vera gratia, continet propriam illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti: ergo necesse est, ut auxilium, quod in eodem continetur sufficiens, contineat illuminationem, & inspirationem Spiritus sancti: quia autem humanè efficax in hoc convenit cum sufficienti, scilicet neque addit, ut illuminatio & inspiratio congrua sit: ad rationem autem gratia satis est, ut sit illuminatio, & inspiratio Spiritus sancti. Et ideo, si auxilium efficax est gratia, necessarium videtur, ut etiam sufficiens sit gratia, quamvis minor. Tum etiam erit, quia cogitatio honesta, quamvis ex defectu hominis non sit habitura effectum honestæ operationis, est quoddam beneficium naturæ rationalis, & non est illi simpliciter debitum in hoc, vel illo individuo, quia non repugnat dari homini etiam, qui toto tempore vitæ nullam habeat cogitationem honestam sine admittance alicuius pravae circumstantiae: ergo si illa ratio indubiti beneficii sufficit ad rationem gratiæ in cogitatione congrua, etiam si in reliquis omnibus naturalis sit, eadem ratione sufficit, ut cogitatio bona, & de se sufficiens ad honestè operandum sit vera gratia, quia si non omnibus individuis debita est, nulli est debita in particulari. Ergo si rationalis natura non potest condici sine hoc beneficio, non potest condici sine gratia.

Vnde ulterius impugnat illa responsio, quia licet in vno, vel alio individuo, vel respectu aliquorum actuum in particulari, possit Deus condere hominem, cui non det auxilium congruum ad honestè operandum; tamen quod omni homini, & respectu omnis bonæ actionis denegat Deus huiusmodi auxilium, a divina bonitate alienum videtur, & a sapienti eius providentia. Hoc autem satis est, ut hoc auxilium, non sit gratuitum, seu gratiæ, sed naturæ debitum. Nam, ut censetur debitum naturæ, non oportet, ut necessarium sit dandum omnibus individuis, sed satis est, quod toti speciei negati non possit, iuxta exigentiam talis naturæ. Quod patet exemplo paulo antea tacto de cogitatione honesta ut sic, præsiudendo à congrua, vel non congrua, effectura, vel non effectura, quæ non censetur gratia, sed humanæ naturæ debita, quamvis necessarium non sit, ut omnes homines illam recipiant, seu interdum exerceant: satis est enim, quod non possit, nec debeat tota natura in omnibus individuis, ac semper tali cogitatione carere.

Ratio verò à priori est, quia, natura humana per naturales vires potest ericere huiusmodi cogitationem, & ab obiectis secundum naturalem cursum rerum, potest ad illam excitari, ergo contingere non potest, quin in tanta hominum varietate, & obiectorum diversitate, sæpius excitentur cogitationes bonæ in aliquibus hominibus. Pertinet autem ad debitam Dei providentiam, ut cum his causis, & obiectis generaliter concurrat. Neque esset consentaneum divinæ bonitati, vel nolle concurrere, quoties cogitatio excitanda futura est honesta, vel specialiter illam impedire, providendo, ut semper interveniat causa, vel obiectum, turpitudinem aliquam admittens. Si autem ipse hoc specialiter non provideat, sed res

A omnes cursum suum agere sinat, possibile perfectò non est, non sapius excitari cogitationes honestas, & consentaneas rationi in cordibus hominum: & ideo talis cogitatio, quatenus in suo ordine est auxilium sufficiens ad honestam operationem, non censetur ex suo genere auxilium gratiæ, sed naturæ.

Idem autem discursus fieri potest de cogitatione congrua eiusdem operis honesti, quæ solum addit ex parte Dei voluntatem dandi illam in praesentia conditionata, quod sit habitura effectum honestæ operationis. Nam similiter fieri non potest, quin in tota multitudine hominum, talis cogitatio sæpè habitura sit effectum, nisi à Deo specialiter impediatur, aut praeveniat. Quod non solum videtur verum in ea dispositione rerum, & causarum secundarum, quam de facto Deus constituit, sed etiam in quacumque possibili non impedita, sed relicta communi cursui causarum secundarum. Nam in tanta varietate occasionum, & multitudine hominum fieri minime potest, quin in multis hominibus interdum insurgat honesta cogitatio, & iudicium prudens, ad quod sequatur bona electio. Igitur cum repugnet divinæ bonitati assumere curam, ut sic dicam, impediendi per providentiam suam, ne ille bonus effectus interdum sequatur, etiam videtur omnino alienum à divina providentia, ita condere humanam naturam, ut nunquam habeat naturalem cogitationem congruam ad honestè operandum: ergo ob hanc congruitatem verè dici non potest, Deum non posse condere naturam humanam sine donis gratiæ.

C Aliter responderi potest, duplicem esse gratiā, unam eleuantem facultates naturales hominis ad eliciendos actus superantes vires naturæ: aliam excitantem, & adiuvantem easdem facultates ad eliciendos actus consentaneos, & proportionatos naturalibus viribus earundem facultatum: & naturam hominis potuisse à Deo condici, sine priori gratia, non verò sine posteriori. Sed hoc etiam non expedit difficultates tactas. Tum quia, licet illa distinctio in se possit bonum sensum habere: tamen ex illa met sententia, quam impugnamus, debilitatur, & incerta redditur. Nam si homo non potest operari bonum sine gratia, unde constat, inter bonos actus quosdam esse superantes naturales vires hominis, alios proportionatos illis, cum absolute ad omnes & singulos eorum dicatur homo indigere auxilio gratiæ? Vnde etiam distinguere poterit duplex finis hominis, naturalis, & supernaturalis, quandoquidem iuxta illam sententiam nullus est finis, quem homo, vel Angelus possit cōparare sine viribus gratiæ. Quia ex nullo alio capite certo scimus, finem, ad quem conditus est, tam homo, quā Angelus, esse supernaturalem, nisi quia comparari nō potest sine viribus gratiæ. Quod si in ipso fine non habet locum illa distinctio, non est, cur admittatur in actibus, qui sunt media ad illum finem. Tum denique, quia immerito vocatur gratia illa, sine qua non potest condici natura secundum suam speciem spectata, etiam si necesse non sit, ut singulis individuis conferatur, ut ostensum est.

E Nondò possumus aliam rationem addere, quia sequitur, non solum esse necessariam gratiam ad quemlibet actum bonum moraliter, sed etiam ad actus indifferentes (si in individuo dari possint, ut iidem opinantes admittunt.) Sequela proba-

18.

19. Aliud responsum redditur.

Non admittitur.

20. Non incommuni.

16.

Amplius impugnat dictū responsum.

17.

Ratio à priori redditur.

tur, quia operatio indifferens saltem habet hanc proprietatem homini satis convenientem, quod caret omni malitia morali, & aliunde affert naturæ aliquam commoditatem, v. g. moderatam delectationem, aut recreationem non prauam. Unde operatio indifferens respectu operationis prauæ sine dubio est beneficium naturæ: hoc autem beneficium non est debitum homini sic operanti, quia quo tempore illi offertur cogitatio accommodata ad efficiendum actum indifferenter, posset illi offerri cogitatio inducens turpem actum, & non est in potestate hominis facere, ut potius illa, quam hæc cogitatio, seu occasio ei offeratur: ergo provenit ex providentia Dei non debita: ergo est beneficium indebitum, ergo est vera gratia secundum illam sententiam, quamvis minor, quam sit adiutorium ad bene operandum. Quin potius, si cum proportionem discursus fiat, probabit esse necessariam gratiam ad peccandum venialiter potius, quam mortaliter: quia quod non se offert cogitatio inducens mortale peccatum, sed solum veniale, ex providentia Dei est, quæ non est tali personæ debita. Hæc autem nullus admittet: ergo signum est illam rationem indebiti beneficii non sufficere ad veram rationem gratiæ.

Decimò se offert aliud inconueniens, quod videtur consideratione dignum. Nam ex illa sententia, prout explicata est, sequitur hominem per actus elictos per vires liberi arbitrii mereri, aut impetrare vera supernaturalia auxilia ad supernaturales actus, atque etiam primam vocationem supernaturalem ad eosdem. Consequens autem coincidit in re ipsa cum errore Semipelagianorum, & est contra intentionem Conciliorum solum errorem damnantium, ergo. Sequela non solum admittunt defensores contrariæ sententiæ: sed etiam propter hanc maximè causam videntur illam sententiam defendere. Ut possint bono operi morali tribuere aliquod meritum fidei, & nihilominus non tribuere initium salutis libero arbitrio, sed gratiæ. Aiunt itaque initium gratiæ, sumi ab illa cogitatione congrua, quæ ad primum actum voluntatis moraliter bonum necessaria est: & quia supposita prima gratia, per illam potest homo mereri secundam, consequenter aiunt, per illum primam actum bonum posse hominem mereri auxilium gratiæ ad alium actum meliorem, & sic consequenter usque ad actus proximos sanctificationis. Excusant autem se, quod cum Semipelagianis minimè consentiant, quia non tribuunt initium illius progressus naturæ, sed gratiæ, ratione illius cogitationis congruæ.

At profectò, licet verba mutantur, rem eandem esse credimus. Nam in primis illa cogitatio congrua præcedens non obstat, quò minus talis actus bonus fiat solis viribus liberi arbitrii: quia posita illa cogitatione, sola voluntas ex innata facultate libera, cum solo influxu generali primæ causæ elicit talem actum. Hoc autem est operari per solas vires naturæ. Nam cerè Pelagius nihil aliud docebat, non enim dubitabat, quin cogitatio non libera, saltem in primo actu, præcedere debeat volitionem liberam. Imò ante voluntatem credendi facebatur præcedere reuelationem supernaturalem, saltem ex parte propositionis, & applicationis obiecti, ut suprà aduertit; tamen, quia dicebat, facta propositione talis obiecti credibilis, solum voluntatem sua libertate naturali vten-

tem, cum generali influxu Dei, posse, tam velle, quam nolle credere, idèò damnatus est, quòd doceret voluntatem credendi esse ex solis viribus liberi arbitrii, cum tamen non diceret cogitationem, quæ antecedit illam voluntatem, esse ex libero arbitrio: ergo à fortiori actus moralis bonus vera est ex solis viribus liberi arbitrii, quidquid sit de illa cogitatione bona. Idè vel maximè, quòd illa etiam cogitatio bona esse potest, & sæpè erit ex solis naturalibus viribus humani intellectus prouocati, & excitati per sensus externos, operantes etiam per naturales vires, & excitatos ab obiectis secundum naturæ cursum, & cum solo generali influxu primæ causæ operantes. Quo ergo modo potest cogitari actio, quæ magis sit ex solis viribus liberi arbitrii.

Neque etiam ignorabat Pelagius, quin illa cogitatio honesta, & naturalis proveniret ex providentia Dei generali. Nec denique ignorabant Semipelagiani, quin Deus præcognouerit, quòd liberum arbitrium sit operatorum, si in tali dispositione, & ordine rerum constitutum ad talem cogitationem in tali occasione excitetur: constar enim Semipelagianos huiusmodi præscientiam in Deo agnouisse, quamvis illa non bene vti fuerint. Igitur, qui dicunt, hominem per hæc opera mereri gratiam Dei, planè in re ipsa nihil dicunt diuersum ab illis. Quod sic patet. Nam si illis explicaretur, gratiam, quæ ad hæc opera postulatur, nihil aliud esse, præter eam dispositionem rerum, & causarum, ex qua illa cogitatio excitanda erat, cerè non dubitarent talem gratiam admittere, cum etiam donum creationis gratiam appellarent: quia cum his modis gratiæ stat optimè, ut liberum arbitrium solis naturæ viribus operetur. Nullo ergo modo sentiendum est, initium gratiæ, seu iustificationis, de quo loquuntur Concilia, sumi à naturali cogitatione, quantumcumque recta secundum lumen naturæ, & ita congrua in Dei scientia, ut infallibiliter habitura sit effectum alicuius electionis moraliter bonæ, & consentaneæ rationi naturali. Et ita Concilium Trident. sess. 6. capit. 5. cum dicit, *Iustificationis exordium in adultis sumi à præueniente gratia Dei*, non intelligit profectò, per gratiam præuenientem, illam bonam cogitationem, sed supernaturalem vocationem quæ, sine præuenientibus meritis, ad fidem, & iustitiam homines vocari incipit, ut in principio illius, & sequentis cap. declarat. Ergo ob solam illam cogitationem & congruitatem eius, non potest dici, quòd bonum opus morale necessariò sit ex gratia, nec ad vitandum Semipelagianorum errorem talis appellatio gratiæ deseruit, sed potius ad illum tegendum, & occultandum.

Vndecimò ex illa sententia oritur occasio dicendi, fidem non esse fundamentum totius ædificij spiritualis Christiani hominis, quia ante fidem præcedunt multa opera bona ex illa gratia facta, quæ dicunt esse verè, & propriè dispositiones ad fidem, & supernaturalem gratiam, & consequenter à talibus dispositionibus, seu bonis operibus dici potest sumi initium, & fundamentum spiritualis ædificij. Nam spirituale ædificium includit omnia opera, quæ ad vitam æternam per se conferunt aliquo modo, siue mediatè, siue immediatè, siue per proprium meritum, siue per modum impetrationis, aut dispositionis congruæ: ergo fundamentum istius ædificij est ante fidem,

23.

Concil.  
Trident.

24.

Vndecimò inco-  
modum  
quod ex  
illa sen-  
tentia se-  
quitur.

imò & ante propriam vocationem ad fidem. Quod aliqui consequenter concedant. Non est tamen satis consentaneum Paulo vocanti fidem, Heb. ar. *fundamentum rerum sperandum*. Vbi Patres, & expositores intelligunt, fidem esse fundamentum totius aedificij spiritualis, & totius meriti. Et Augustinus sæpe dicit, initium fidei, ac prout ipsam fidem gratis nobis dari; per fidem autem posse nos mereri, & impetrare reliqua. Si autem esset aliquod aliud prius fundamentum, in quo posset fundari meritum ipsius fidei, vel vocationis ad illam, non posset fides ipsa appellari primum fundamentum, neque esset prima gratia, nec initium gratiæ.

25.  
Enasio.

Dicetur fortasse, actum fidei esse primum fundamentum totius supernaturalis aedificij, quia est primus actus illius ordinis, in quo ceteri nituntur, & ideo dixisse Paulum esse *fundamentum rerum sperandum*. Reliqua vero dona gratiæ, quæ præcedunt fidem, esse inferioris ordinis in suo esse, quamvis conveniant in ratione gratuiti doni, & ideo non tam posse dici fundamentum, quam dispositionem quandam, quæ non manet cum aedificio, neque ad illud intrinsecè pertinet, sicut fundamentum. Imò addunt aliqui, etiam voluntatem credendi, quæ est veluti proxima dispositio ad actum fidei divinæ, contineri in illo inferiori ordine gratiarum, quæ in suo esse supernaturales non sunt. Neque videtur hoc inconueniens, quia non oportet ut dispositiones, quæ præcedunt, sint eiusdem ordinis cum forma.

26.  
Additus  
illuminatio  
ni præcluditur.

Sed profeclò consequenti ratione dici posset, actus ordinis naturalis, etiam si non sint ex gratia posse esse dispositionis ad gratiam: cur enim non poterunt, si non est necesse, ut sint eiusdem ordinis? Item non oporteret dispositionem proximam ad gratiam sanctificantem esse in se supernaturalem, si necessarium non est dispositionem esse eiusdem ordinis cum forma, quæ ratione illius immediatè confertur. Præterea nullum est fundamentum (ut ex supradictis patet) ad distinguendum duos ordines actuum, si ad omnes & singulos illorum est necessarium illud auxilium gratiæ excitantis, & adiuvantis, quod nobis est propter Christum datum: quia non aliter traditum est nobis illos actus esse supernaturales, nisi quatenus docemur, singulos illorum fieri non posse sine auxiliis gratiæ. Denique necesse est spirituale aedificium Christiani hominis fundari in aliqua cognitione, quia non potest voluntas superædificare, nisi prævia cognitione. Vel ergo illa cognitio naturalis est, vel supernaturalis. Primum dici non potest, aliàs initium gratiæ esset ex natura: si autem dicatur secundum, oportet illam cognitionem esse, aut fidei, aut saltem proximæ vocationis, & internæ inspirationis, aut illuminationis Spiritus sancti trahentis animam ad fidem, quod totum sub fundamento fidei comprehenditur. Ergo ante hoc fundamentum non potest esse meritum, vel gratia quæ fundare possit spirituale aedificium hominis Christiani.

27.  
Duodeci-  
mum in-  
commo-  
dum.

Duodecimò sequitur ex dicta sententia, hominem ex natura sua, & ex vi providentiæ diuinæ, quasi connaturali sibi, non habere potestatem liberi arbitrii, nisi ad peccandum. Consequens absurdissimum est, & inter alias propositiones damnatum à Pio V. & Gregorio XIII. in Bulla contra Michaelen Bayum, cuius inter alias, hæc erat una sententia, *Non nisi Pelagiano errore admitti potest & sus-*

Pier.  
Greg. 13.  
Error Mi-

*aliquis liberi arbitrii bonus, sine non malus, & gratia Christi iniuriam facit, qui ita sentit, & docet.* Alii autem, *Liberum arbitrium sine gratia Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet.* Item alia, *Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.* Quæ dogmata dicebantur ab eo auctore de homine lapso, & in eo sensu damnantur: multò autem damnabiliora sunt dicta de homine in quo cumque statu constituto, etiam naturæ integræ, & de Angelo, & de omni creatura rationali, vel intellectuallī possibilī: totum enim hoc sequitur ex illa sententia, & est sine dubio iniuriosum naturæ & auctori eius. Quod autem illud absurdum sequatur, manifestum est, quia illa sententia affirmat hominem indigere gratia tamquam omnino necessaria ad singulos actus moraliter bonos, ergo liberum arbitrium non habet naturales vires, ut vel unum opus morale bonum efficiat sine gratia: ostensum autem est consequenter sequi, nec indifferentem actum posse efficere sine gratia. Quam illationem vidit Michael Bayus, & in citatis verbis tacitè admisit. Relinquitur ergo, ut liberum arbitrium natura sua solum sit potestas ad peccandum.

Responderi potest primò, hoc nullum esse inconueniens, quia in Concilio Arausico 2. Canone 22. dicitur, *Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum.* Sed aliud est *habere de suo*, aliud est habere in se, & in natura sua vires, & potestatem ad aliquid operandum quod non sit peccatum. Quamvis enim liberum arbitrium possit sine gratia aliquid bonum opus facere, nihilominus dici non potest de suo habere illud opus, quando illud præstat, sed ex Deo, non ut auctore gratiæ, sed ut auctore, & prouidore naturæ, cui gratiæ pro omni bono agende sunt, quia in illum omnia referuntur, unumquodque tamen cum debita proportionē. At verò peccatum dicitur homo habere *de suo*, quia peccatum, ut peccatum, non est ex Deo, sed ex libero arbitrio. Imò neque ab ipso libero arbitrio est ratio illius perfectionis, quam à Deo habet, sed ratione imperfectionis, quam ex se habet, nempe quòd sit ex nihilo, inde enim consequenter habet, ut sit defectibile, ut est vulgus doctrinæ Patrum. Itaque Concilium Arausicum nunquam dixit, liberum arbitrium non habere potestatem naturalem, nisi ad peccandum, sed dixit, non habere ex se nisi peccatum, quia reliqua omnia in Deum referenda sunt.

Aliter verò responderi potest, liberum quidem arbitrium habere ex natura sua potestatem ad bene operandum, indigere tamen gratia, ut ea potestate utatur. Nam gratia congruè cogitationis superius explicata, non est homini necessaria ad posse bene operari, sed ut de facto bene operetur. Sed contra hoc obstat in primis, quòd non dicitur consequenter: quia si potestas est naturalis, & in suo genere integræ, ac sufficiens ad talem actionem, etiam concursus, vel prouidentiam Dei necessariam, ac sufficientem ad eandem actionem, oportet esse connaturalem, quia natura (ut aiunt) non deficit in necessariis. Deinde obstat maximè illi responsioni ratio sequens.

Decimo tertio ergo obicitur, quia ex illa sententia sequitur, gratiam illam, quam Augustinus ut necessariam requirit ad singula opera bona non esse necessariam ad posse, sed solum ad velle, vel agere bonum. Consequens est falsum, ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur, quia ob præcedentē rationem id iā cōceditur in bonis

Chasli.  
Payno.  
Ama.  
Ior. emde  
autem

28.

Vin. nio  
nis aliquis  
conabatur  
subre. au-  
gere.  
Conal.  
Ama.  
Fuerat  
tunc spō-  
tum.

29.  
Aliud est  
fugium.

Reicitur.

30.

Decimū  
tertium  
incommo-  
dum.



Auguſt.  
Pelagij  
erroris fun  
damentū.

Concil.  
Trident.

Concil.  
Arauf.  
Concil.  
Arlouit.

31.  
Decimum  
quartum  
inconcru  
dum.

32.  
Relpon  
ditur o  
mnibus  
quæ datur

actibus moralibus, & inde fit argumentum (quod læpe inculcatum est) conſequenti ratione idem dici poſſe de quocumque actu bono, cuiuſcumque ordinis ſit, quia Auguſtinus generatim loquitur de neceſſitate gratiæ ad bene operandum, & ex hac neceſſitate ſola inferimus impotentiam, vel inſufficientiam naturæ ad aliquod opus bonum. Ergo, ſi cum hac neceſſitate ad opus ſtat abſoluta poteſtas ex natura, de quocumque actu bono dici poterit, fieri poſſe per naturam, licet non fiat ſine gratia. Conſequens autem Pelagianum eſt. Conſtat enim ex Auguſtino lib. 1. de Gratia Chriſti, c. 5. fundamentum Pelagiani erroris fuiſſe, quod poſſibilitatem bonæ voluntatis, & operationis in libertate poſuerit, id eſt, potentiam ſufficientem ad efficiēdos ſupernaturales actus, quam lege, & doctrina iuvari dicebat. Et ideo Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. canon. 2. & 3. non ſolum dicit eſſe gratiam neceſſariam, *ut homo operetur*, ſed etiam, *ut operari poſſit*. Et idem habet Concilium Arauſicanum 2. canon. 7. & Concilium Mileunt. c. 5. African. c. 80. Et Chriſtus Dominus non dixit, Ioan. 15. *ſine me nihil facietis*, ſed, *nihil poteſtis facere*. Si ergo hæ locutiones cōprehendunt omnes, & ſingulos bonos actus morales, conſequenti negādum eſt ad illos eſſe poſſibilitatem in natura; & è conuerſo affirmandum gratiam eſſe neceſſariam, non ſolum ut eos faciamus, ſed etiam ut facere poſſimus. Vel tandem concedendum eſt, quod intendimus illas locutiones Auguſtini, & Conciliorum non extendi ad omnes, & ſingulos actus morales, ac proinde ſine fundamento, & cum magno incommodo affirmari, gratiam eſſe neceſſariam ad ſingulos morales actus.

Decimo quarto ſequitur ex illa ſententia, ſolā illam prouidentiam auctoris naturæ, ex qua efficaciter, vel infallibiliter ſequatur prauum opus morale ſeu peccatum eſſe debitam homini ſecundum naturam ſuam ſpectato. Conſequens eſt falſum, ergo. Sequela declaratur, quia ex vi naturæ rationalis, & liberæ, debetur homini aliqua prouidentia, & concurſus Dei, ut poſſit ſua libertate uti & prodire in aliquod opus: nam omni naturæ creatæ debetur aliquis concurſus ad efficienda opera naturæ conſentanea. At iuxta prædictam ſententiam non debetur homini excitatio, vel concurſus, quibus bene operetur: ergo ſolum debetur auxilium, quo malè operetur. Probatur cōſequentia, quia vel non datur opus deliberatum indifferens in indiuiduo, ut eſt probabilius, vel licet admittamus dari poſſe, quæ ratione non debetur auxilium, quo fiat bonus actus, eadem non debetur, quo fiat opus indifferens, & carens malitia ut ſuprà argumentati ſumus. Relinquitur ergo, ut ſolum debeatur auxilium, quo malè operemur.

Dici poteſt primò non eſſe inconueniens hoc concedere de homine lapſo qui propter peccatum indignus factus eſt omni bono. Sed hoc in primis non habet locum in illa ſententia, quæ illam neceſſitatem gratiæ fundat in naturali conditione rationis creaturæ. Deinde, ſi naturale auxilium ad bene operandum moraliter eſt debitum homini in puris naturalibus ſpectato, etiā eſt debitum homini lapſo: quia per peccatum, præſertim originale, non priuatur bono generali concurſu, vel inſiſſu debito naturæ. Eò vel maximè, quod ſtatus naturæ lapſæ non eſt ſtatus damnationis, in quo damnatus merito ſuo fortè priuatur omni concurſu ad bene operandum.

Aliter dici poterit, nullum auxilium determinatum, ſcilicet ad bene operandum, vel ad peccandum, ſed diſiunctum, vnum, vel alterum eſſe debitum humanæ naturæ, ideòque reſpectu vniuſcuiusque indiuidui ad gratiam pertinere, ut potiùs ei detur auxilium, quod de facto coniungendum eſt cum bona operatione, quàm cum mala. Sicut homo, qui tenetur diſtribuire pecuniam inter pauperes, quos voluerit, nonnullam gratiam facit ei, quem eligit, quia licet teneatur dare huic, vel illi, non tamen huic determinatè. Aliud exemplum magis accommodatum eſſe poteſt, ſi hæres ex vi alicuius legati teneatur alicui dare vnum vas argenteum ex multis, quæ defunctus reliquit, nam aliquam gratiam facit, ſi non dat viliffimum illorum, ſed aliquod maioris æſtimationis, ſeu pretij.

Reſpondemus primò, licet demus, reſpectu ſingularum indiuiduorum aliquod liberale beneficium Dei interuenire, non tamen excedens naturæ ordinem, nec pertinens ad ordinem gratiæ. Quis enim neget multa eſſe beneficia, quæ Deus confert, non ſolum in moribus, ſed etiam in aliis bonis naturalibus, quæ nemo dixerit pertinere ad bona gratiæ, de qua loquuntur Concilia, quādo dicunt eſſe neceſſariam ad rectè operandum. Ut, v. g. cum ſit contingens hominem generari, vel cum tali concurſu cauſarum materialium, & efficientium, ex quo integer, & cum optima diſpoſitione membrorum naſcatur, vel ut producatuſ monſtruoſus, aut mancus, &c. proſectò nemini debebat Deus talem ordinem, & diſpoſitionem cauſarum, ut potiùs priori, quàm poſteriori modo ad illius generationem concurreret. Dicamus ergo, hominem non poſuiſſe generari integrum ſine gratia Dei: Quis vñquam hoc modo loquutus eſt? Similis enim gratia etiam brutis animalibus ſit. Et ſimilia beneficia pertinentia, vel ad ſubueniendum neceſſitatibus huius vitæ, vel ad vitanda nocumenta contraria, vel ſaluti, vel ſanæ, vel honori, vel bonis fortunæ, quotidie conferuntur per prouidentiam Dei, quæ de ſe generalis eſt, & quaſi indifferens, & non ſine aliqua liberalitate definitur ad modum, & ordinem cauſarum conuenientem homini, potiùs quàm diſconuenientem: quod tamen non ſufficit, ut talis prouidentia ad gratiam propriè pertinere dicatur.

Quin potiùs addimus ex ſuperiùs dictis, licet reſpectu ſingularum perſonarum, aut particularium euentuum neceſſaria fuerit aliqua liberalitas, ſeu electio Dei merè voluntaria, quæ cernitur in prima diſpoſitione, & conſtitutione rerum, ſub tali ordine cauſarum, ex quo tandem eueniat, ut hic & nunc mihi occurrat talis euentus conueniens, potiùs quàm diſconueniens: nihilominùs reſpectu vniuſcuiusque ſpeciei debitum eſſe tale prouidentię genus, quod non ſit determinatum ad prauos, ſeu diſconuenientes, aut monſtruoſos effectus, ſed ad ſummum, ut ſit generale, & commune. Ex quo neceſſe eſt, ut interdum boni, ſeu conuenientes effectus oriantur, niſi ab ipſomet naturæ auctore peculiari cura impedian- tur: quod ſemper, & ſine vlla ſpeciali cauſa facere, maximè in operibus moralibus, non eſſet ſapienti gubernationi conſentaneum. Hoc autem ſeruat auctor naturæ, tam in inferioribus rerū ſpeciebus, quàm in ipſo homine quoad bona conuenientia naturæ, quæ non negātur quidem toti ſpeciei:

33.  
Aliud effu  
gium.

Duobus  
exemplis  
patet.

Prius.

Poſterius.

34.  
Reiicitur  
Euafio.

35.

distributio autem eorum respectu indiuiduorum est contingens, ita ut quædam indiuidua ea bona consequantur & non alia propter variam dispositionem causarum, vel concursuum, cum quo produci aut operari contingit: hæc autem contingentia non est sine providentia, & voluntate Dei sic præordinantis, & disponentis secundarum causarum cursuum: tota verò hæc dispositio, & distributio ad generalem providentiam spectat. Hoc igitur ipsum observatur cum natura hominis secundum se spectata, in ordine ad bonum morale naturali rationi consentaneum ac proinde ex naturali providentia, & concursu illi est debitum, quantum est ex parte Dei quamvis non sit debitum singulis indiividuis, vel actibus eorum. Ac proinde quamvis dispositio causarum, ex qua provenit, ut Petrus potius, quam Paulus moveatur ad actum bonum naturalem, sit ex libera electione Dei, non tamen est extra vel supra providentiam connaturalem, seu pertinentem ad naturæ ordinem, sed ostendit, etiam in hoc Deum uti sua libertate, scilicet in distribuendis bonis quæ ad naturæ ordinem spectant.

Tandem confirmantur hæc omnia, quia ex contraria sequitur, non posse consequi hominem in hac vita cognitionem alicuius veritatis naturalis, siue philosophiæ naturalis, aut moralis, siue Mathematicæ, siue alicuius artis, vel prædictæ politicæ, siue propriæ, & veræ gratiæ. Sequela patet, quia intellectus humanus, etiam in naturalibus, est expositus deceptioni, & quasi infertens ad veram, & falsam cognitionem. Ut autem determinetur ad veram, potius quam ad falsam pendet omnino, vel ex doctrina extrinseca. Vel ex obiectis occurrentibus ex phantasmatibus, & apprehensionibus, quæ inde oriuntur. Quod autem talia motiva occurrant, quæ potius ad verum, quam ad falsum inducant, non est in hominis potestate, sed de se est contingens ut verò est sub divina providentia infallibiliter evenit ergo est singulare beneficium Dei, non debitum indiividuo huic, quod ei talis excitatio ad verum donetur, ergo est tam propria gratia, sicut illa, quæ ad morale opus postulat.

Respondent condendo nullam ex his virtutibus naturalibus posse cognosci sine gratia latè sumpta pro quolibet beneficio Dei non debito naturæ. Nihilominus fieri posse sine gratia Christi, quia Christus non meruit nobis, nisi auxilium Dei, quod nobis offertur ad rectè, pièque vivendum: Auxilium autem illud ad sciendum, vel cognitionem merè speculativam naturalem, vel opera artis, non esse ad piè vivendum, & ideo non dari nobis per Christum. Quia Christus non est mortuus, ut philosophi, vel artifices, sed ut boni, vel honesti essemus, ut in simili dixit Augustinus epistola 105. Et ideo illud auxilium non potest dici gratia Christi, & consequenter, nec absolute gratia, quia gratia simpliciter solum vocatur à Patribus, quæ per Christum, & mortem eius nobis datur ut significat August epist. 95. Ad Innocent.

Sed hoc responsum non enervat, sed confirmat potius omnia, quæ diximus. Primò, quia ex ipsa responsione constat, magis fugi difficultatem verbis, quam declarari. Nam quòd aliqua sit gratia: vel non sit, non pendet ex hoc, quod datur per Christum, vel non datur: quia dari per Christum est respectus quidam ad causam extrinsecam, qui supponit ipsum donum, quod ob meritum Chri-

A si datur secundum se esse gratiam non aliunde ergo habet quod sit gratia independenter ab hoc quod datur, vel non datur per Christum. Præterea hi auctores in hac ipsa materia docent, neque Angelis, neque Adæ in statu innocentie fuisse datam gratiam per Christum, dicant ergò, sine gratia fuisse conversos ad Deum, prout oportet ad iustitiam, vel salutem. Præterea, vel opera bona moralia considerantur, ut ordinata ad salutem æternam & aliquo modo utilia, & acta conferentia ad ipsam, vel solum ut sunt, conformia rationi, convenientiaque naturæ. Priori modo fatemur cadere sub meritum Christi, tamen eodem modo philosophia, & Rhetorica, ordinata ad eundem finem sunt ex meritis Christi, & auxilium, quod datur ad illas sic addicendas, propter Christum datur. At posteriori modo, quæ ratione non datur propter Christum auxilium ad speculationem, ita neque ad quamcumque moralem actionem, quæ ad vitam æternam, iustificationem & remissionem peccatorum non conducit. Nam (ex eisdem Augustini locis) mortuus est Christus, ut fideles, & sancti essemus, non ut bona naturalia, quæcumque illa sint per se spectata, & sine ordine ad supernaturalia obtineamus. Denique illud beneficium, quod non pertinet ad beneficia gratiæ per Christum, pertinet sine dubio ad ordinem naturæ, daturque ex vi providentiæ naturalis cum distributione accommodata, quam in suo ordine postulat, sine qua esse non potest, ut supra dicebam: unde non esse donum simpliciter distinctum à dono creationis, sed cum illo connexum, modo supra explicato, & ideo non est propriè gratia, nec per Christum, nec sine Christo. Hoc autem totum commune est illi auxilio, vel excitationi, quæ datur ad sciendum dari materiam primam, & ad volendum dare unam eleemosynam, per se sumptum sine ordine ad salutem æternam; ergo non magis unum est gratia, quam aliud, sed utrumque pertinet ad gratiam creationis, & generalis gubernationis. Et quod unum datur ad perficiendum intellectum in naturalibus, & aliud ad perficiendum voluntatem in una tantum perfectione naturali minima, valde materialis differentia est, quæ profectò ad rationem gratiæ parum conducit.

D Vna verò superest obiectio, quæ multas ex rationibus factis videtur enervare. Nam, si efficaces essent, probarent gratiam non solum non esse necessariam ad omnia & singula bona opera moralia, verum etiam nullum posse dari opus bonum naturalis ordinis, ad quo sit necessaria gratia imò neque ad operandum semper bene moraliter collectivè (ut aiunt) seu numquam interponendo aliquod peccatum. Consequens est falsum, quia salutem ad eliciendum amorem Dei super omnia, ut est author, vel finis naturæ, & alia opera ardua, & ad servanda omnia præcepta naturalia collectivè, est necessaria gratia, ut nunc suppono. Sequela probatur, quia si gratia est necessaria pro vno actu morali, in illo habent locum fere omnia argumenta à nobis facta, quia ex illo inferri potest gratiæ necessitatem ad aliquem actum, non esse ob supernaturalitatem actus, ac proinde ex necessitate gratiæ non posse inferri dari actus supernaturales, atque ita tolli principale fundamentum, ex quo illos colligimus, & consequenter etià everti firmum fundamentum, ut asseramus, esse certum dari habitus infusos, & ita consequenter possunt applicari multa ex dictis. Respondetur

39.  
Obiectio.

36.  
Ultima  
ratio con-  
tra hæc  
sententiã

37.  
Responsū

38.  
Responsū  
confutatorius

negando sequelam, quia rationibus superius factis non probauimus absolute opus morale non posse esse ex gratia vel non posse interdum gratiam esse necessariam ad aliquod bonum opus morale sed solum, quod propter solam necessitatem illius congruæ cogitationis, non possit dici ad illud esse necessariam gratiam. Unde cum iam ostensum, sit propter huiusmodi cogitationem non requiri ad singula bona opera moralia aliam specialem motionem internam, absolute concluditur, nec gratiam esse necessariam ad singula opera nihilominus ad aliquod opus excellens, aut valde arduum, & ad collectionem præceptorum naturalium seruandam, vel opera moralia frequenter sine labe peccati exercenda, necessaria est gratia. Quæ iuxta doctrinam Conciliorum non in sola illa cogitatione naturali honesta, sed etiam in speciali illuminatione, inspiratione, & protectione Dei consistit. Et quoad hoc genus gratiæ non est eadem ratio de his actionibus grauioribus seu perseverantia in illis, & de singulis quibuscunque, quia in illis effectibus est longè maior, & specialis difficultas quæ sine speciali Dei adiutorio superari non potest. Illa verò necessitas gratiæ ad aliqua opera moralia, est quasi per accidens ob extrinseca impedimenta naturæ corruptæ, datur autem alia necessitas per se ad alia opera bona, quæ oritur ex altitudine finis, cui debent esse proportionata, & ex hac necessitate optimè concluditur, talia opera esse in se, & intrinsece supernaturalia. Qualis autem gratia sit necessaria ad aliqua bona opera moralia, & quomodo distinguatur à gratia necessaria ad singula opera supernaturalia, alterius considerationis est.

## CAPVT XXII.

*Respondetur fundamentis contrariæ sententiæ positis. cap. 10.*

I.  
Solutur  
primū fun-  
damentū.

**P**rimū, ac præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ, positum est in hoc, quod cogitatio congrua necessaria est ad honestè operandū & illa non est debita naturæ ac proinde est gratia. Ad quod multiplex responsio ex dictis accipi potest. Vna est, illam cogitationem, siue sit debita, siue non contineri intra terminos prouidentie naturalis, & ideò esse beneficium naturale, non tamen veram gratiam. Nec satis est dicere, illam prouidentiam naturalem oriri ex intentione dandi gloriam in prædestinatis ideoque gratiam reputari. Non (inquam) hoc satisficit, quia etiam ipsa, et creatio datur prædestinatis ex illa intentione, ut supra dixi, & non propterea est gratia propriè dicta. Item non est necesse talem cogitationem oriri ex illa intentione, ut patet in reprobo. Quod si dicatur, in eis dari ex voluntate antecedente dandi gloriam: hoc etiam per se non est necessarium, ut constat de homine in puris naturalibus. De principio autem necessario ad operationem, iudicandū est ex his, quæ sunt per se, non ex intentione Dei extrinseca. Si ergo talis cogitatio de facto aliquam vtilitatem affert in ordine ad finem supernaturalem, dici quidem poterit esse ex prouidentia supernaturali, non tamen esse propriè gratiam, nisi per extrinsecam denominationem. Sicut etiam salus, vel bona corporis, aut fortune interdum dantur, vel offeruntur ex prouidentia supernaturali, non tamen propterea sunt

A propriè gratia, de qua tractamus.

Alia responsio est, illam cogitationem esse debitam naturæ, secundum spectatam, esto non sit debita huic determinato indiuiduo, & ideò non esse gratiam veram, hæc enim nec indiuiduo, nec speciei villo modo debita est: & ideo posset condi humana natura sine toto ordine gratiæ. Potestque hoc exemplo supra insinuato declarari. Nam qui tenetur ex iustitia, vel officij debito pecuniam inter pauperes distribuere, non dicitur illam simpliciter donare, aut gratiam facere singulis pauperibus, licet voluntariè hos elegerit potius, quàm alios, ut eis talem eleemosynam conferret. Intercedit ergo ibi quædam beneuolentia in electione personarum: donum autem ipsum secundum se spectatum debitum est, & ideo propriè, & verè, non est gratia. Eo vel maximè, quod supposita prima rerum institutione, & communi causarum cursu, iam erit debita illa cogitatio tali indiuiduo, quia ex solo generali cursu, & concursu secundarum causarum, cum generali influentia primæ causæ sequetur, nisi extraordinariè impediatur. Hoc autem satis est, ut talis actio dicatur debita secundum naturæ ordinem. Nam quod illa prima institutio ordinis, & causarum vniuersi potius quàm alia voluntariè fuerit à Deo facta, pertinet ad donum creationis talis vniuersi, tali modo compositi, potius quàm alterius: non ergo spectat ad ordinem gratiæ sanctificantis, de qua agimus. Ergo effectus, qui sequuntur ex tali institutione rerum cum communi cursu causarum secundarum, tam liberarum, quàm naturalium, & cum generali influentia Dei ad beneficia naturalia pertinent, non ad ordinem gratiæ: talem autem esse illam cogitationem congruam, satis iam ostensum est.

Nec Diuus Thomas loco ibi citato 1. 2. quæst. 109. art. 2. aliquid indicauit huic doctrinæ repugnans. Nam in corpore articuli tractat absolute de omnibus actibus voluntaris, & generaliter docet ad omnem volitionem boni indigere auxilio Dei momentis per quod intelligit generalem concursum primæ causæ, ut supra ostensum est. Postea verò in solutione ad primum, specialiter tribuit primæ volitioni circa finem, quod sit ab exteriori principio scilicet Deo & ita reducit omnes motus voluntatis ad motionem Dei, non solum ratione concursus generalis per quem immediate Deus influit in omnes actus voluntatis, de quo in corpore articuli loquutus fuerat, sed alia speciali ratione, scilicet, quia ad omnes actus circa media voluntas mouetur ab intentione finis, & ad intentionem finis mouetur ab ipso Deo: & ita saltem vltima resolutio motuum voluntatis fit in Deum. Quamquam autem obscurum & controuersum sit, quonam modo intentio finis à Deo ultra generalem concursum: certum est tamen non loqui ibi D. Thomam de motione gratiæ, sed generaliter: nam, si concursus illius bonus est, etiam intentio finis praua, quatenus non est ex priori actu voluntatis, est ab extrinseco agente Deo. Est ergo illa motio ordinis naturalis, si ad naturalem actum efficiendam iuxta exigentiam naturæ detur: vel motio supernaturalis, si detur ad actus superioris ordinis. Unde Caietanus ibi bene aduertit illam doctrinam coincidere cum ea, quam idem D. Thom. cod. libr. q. 9. art. 4. de motione

2.  
Idem fundamētū  
alièr soluitur

3.  
D. Thom.  
Mentis D.  
Thom. interpretatio.

Caietan.  
D. Thom.

vo ntatis in genere tradiderat.

4.

D. Thom.

Quod autem citati auctores dicunt, illam Dei motionem esse cogitationem mouentem ad intentionem finis, quæ naturaliter occurrit ante consilium vel deliberationem voluntatis: hoc (inquam non est consentaneum menti D. Thomæ. Quia hæc cogitatio pertinet ad motionem ex parte obiecti: D. Thomas autem loquitur de motionem ex parte potentie, ut patet ex dicta quæst. 9. art. 4. Item, quia illa cogitatio non semper reducitur in Deum, ut in causam proximam, sed in obiecta externa: D. Thomas autem sentit, Deum immediate dare hanc motionem. Alij ergo dicunt, illam motionem esse determinationem physicam, quam specialiter solus Deus facit circa intentionem finis. Sed hoc etiam falsum est: quia si talis prædeterminatio necessaria est, etiam ad actus circa media erit necessaria, vel sit repugnat libertati, etiam repugnat dari ad intentionem finis, quia ille etiam actus liber est. Item specialiter repugnat circa intentionem prauæ finis, cum tamen ratio D. Thomæ etiam de illa procedat. Et ob easdem rationes non potest illa motio intelligi de aliquo peculiari instinctu actuali, & vitali, quem Deus specialiter imprimat circa intentionem finis cum quia in intentione finis prauæ, hoc repugnat: tum etiam, quia in actibus merè naturalibus, etiam bonis non est necessaria illa specialis motio, ut probatum est.

5.

Dicendum ergo est, in actibus naturalibus illam motionem non esse aliud, præter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum suæ naturæ consentaneum, in supernaturalibus autem actibus esse, vel infusum habitum, vel aliquam diuinam inspirationem supernaturalem. Vnde, loquendo de actibus ordinis naturæ, dicit idem D. Thomas dict. quæst. 9. art. 4. Intentionem finis ita tribui auctori naturæ, sicut motus grauis tribuitur generanti. Quæ proportio solum tenet in hoc, quod uterque motus est proximè ex inclinatione naturæ, data ab auctore eius: talia tamen diuersitate in modo efficiendi vitali, & libero. Hæc ergo attributio, vel reductio talis actus in auctorem naturæ, non est ratione alicuius gratiæ, sed solius prouidentie naturalis. Cuius signum etiam est, quia est communis prauæ intentioni finis, non quatenus mala est, sed quatenus in aliquod bonum qua tale est, tendit. Nam illud etiam prouenit ex generali impetu naturæ ad bonum, quamquam quia non ex necessitate prouenit, sed cum libertate, ideo ex defectu proximæ causæ possit malè fieri.

6.

Ad loca Augustini Respondetur.

Ad loca Augustini, quæ de sancta cogitatione afferuntur, ratione cuius tribuit Deo initium omnium bonorum operum, duo breuiter dicimus. Vnum est, loqui Augustinum de sancta cogitatione, quæ opera pietatis, ad vitam æternam conducentia, nos inducit. Aliud est, sub cogitatione sancta includere totam vocationem supernaturalem, id est, non solum mentis illuminationem, sed etiam voluntatis inspirationem, & in æternam excitationem. Vtrumque enim horum in superioribus probatum est, & ex dicendis, amplius constabit. Vnde alia testimonia Patrum, & Conciliorum quæ requirunt gratiam ad singulos actus bonos ab eisdem explicantur (ut vidimus) de actibus pietatis Christianæ, seu (quod idem est) de actibus bonis factis, sicut oportet ad salutem, seu ad iustificationem, vel promerendam, vel aliquo modo incho-

A

andum. Et ita etiam intelligitur verbum Christi, Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*, Scilicet, ad æternam salutem utile, de hac enim re ibi agebat, ut Augustinus notauit. Et hæc est phrasis Scripturæ, ut *nihil* esse dicatur, quod ad æternam vitam non confert, iuxta illud 1. Corinthiorum 13. *Si charitatem non habeam, nihil sum. Si distribuero & cetera, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.*

1. Cor. 13.

B

Addi etiam potest, probabile esse, Pelagianos negasse etiam necessitatem generalis, & actualis influxus Dei ad opera naturæ consentanea, & putasse, necessitatem illius concursus repugnare libertati: & in hoc sensu traditum esse interdum à Conciliis, & Patribus bona opera naturalia non posse fieri sine auxilio Dei, ut loquitur etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 109. art. 1. & 2. id est, sine cooperatione Dei. Sed quamuis fortasse vnum, vel aliud testimonium Concilij Arausici, aut Hieronymi, vel aliud simile possit hoc modo exponi, non tamen omnia illa: præcipue quæ de necessitate gratiæ adiuantis, & præuenientis per inspirationem & illuminationem diuinam loquuntur: illa enim clarè supponunt, non esse in libero arbitrio sufficientes vires ad illos actus, de quibus loquuntur, non solum quia dependent in operando à prima causa, sed etiam, quia in ratione causæ proximæ, est insufficiens, ut ideo, cum de necessitate gratiæ ad singulos actus loquuntur, sine dubio tractant de operibus pietatis, ut ostensum est.

D. Thom.

C

Ad primam rationem ex necessitate orationis desumptam dici potest primò, orationem veram, de qua Sancti, & Concilia loquuntur, esse vnum ex operibus pietatis quod sine gratia Dei fieri non potest, ut expressè tradit Concilium Arausi. capite 3. dicens gratiam non dari ad humanam inuocationem, sed ipsam gratiam facere ut inuocetur à nobis. Et Ratio est, quia vera oratio debet fieri ex fide, ut passim in Euangelio Christus dixit, & sumitur ex illo Pauli ad Rom. 10. *Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt?* oratio autem ex fide est etiam ex gratia. Et hoc confirmat idem Paulus ad Romanos 8. dicens *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram*. Exponendo vero ad quid adiuuet, adiungit, *Nam quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, id est, postulare nos docet, & facit, iuxta Augustini expositionem de qua in 2. lib. de Trinit. cap. 6. Et eodem sensu subdit, quod, *Spiritus secundum Deum postulat pro Sanctis*, id est, eos facit orare, ora ratione secundum Deum, id est, sicut oportet, ut Deo accepta sit. De hac ergo oratione loquitur Augustinus, quando ab illa sumit argumentum ad necessitatem gratiæ. Ad hæc oratio, nec in puris naturalibus fieri ab homine posset, nec ab infideli fieri potest, cum in fide fundetur: ergo vel homo in pura natura, & nunc homo infidelis non potest facere bonum opus morale, quod absurdissimum est, vel illa oratio necessaria non est ad singula bona opera moralia, nec ratio Augustini ad rem præsentem accommodari potest.

8. Ad primam rationem.

Concil. Arausi.

Rom. 10.

August.

D

E

Secundò dicimus, esto, non sit gratia necessaria etiam fidei homini ad singula bona opera moralia virtutum acquirarum, nihilominus orandum esse Deum, ut ad singula bene præstada det auxiliū peculiare, vel tale opus non merè naturaliter, sed aliquo modo meritoriè fiat. Vel certè, quia licet auxilium gratiæ per se non sit necessarium ad singula ex his operibus, saltem est necessarium ad

9. Secundo respondetur.

10. n. n. peccandum, etiam contra legem naturæ & contingens est in singulis actibus peccare, & incertum homini est, ubi possit ei accidere peccatum contra rationem naturalem, & ideo in singulis orare debet ne illud eueniat. Unde, si absque hâc posset habere cognitionem aliquam & spem imperfectam auxilij diuini, sicut nunc habet Iudæus, deberet etiam, ut posset, orare propter eandem causam, quamquam re vera talis oratio, de se valorem non habeat.

Declaratur exemplo de homine infirmo, quo D. Thomas in hac materia vtitur. Quamuis enim sine auxilio alterius possit paruam viam agere, aut singulos passus reddere: tamen, quia non potest solus totum motum efficere, & in singulis passibus cadere potest: ideo ad omnes continuatum auxilium postulat: ita ergo præstare se debet homo circa singula opera bona, propter periculum, quod est in singulis. Maximè, quia in præscientia Dei conditionata, potest esse necessarium tale auxilium ad hoc, vel illud opus cum effectu præstandum etiam si absolute non sit necessarium. Quia nimirum Deus præuidet, quod sine tali auxilio non fiet opus (etiam si absolute possit fieri. Atque ita quamuis generatim loquendo prudens petitio auxilij non sit semper propter absolutam impotentiam, & necessitatem simpliciter, sed possit esse propter maiorem suauitatem, & facilitatem, ut in rebus humanis est euident, tamen respectu Dei semper hæc commoditas reducitur ad aliquam necessitatem, quia in eius præscientia potest esse necessarium ad esse operis quod simpliciter non est necessarium ad posse.

11. In secunda ratione postulatur, an possit homo vincere aliquam tentationem contra legem naturæ vel an ad singulas vincendas sit necessaria gratia. Non enim desunt homines doctissimi, qui licet fateantur non esse necessariam gratiam ad singula opera honesta, putant esse necessariam ad vincendas singulas tentationes, saltem quatenus per dæmonis industriam & efficaciam augeri, & vergeri possunt. Quæ gratia, vel positiua est ad vincendam grauissimam tentationem quam permittit Deus, vel saltem negatiua quia non permittit ut dæmon tentet, quantum potest, gratia est. Alij verò in alio extremo contendunt, hominem posse viribus liberi arbitrij resistere cuilibet tentationi sigillatim, quantumuis grauis videatur, licet perseverare diu in hac victoria non possit; sine auxilio gratiæ. Alij respondent, leuiores, ac ordinarias tentationes sigillatim sumptas posse vinci ab homine per vires liberi arbitrij, non consentiendo quod quidem est satis ad operandum aliquod opus bonum morale. Nam (ut dixi) hic non agimus de quolibet opere, etiam distributiue, & includendo etiam difficillima, sed indefinitè, de aliquo bono opere: illud autem etiam sine vlla tentatione occurrere potest.

12. Quod si inseritur nullum esse opus, quod remota gratia non possit esse difficile, imò & impossibile, si Deus permittat, hominem tentari à dæmone, quantum potest. Respondeo in primis, fortasse non ita esse, quia multa occurrunt facienda opera bona, ad eò facilia ex obiecto, & circumstantiis, ut perseverante usu rationis, non valeat dæmon tantam difficultatem apponere. Nam, si adeo perturbet vel distrahat mentem hominis, ut non possit attendere, iam non erit actus, vel omisso culpabilis: si autem possum homo satis atten-

A dere, sæpe res ipsa non patietur tantam difficultatem. Deinde dicitur, esto concedamus esse aliquam gratiam, quod Deus non permittat hominem grauius tentari in singulis operibus bonis, quam de facto tentetur, non esse id contra veritatem quam defendimus. Quia illa gratia est extrinseca, & non est per se causa, sed solum tamquam remouens impedimenta, hic autem tractamus de interna gratia illuminationis, & inspirationis, diuinique adiutorij, quæ gratia est per se, & propria causa illorum actuum, propter quos datur. Ad tertiam rationem dicemus in c. seq.

## CAPVT XVIII.

B *Satisfit principali obiectioni in capit. 9. proposita.*

Circa obiectionem principalem, in cap. 9. propositam cuius occasione hæc omnia diximus multi Theologi non censent inconueniens cōcedere, in aliquibus, & multis hominibus adultis præcedere aliquot vel aliqua bona opera moralia ante omne internum auxilium præueniens, quod sit vera, & supernaturalis gratia. Nam cum tale opus sit possibile ex sola ratione & libero arbitrio non habet per se connexionem cum præuenienti auxilio gratiæ, ergo nullum est inconueniens quod de facto præcedat.

Atque hinc ulterius multi docuerunt sic faciendi quod in se est ad bene operandum moraliter per naturales vires, quæ tunc solas habet, Deum conferre suam gratiam non sanctificantem, sed primi auxilij supernaturalis, seu vocationis ad fidem. Ita docuit expresse D. Tho. 2. d. 5. q. 2. art. 1. d. 28. q. vni art. 4. q. 14. de verit. art. 1. ad 1. agens de filio infidelium in tyliis enutrito, qui perueniens ad vsu rationis ductum rectè rationis sequitur, de quo ait fore à Deo supernaturaliter illuminandum. quod confirmat lib. 3. contra Gent. c. 159. & 1. 2. q. 86. art. 6. Idem sensit Alti. lib. 3. summa. tract. 2. c. 1. q. 5. & lib. 2. tract. 1. c. 1. q. 4. Alens. 1. p. q. 29. m. 3. art. 1. ad 1. & 2. p. q. 19. m. 8. §. 1. & 3. p. q. 69. m. 5. & 9. Gerl. Alpha 24. lit. M. & Alpha. 61. lit. G. & in tract. de vita Spiritualis, lect. 1. Idem docuerunt cōmuniter Theologi in 2. d. 28. Alb. art. 1. ad 4. Egid. art. 2. §. 2. ad 2. Rich. art. 1. q. 2. Nicol. de Orbeli, art. 2. & de 27. Gabr. 2. d. 22. q. 2. art. 3. dub. 1. & alij, quos capit. 7. retuli. Idemque secuti sunt ex modernis Thomist. Sot. in 4. d. 1. q. 2. art. 3. Viç. re. 3. Viç. relect. de puero veniente ad vsu rationis 3. p. n. 14. Can. Relect. sacram in gen. p. 1. & 2. censet probabile Med. 1. 2. q. 86. art. 6. dub. vlt. & q. 109. art. 6. d. 3. a d. 2. & 3. Viguer. in Institutione Theol. c. 10. §. 4. Zumel. 1. 2. q. 112. art. 3. dis. 5. Idem sequitur Vega lib. 13. in Trid. cap. 12. Via 3. Cord. la. è lib. 2. de Ignor. q. 4. tota, & q. 5. ad 4. Irè Dried. tract. de Concordia p. 2. capite vlt. & de capti. & redemp. gen. hum. tract. 2. cap. 2. ait piè hoc credi, & in eo non pertinaciter errari. Idem Ruardus art. 7. §. Doctores, Albertus Pighius de libero arbitrio contra Caluinum folio 99. ubi dicit esse sententiam Patrum, quam multi alij secuti sunt ex his qui contra hereticos huius temporis scripserunt.

Et sanè quidquid sit de veritate huius sententiæ quam nunc defendere, & explicare necessarium non est nobis ad expediendam difficultatem propositam, ut paulo inferius dicam, verisimile tamen

I.

2.

D. Thom.

Alti. siod. Alens.

Gerfon. Albertus. Egid. Rich. Nicol. Orbeli. Gab. Soto Viç. Can. Medina. Viguer. Zumel. Vega. Corduba. Driedus. Ruardus. Albertus. Pighius.

3.



est tot graues Theologos in ea doctrina periculo-  
se errasse aut nō posse habere sensū ab errore Pe-  
lagij se omnino alienū. Nō dubito ergō quin sente-  
rint totā illam gratiā primam, etiam si detur ho-  
mini bene operanti moraliter, non dari propter  
merita, vel dispositionem talis operis, sed ex pura,  
gratia Dei opusque illud bonū ad sūmum posse de-  
seruire, vt dum est, impediatur peccatum, quod pos-  
set fortasse esse obex diuinæ illuminationis. Quē  
sensum in lib. 3. de auxilijs cap. 2. ita explicui, & à  
Marco Eremita traditum inuenio in verbis, quæ  
supra capite 8. citauī, ex libro de Paradiso capite  
53. Neque hic sensus excludit alium de faciente  
quod in se est per auxilium supernaturale. Nam  
respectu diuersarum gratiarum in diuerso sensu  
possunt eadē verba proferri. Itaque respectu gra-  
tiæ iustificantis, & ad illam obtinendam necesse  
est vt homo faciat, quod potest per præueniens  
gratiæ auxilium. Vel, quod, idem est, homo iam  
præuentus per auxilium supernaturale, si vult pro-  
gredi, oportet, vt per receptum auxilium, quod  
valet, faciat, at verò respectu ipsius auxiliij, si ho-  
mo nondum est supernaturaliter præuentus, non  
potest per auxilium operari: ergo de illo in alio  
sensu dicitur, vt faciat, quod potest, procutando  
non ponere obicem, & ad hoc aliquid boni, prout  
potest, operando.

Vnde constat etiam, si hæc sententia ad mittat-  
ur, non sequi dari causam prædestinationis quo-  
ad omnes effectus eius ex parte hominis præde-  
stinati: quia per tale bonum opus non est sibi cau-  
sa primæ gratiæ auxiliantis, sed Deus sua libertate  
illam confert, vel ex illa voluntate, qua vult  
omnes homines saluare, vel respectu prædestinati,  
ex illa voluntate, qua illum elegit. Quod si dicas,  
saltem sequi dari causam per accidens, vt est re-  
mouens impedimētum, sic enim videtur talis ho-  
mo esse causa primi auxiliij sibi collati. Responde-  
tur, neque hoc modo esse causam illius effectus, vt  
ad prædestinationem pertinet. Tum, quia præde-  
stinato datur illa prima illuminatio, non solum  
vt gratia sufficiens, sed etiam vt efficax, & congrua,  
ad quod nullo modo seruit tale opus, etiam per  
accidens: sed ex diuina electione immediatē pro-  
cedit, tum etiam, quia si per illud opus bonum  
præuenitur talis homo, ne impedimentum ponat  
vocationi hoc ipsum est ex prædestinatione, vt in-  
fra latius dicam.

Atque ita etiam cessant incommoda, quæ ex  
illa sententia inferebantur. Nam illa sententia nō  
supponit posse hominem innocenter viuere, aut  
sepius posse bene operari sine gratiæ auxilio, quin  
multo frequentius peccet, nisi diuinitus præue-  
niatur: sed supponit solum, posse aliquid boni fa-  
cere, quod licet parum sit, saltem potest deseruire  
ad impediendum pro tunc peccatum. Et tunc  
credit de misericordia Dei, non de futuro tali  
homini, non propter opus eius, quo nullam habet  
proportionem cum gratia, sed quia de se propen-  
sus est ad dandum omnibus sufficientia, ac neces-  
saria remedia ad salutem.

Vltimò verò addo, totam hanc sententiam no-  
bis necessariam non esse ad expediendam difficul-  
tatem positam, & ideo nunc nec probamus illam,  
nec reijcimus, pendet enim ex multis principijs,  
quæ in materia de gratia examinanda sunt. Dico  
ergō ex illis verbis Pauli, *Deus vult omnes homines  
saluos fieri*: potius sequi probabiliter, omnibus ho-  
minibus adultis dare aliquid principium salutis,

atque adeò, aliquam vocationem. Vnde quamuis  
ante hanc vocationem supernaturalem possit ho-  
mo aliquod bonum opus facere, & illud faciat, &  
postea vocetur à Deo, non sequitur, quòd vocetur  
propter opus, sed pro generali Dei beneuolentia  
erga homines, & propter Christum. Neque etiam  
est necesse, vt tale bonum concurrat remouendo  
obicem, quia etiam si homo maximè peccaret, Deus  
illuminaret illum ex illa generali voluntate, vt  
piè credi potest. Nam, quia tempus dandi hanc il-  
luminationem primam, non est vnum, & idem,  
præfixum pro omnibus hominibus, sed Deus dat  
tempore opportuno, vel à se definito, ideo, siue  
homo antea operetur benè, siue male, nec accele-  
ratur, nec retardatur tempus illud à Deo præfi-  
xum, nec in eo præfiniendo habuit Deus respec-  
tum ad opus hominis, sed ad ordinem suæ sa-  
pientiæ & consilium suæ voluntatis.

Atque ita tandem constat, nullam esse conne-  
xionem inter has quæstiones de causa prædestina-  
tionis, ex parte nostra, & de potestate arbitrij ad  
faciendum aliquod bonum opus morale sine gra-  
tia. Quia etiam si tale opus fiat ante omne auxiliū  
gratiæ supernaturalis, non potest vilo modo fun-  
dare gratiam ipsam, nedum prædestinationē eius.  
Quòd cum sit verum de omni auxilio, maximè de  
congruo, & efficaci, quale esse solet illud, quod est  
prædestinationis effectus. Quæ omnia ex dicendis  
capite sequenti magis confirmabuntur.

## CAPVT XIX.

*Bonum opus morale ordinis naturalis, seu virtu-  
tis acquisitæ non posse esse causam propriam  
prædestinationis quoad aliquem  
effectum eius, etiamsi ex  
aliqua gratia extrinseca  
proficiscatur.*

HActenus dictum est de operibus bonis, qua-  
tenus à libero arbitrio abiq; gratia aliquo  
modo fieri possunt: iam dicendum est de operibus  
ex gratia factis. Quoniam verò gratia non solū ne-  
cessaria est ad supernaturalia operanda, sed etiā iuuat  
ad moralia, & naturalia honestè perficienda ideo  
in hoc capite dicemus de operibus moralibus, ac  
naturalibus procedentibus aliquo modo à gratia,  
& postea de supernaturalibus actibus, simulque  
magis declarabimus, & confirmabimus nonnulla,  
quæ in superioribus dicta sunt. Suppono autem,  
sermonem esse de causa non omnino impropria,  
& per accidens, sed aliquo modo per se, & morali,  
qualis est dispositio proportionata, vel meritum  
aliquale, saltem de congruo, vel impetratorium.  
Suppono deindè, duobus modis posse opus vir-  
tutis acquiri esse ex gratia. Vno modo, quia fit  
ex aliqua speciali prouidentia, & impulsu Dei,  
quo excitatur, vel iuuatur homo ad illud opus fa-  
ciendum, non tamen redundat inde in ipso opere  
aliquid supernaturale, nec physicum, quoad sub-  
stantiam eius, nec intrinsecum, ac reale, & inhæ-  
rens aliquo modo ipsi actui; nec etiam morale,  
quoad aliquam relationem in supernaturalem fi-  
nem. Sed tantum moraliter iuuatur homo, vt opus  
ipsum intra suum ordinem, cum debitis circum-  
stantijs, circa obiectum rationi naturali consen-  
taneum, perficiat. Alio modo potest homo eleuari  
per gratiam ad faciendum tale opus cum aliqua

7.  
Nulla est  
cōnexio  
inter cau-  
sam præde-  
stinationis ex  
parte no-  
stra & po-  
tēstatem  
arbitrij  
ad ali-  
quod bo-  
nū mor-  
tale sine  
gratia.

Marcus.  
Eremita.

4.  
Ex hac  
sententia  
nō sequi-  
tur dari  
causam  
prædesti-  
nationis  
quo ad  
omnes  
effectus.

5.  
Nō sequi  
alia inco-  
moda di-  
cta.

6.  
Respon-  
sio  
ad obie-  
ctionem  
præcipuā

supernaturalitate, quæ in ipso opere resulet, saltem moraliter.

2. Dico ergo primo quando opus morale ita fit ex gratia, ut licet in sua speciei maneat naturalis ordinis, aliquem supernaturalem modum in se recipiat, potest esse causa alicuius effectus prædestinationis, non verò totius prædestinationis, quoad effectus eius. Hæc posterior pars à fortiori patebit ex his, quæ de supernaturalibus actibus dicimus. Nunc breuiter ostenditur, quia tale opus supponit gratiam aliquam efficacem, & accommodatam fini prædestinationis: ergo supponit aliquem prædestinationis effectum, ergo non potest esse causa totius prædestinationis. Consequentiam nunc ut claram suppono. Antecedens verò probō, quia illud opus non potest tali modo fieri, nisi præcedat illuminatio aliqua fidei, & intentio supernaturalis dirigens, & eleuans actum illum aliquo modo ad supernaturalem ordinem, nullus enim alius intrinsecus modus supernaturalis in tali actu excogitari potest.

3. Altera verò pars, nimirum, actum illud sic factum posse esse causam prædestinationis, quoad aliquos effectus eius, probari potest primò ex illis Scripturæ locis, in quibus opera moralia, præsertim misericordiæ, dicuntur valde vtilia ad impetrandum remissionem peccatorum, Daniel 4. Tobias 4. Lucæ 6. Si dimiseritis, dimittetur vobis. Quæ quidem, & similia saltem verum habent de his operibus, quatenus aliquo supernaturali modo fiunt. Vnde, si fiunt in gratia sanctificante, & caritate, & ex aliquo, motiuo, ac relatione supernaturali, merentur etiam de condigno aliquos effectus prædestinationis. Si verò solum fiunt ex gratia auxiliante, ac fide, merentur solum de congruo, seu impetrando, aut per modum proportionatæ dispositionis, aliquam vltiorem gratiam, quæ potest ad effectus prædestinationis pertinere. Neque hoc est contra gratuitam prædestinationem, quia iam illa est gratia pro gratia, & origo totius illius causalitatis est gratia vera, supernaturalis, ut supponimus. Neque in assertione hac est vlla difficultas. Solum relinquatur explicandum, qualem oporteat esse gratiam illam, vel supernaturalem modum talis actus, ut possit hanc causalitatem participare: hoc autem ex sequente assertione patebit.

4. Dico ergo secundò. Si opus morale prout fit à liber. arbitrio, solum id habet, quod per vires naturales fieri potest, nullumque modum supernaturalem: physicum, vel morale, recipit ex aliquo supernaturalis gratiæ dono, non potest esse causa prædestinationis, quoad aliquem supernaturalem effectum eius, atque adeo nec primæ gratiæ supernaturalis, seu vocationis, & diuinæ illuminationis, aut inspirationis. Hæc assertio declarat magis controuersiam præcedentibus capitulis tractatam de bono opere morali, an possit fieri sine gratia, nec ne, & in quo sit diuersitas in re, in quo verò magis in verbis consistat. Nam eos, qui putant opus morale non fieri bene sine gratia, & per gratiam intelligunt solam cogitationem naturalem congruam & postea huic operi tribuunt meritum primæ vocationis, & illuminationis supernaturalis, vereor, tantum verbis recedere à Massiliensibus, vocantes gratiam, quam illi naturale beneficium, & fortasse congruentius vocabant: in re verò in sententiam inclinare, dum aiunt, opus eleemosynæ, verbi gratia, factum sine fide, & ex puro motu naturali esse meritum de congruo, impetra-

torium, & dispositiuum, vocationis supernaturalis, solum quia fit ex illo dono gratuito Dei, quo homini offert congruam occasionem, & concursus, ad tale opus faciendum.

Contra hanc ergo opinionem probō assertio- nem positam, incipiendo à testimonio Concilij Tridentini in Sessione 6. assertentis, *Exordium iustificationis sumi ex diuina vocatione, nullis præcedentibus meritis*, Explicat autem, tum in capite 5. tum clarius in 6. vocationem illam esse, *qua homo excitatur ad credendum vera esse, quæ Deus reuelauit*, & ad cætera supernaturalia, quæ inde sequuntur. Idemque significauit Paulus 2. ad Timoth. 1. dicens *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra*: dum enim illam vocationem sanctam appellat, quasi per antonomasiam, eamque à nostris operibus distinguit, planè sentit esse donum supernaturale, & ad supernaturalia obiecta hominem eleuare. Quam vocationem nomine *tractionis*, & *internæ doctrinæ* significauit Christus Ioan. 6. ut ibi Augustinus exponit, & de Prædestinatione Sanctorum capite 8. ubi ait, *Falde remotam esse à sensibus illam scholam, in qua Pater aliter docet*. Non ergo pertinet ad illam scholam naturalis cognitio honesta, quæ ex obiectis sensibilibus naturaliter excitatur: ergo illa cogitatio non pertinet ad vocationem: ergo nec potest esse meritum, aut radix eius. Ergo ante veram vocationem nullum est eius meritum, quacumque ratione perfici cogitur. Et similiter ante dictum exordium, nullum est exordium, esset autem, si illud opus morale sic factum esset meritorium vocationis: imò potius occasio, vel cogitatio ad faciendum tale opus dicenda esset exordium iustificationis. Et hoc ipsum confirmant omnes definitiones factæ in Concilio Arausicano: nam in eis semper requiritur gratia pertinet ad supernaturalem ordinem, & eleuans hominem ad operandum in illo, quod in capitibus præcedentibus latiùs declarauimus, & statim amplius, ponderando illam particulam *sicut oportet*.

Nunc confirmatur testimonio Augusti. (cuius doctrinam sine dubio sequuntur est illud Concilium) nam, 1. ad Simplic. quæstione. 2. *Ut ostendat (inquit) hominem bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam: incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere*. Ergo illa cogitatio, quæ ponitur antecedere primam vocationem ad fidem, non est illa, quam Sancti Patres requirunt ad meritum coram Deo, respectu supernaturalium donorum, Et ideo Augustinus eodem loco docet Cornelium iam habuisse fidem, quando per orationes, & eleemosynas meruit obtinere à Deo Euangelicam notitiam. *Quia illis (inquit) dignum se præbuit, cui Angelus mitteretur*. Et idem docet de prædestinatione Sanctorum, cap. 7. & q. 84. in Leuiticum. Idem habet Bernardus sermone 78. in Cant. circa finem, & Hugo de S. Victor. in epist. ad Ro. q. 266. & optimè D. Thomas 2. 2. quæst. 10. art. 4. in fine, ubi hoc confirmat testimonio supra à nobis adducto, quia *sine fide impossibile est placere Deo* ad Hebr. 11. Cornelius autem per illa opera placuit Deo, & ideo vocatur Aet. 10. *religiosus, ac timens Deum*: ergo illa opera procedebant ex fide. Quod testimonium, & ratio æquè probant, opera quæ non procedunt ex fide, non posse ita placere Deo, ut sint apta ad obtinendum ab eo vocationem ad fidem. Vnde Augustinus libro 3. Hypognosticon, post medium in eodem sensu dicit, *In homine non credente nulla esse opera bona*: de qua re multa in supe-

5. Concil. Trident.

2. Timoth. 1.

Ioan. 6. August.

6. August.

August. Bernardus Hugo de S. Victor. D. Thom.

August.

August. Prosper. Fulgent. Nazian.

rioribus adduximus. Et eodē modo loquitur frequenter Prosper contra Collatorem, & Fulgentius ad Monimum, sic etiam dixit Nazianzenus oratione 14. aliquantulum ab initio, *Sicut fides sine caritate mortua est, ita omnem actionem sine fide esse infructuosam.*

Tandem vror hac ratione, Quia si opus non est in se melius, nempe alterius conditionis moralis ex parte ipsius hominis, vel gratiæ illi inhærentis, non est magis, vel minus meritum, neque etiam magis disponit ad supernaturalia dona, eo quod procedat à principio extrinseco specialiter auxiliante, vel tantum generaliter concurrenter: ita vero est in præsentī, ut supponimus: nam actus moralis honestus, & natura sua pertinet ad virtutem acquisitam, non est in se moraliter melior, propterea quod fiat ex speciali Dei providentia: neque explicari potest, in quo consistat illa maior bonitas. Maior probatur, quia habitudo ad causā extrinsecam per se sola non reddit meliorem effectum: ergo actus ille propter solam habitudinem ad tale auxilium, non est in se physice, aut moraliter melior, ergo nec magis proportionatus ad meritum, vel dispositionem. Item, quia si ex parte hominis operantis res hæc consideretur, quodammodo plus agit, plusque (ut ita dicam) de suo ponit, qui cum minori auxilio opus æquē bonum præstat: ergo verisimile non est aliam plus mereri apud Deum eo quod maiori auxilio, non tamen melius operetur.

Denique ad hoc expendo illam particulam Conciliorum, *sicut oportet*, quia per illam significatur aliqua conditio, vel perfectio actus ratione, cuius gratia est necessaria. Nam, cum Concilia dicunt, *Si quis dixerit, posse aliquem pœnitere, sicut oportet, &c.* non intelligunt, *sicut oportet*, id est, supernaturali modo tantum ex parte Dei operantis, alioqui esset nugatio quædam, nam perinde esset, ac si diceretur, si quis dixerit, posse aliquem pœnitere ex speciali auxilio, sine gratia, anathema sit. Inducant ergo, in ipso actu esse necessariam aliquam proprietatem, vel perfectionem, ratione cuius excitatus, & adiuuans gratia necessariæ sunt. Et eandem perfectionem requirunt, ut actus sit meritorius, vel dispositivus ad gratiam: ergo si actus in se non est melior, parum refert ad prædictos effectus, quod ex aliquo auxilio speciali procedat. Et hac ratione alibi probavi, verum actum pœnitentiæ debere esse in se supernaturalem, siue sit contritio, siue vera attritio. Et idem est de cæteris.

Respondetur fortasse, opus bonum morale nunquam fieri posse sine cogitatione congrua. At hoc nihil est, tum quia ostensum est, illam cogitationem non esse veram gratiam: satisque absurdum mihi videtur in illa sola appellatione fundare totam disputationem, & doctrinam Concilij Arausic. & Augustini contra Massilienses. Tū etiā quia illa congruitas non addit semper maiorem perfectionem, aut virtutem agendi in illa cogitatione, sed solam habitudinem ad futurum effectum præsumptum à Deo, & fortasse specialiter pronisum, & intentum: quod quidem non satis est ad maiorem bonitatem, vel valorem moralem actus. Ergo, si actus secundum se non habet proportionem ad tale meritum, nec etiam habebit, eo quod procedat à cogitatione sit congrua. Et præterea vrgo illam particulam, *sicut oportet*, nam iuxta illam opinionem nihil aliud significaret, quam *bene mo-*

*raliter*, hoc autem est contra mentem Conciliorum: nam per se notum erat, ad mala opera non esse gratiam necessariam: ergo, cum dicunt illam esse necessariam ad bene operandum *sicut oportet*, distinguunt specialia quædam bona opera, quæ talem habent modum, ut omnino gratiam requirant, & in eo distinguuntur ab alijs bonis communibus.

Dici verò adhuc potest, esse alia opera moralia heroica, quæ nunquam fiunt sine auxilio gratiæ: item perseverantiam in his operibus requirere sepe speciale auxilium, ut fiant sine admittance peccati. De his ergo credi potest mereri, vel disponere auxilium gratiæ: & cessat ratio facta, quia nunquam potest solum liberum arbitrium aliquid simile, & æquē perfectum facere. Respondeo idem cum proportionem dicendum esse in his euentibus. Quia si opus morale insigne, & difficile procedit à vera, & supernaturali gratia, iam non pertinet ad hanc posteriorem assertionem, sed ad priorem, & ideo obiectio non est ad rem. Si verò non sit ex vera gratia supernaturali, sed ex aliqua maiori providentia, qua iuuetur moraliter, vel custodiatur hominis lapsi infirmitas, certè opus non erit valde insigne, neque heroicum in absoluto genere virtutis. Et qualecumque sit, nihil id refert, ut actus sit meritorius supernaturalis gratiæ. Vnde in Angelo, vel in homine in natura integra posset esse tale opus sine vlla difficultate, vel speciali adiutorio & tamen non esset vlllo modo meritorium primæ gratiæ, quia illa semper, & in omnibus retinet rationem gratiæ, neque opere naturæ potest obtineri. Idemque est de continuatione talium operum, Nam in primis homini carenti fide, nunquam datur gratia ad perseverandū sine novo lapsu, etiā in his operibus. Et licet daretur aliquod auxilium proportionatum, illud non sufficeret ad merendum auxilium superioris ordinis. Quia illud auxilium, & fidem non supponit, & licet latè possit dici gratia, non tamen gratiæ sanctificantis, ut dixit D. Thom. 2. 2. quæst. 136. artic. 3. ad 2.

Atque ex his concluditur, non solum ante fidem non posse hominem veram aliquam gratiam aliquo modo promereri, sed etiam idem dicendum esse de homine iam fidei præparante se ad veram pœnitentiam, cum sit in statu peccati. Nam etiam in illo ad hoc valere non possunt per se & directe opera, solius liberi arbitrii, si ex fide, & supernaturali gratia nullo modo procedant. Priorem partem probat omnia hæcenus adducta, quæ confirmantur hac ratione. Quia si homo ante fidem posset per bonum opus procedens ab alio priori beneficio Dei mereri supernaturalia donec, ergo posset mereri ipsam fidei prædicationem, & revelationem, quod nec Pelagiani aut sunt dicere. Itē, supposita prædicatione externa, posset homo per imperfectum desiderium fidei, vel salutis, aut per naturalem fidem imperfectam, & similes motus, quos per liberum arbitrium habere potest, mereri gratiam internam ac credendum *sicut oportet*: quod etiam in Semipelagianis damnatum est. Quod autem id sequatur, patet, quia illi actus sunt boni, & procedunt ex honesta cogitatione quæ multo magis dici potest procedere ex aliqua gratia, & consequenter esse gratia, quam honesta cogitatio moralis ab obiectis naturalibus excitata. Si ergo opus bonū morale aliās naturale, potest esse meritorium supernaturalis gratiæ, eo quod ab illa cogitatione procedat, cur non magis illi actus naturales circa obiecta supernaturalia materialiter

10.  
Responsi

Refellitur.

11.  
Homo ante fidem non potest aliquam veram gratiam promereri.

sumpta; esse poterunt meritum alterius gratiæ internæ?

12.

Iam ergo de homine fidei seruatur proportione probatur assertio. Quia ibi fides perinde se habet, ac si non esset, cum nihil influat. Item, quia principium illud generale æquè in his operibus procedit, nimirum sine diuina gratia supernaturali nullum opus fieri posse, quod perse conferat ad vitam æternam: multum autem cōfert illud, quod est causa obtinendi supernaturalem vocationem, ad pœnitentiam. Deinde, talia opera non sunt efficaciora ad meritum de congruo in peccatore fidei, quàm sint ad meritum de condigno in homine iusto: sed in homine iusto nō sunt meritoria de condigno gratiæ sanctificantis, aut vitæ æternæ, vt est magis recepta doctrina, quæ requirit ad meritum, vt opus ipsum aliquo modo ex fide, & gratia procedat. Cui fauet multum Concilium Trident. sess. 6. capit. 16. ergo. Tandem, homo habens fidem, & nullo modo ex illa operans, quodammodo minus facit quod in se est, quàm Gentilis bene operans sine fide: ergo non est cur per talia opera supernaturalem gratiam mereatur. Quocirca, quando in Scriptura dicuntur hæc opera, valere apud Deum ad mercedem aliquam supernaturalem, vel remissionem peccatorum, semper additur aliquid, quo significetur, talia opera debere fieri ex fide, vel motu supernaturali, vt supra notauimus. Vnde recte colligit Clem. Alex. lib. 4. Strom. meritum operis ex modo, & ratione operandi pendere.

Concil.  
Trident.

## C A P V T X X.

*Opera supernaturalia procedentia ex gratia, non esse causam prædestinationis quoad omnes effectus eius.*

I.

**D**iximus de operibus naturalis ordinis; iam superest dicendum de operibus ordinis supernaturalis, quæ in re ipsa, & in executione ab aliqua gratia supernaturali, saltem vocatione, & gratiæ cooperatione procedunt. De quibus operibus constans est, doctorum opinio vnum opus quatenus à priori gratia procedit, posse esse causam, rationem subsequenter gratiæ, atque hoc modo posse ex parte talis operis dari causam prædestinationis: nam primus effectus potest esse causa secundi, & secundus tertij, & sic de reliquis. Ex quo videbatur facilis resolutio de tota prædestinatione, scilicet non posse habere causam. Quia necesse est, vt primum supernaturale opus procedat ex gratia aliqua, nempe ex vocatione: ergo procedit ex aliquo effectu priori prædestinationis, quia gratia illa, à qua procedit, est effectus prædestinationis, ergo opus illud non potest esse causa illius gratiæ, quia non potest esse causa suæ causæ: ergo non potest esse causa totius prædestinationis, quoad omnes effectus eius.

Opus supernaturale quod à gratia o-  
priori procedens,  
est causa  
sub se  
quentis.

2.

Ratio an-  
cipitem  
reddens  
quæstio-  
nem.

Tribus  
modis o-  
pus ex  
gratia pro-  
cedens  
meritorij  
esse po-  
test.

Hæc ratio videtur demonstrare, quod intendit: nihilominus tamen inter Theologos sunt variæ opiniones de hac re, fundatæ fortasse magis in modo fortasse magis in modo loquendi de prædestinatione, vel effectibus eius, quàm in re ipsa, si in significatione, & effectibus prædestinationis conueniamus. Tribus ergo modis intelligi potest, opus procedens à gratia esse meritorium prædestinationis, quoad omnes effectus eius. Primò de opere consequente ad vnam gratiam, & quatenus

A

aliam antecedit: secundo de opere concomitante gratiam aliquam, quatenus est: tertio de opere consequente gratiam, vt in re ipsa consequens est, præsupponitur autem futurum ex illa. Et iuxta hos tres modos, videntur fuisse tres opiniones Theologorum de hac re.

Prima dicit posse hominem mereri suam prædestinationem quoad effectus eius, quia potest per aliquod opus à gratia procedens, mereri à Deo effectus omnes gratiæ ad prædestinationem pertinentes. Quod si obijcias, quia tale opus non meretur illam gratiam, à qua procedit: Respondent, gratiam illam non esse effectum prædestinationis, & ideo, licet illam nō mereatur, posse mereri omnes prædestinationis effectus. Quod autem illa gratia non sit effectus prædestinationis, declarant, quia est communis reprobis, & prædestinatis, vnde signum est, non esse ex prædestinatione, sed ex communi prouidentia gratiæ. Nec refert, quod illa gratia sit vocatio efficax, quia etiam vocatio efficax quoad aliquem effectum potest esse in re probo, quod autem in eo non procedat ad vteriores effectus, est culpa eius: è contrario verò, quod in prædestinato vterius procedat, habet causam ex parte eius cooperationis cum gratia, & ideo simpliciter datur in eo causa prædestinationis, quoad effectus eius, quatenus tales sunt.

B

C

Hanc sententiam possunt facile defendere, qui non putant elegisse Deum efficaciter prædestinatos ad gloriam ante præmissa merita, nam possunt cōsequenter dicere, effectus gratiæ, qui in prædestinato fiunt ex sola antecedenti voluntate saluandi omnes, non esse effectus prædestinationis, ac proinde illam gratiam posse esse principium merendi prædestinationis effectus. Atque ita videntur sensisse Ocham. & Gabr. in 1. d. 14. quoad eos homines, quos putant saluari, etiam si præelecti non fuerint, vel (vt ipsi loquuntur) etiam si prædestinati non fuerint ante merita. Catharinus, licet in libris de Prædest. in re idem sentiat, tamen non vult vocare prædestinatos eos, qui saluantur ante præelectione ante præmissa merita: & ideo non ponit in eis causam prædestinationis, cum nec prædestinationem in eis admittat: tamen, si illam cogatur admittere, non poterit non eodem modo sentire de causa eius. Tamen isti auctores non videntur agnoscere alium effectum prædestinationis, qui sub meritum cadat, præter glorificationem: hanc tamen putant sufficere, quia prædestinationem vocant solum efficax propositum dandi gloriam. At verò S. Bonauen. in 1. d. 41. art. 1. q. 1. & 2. videtur admittere causam prædestinationis etiam quoad effectus gratiæ, quam causam ponit in aliquo merito saltem de congruo. De quo merito dicit in 4. d. 15. art. 1. q. 5. debere procedere ex aliquo auxilio gratiæ: & ideo videtur in alio loco supponere illud auxilium non esse effectum prædestinationis, nam propterea dicit, opus ab illo auxilio procedens posse esse causam prædestinationis quoad proprios effectus gratiæ, & gloriæ. Et in hanc sententiam videtur inclinasse Alen. 1. q. 28. memb. 3. art. 3. vt infra notabo. In eandem videtur incidere lauel. tractatu de hac materia addito ad 1. p. D. Thom.

D

E

Fundamentum huius sententiæ pendet ex alio de electione ex præmissis meritis, & ideo illo sublato, non habet verisimilitudinem hæc opinio. Nam supposita intentione Dei efficaci saluandi prædestinatum, certum est omnia dona gratiæ, quæ ab

3-  
Prima opi-  
nio.

4-  
Pro hac  
sententia  
funda-  
mentum  
stabilitur

Catharin.

D. Bona-  
uenc.

Alens.  
lauel.



illa intentione procedant, esse effectus prædeterminationis: sed in hominibus prædeterminatis omnis gratia, per quam cum effecta saluantur, procedit ab intentione efficaci saluandi illos, ergo est effectus prædeterminationis: ergo etiam primum auxilium, & prima vocatio est huiusmodi effectus. At non potest prædeterminatus mereri illud primum auxilium per opus procedens ab ipso, ut dicti auctores fatentur: ergo nec potest per tale opus mereri prædeterminationem suam. Quæ ratio absolute considerata habet magnum fundamentum in Paulo, Rom. 8. dicente, *Quos prædestinavit, hos & vocavit, quos autem vocavit, hos & sanctificavit, & quos sanctificavit, hos & glorificavit*: Nam in his verbis clarè docet, in prædeterminatis omnem seriem gratiarum, à vocatione ipsa esse prædeterminationis effectus. Imo August. ferè præcipuam differentiam inter prædeterminatos, & reprobos in *alta, & secreta vocatione* ponit. Igitur cū omnia merita prædeterminati sint à vocatione, & vocatio sit effectus prædeterminationis, non potest prædeterminatus sibi esse causa omnium effectuum prædeterminationis, per opus à vocatione ipsa procedens.

Est ergo secunda opinio, quæ in ipso opere bono à vocatione supernaturali procedente duo cōsiderat, unum est gratiæ influxus, aliud est cooperatio liberi arbitrij: fateturque illud opus, prout est à gratia, nō esse causā prædeterminationis, quia est effectus eius: affirmat tamen nihilominus, ipsam cooperationem liberi arbitrij, non ut priorem, nec ut posteriorem gratiæ efficaci, sed ut est simul cū ipsa, esse aliquo modo rationem prædeterminationis, nō ut propriū meritū, sed saltē ut conditionē sine qua non. Quia illa cooperatio, ut sic, non est gratia, sed proprius influxus liberi arbitrij, ergo nō est effectus prædeterminationis, sed proprius ipsius hominis: ergo ex hac parte non repugnat illi esse aliquo modo causam prædeterminationis. Aliunde verò illa cooperatio est saltē conditio, sine qua nulla gratia est efficax, ergo sine illa nulla gratia est effectus prædeterminationis, ergo est aliquo modo ratio omnium effectuum prædeterminationis, ut tales sunt, saltē ut conditio sine qua non. Hic videtur fuisse discursus Aureol. in 1. d. 4. o. art. 1. & d. 41. artic. 1. Echij in opusculo de Prædest. Centur. 3. num. 2. & sequent. Henr. verò quodlib. 4. quæst. 11. & quodlib. 8. quæst. 5. eundem modum causalitatis libero arbitrio tribuens, videtur ponere illud non in cooperatione positiva, sed in sola non repugnantia, seu non resistentia liberi arbitrij. Atque hanc opinionem hoc posteriori modo intellectam videntur hoc tempore excitasse quidam moderni Scriptores. Qui dicunt, Deum dare prædeterminatis auxilium efficax proprium prædestinatorum, quia ipsi liberè non repugnant auxilio sufficienti, quod auxilium etiam reprobis datur, & ideo non videtur esse prædeterminationis effectus, sed communis providentiæ gratiæ.

Verumtamen opinio hæc in nullo sensu ex dictis, verisimilis est, aut probabilis. Et primum loquendo de cooperatione positiva liberi arbitrij cum auxilio gratiæ, licet negari non possit, quin talis cooperatio sit aliquo modo causa aliquorum effectuum prædeterminationis: quod verò sit causa, vel conditio concomitans, ob quam dantur omnes prædeterminationis effectus, dici nullo modo potest. Vtrumque declaratur, nam illa cooperatio potest comparari, vel ad terminum ab illa productum, & effectus ab illo resultantes, vel ad

A influxum gratiæ actualis cooperantis, & adiuvantis ipsum liberum arbitrium, vel ad excitantem gratiam, quæ ante talem influxum liberi arbitrij, necessario præcedit, vel tempore, vel saltē natura. Primo modo influxus ille liberi arbitrij causa est actus, seu termini producti per ipsam, causalitate aliquo modo physica, eo nimirum modo, quo actio est causa sui terminata enim influxus ille ad illum actum comparatur. Quia influxus ille nihil est aliud, quàm actio, qua fit actus ille amoris, vel alius similis ab ipso libero arbitrio. Unde ipsum liberum arbitrium est causa physica in tuo genere illius influxus, ut ab ipso libero arbitrio est, sicut principium agendi est causa actionis: & consequenter mediante illa actione, est causa termini, per modū principij: ipsa verò actio est causa lato modo, per modū actionis. Quia verò actus ille potest esse meritum, vel dispositio ad alios effectus gratiæ, ad ultimum effectum prædeterminationis conducentes, ideo moraliter loquendo, illa cooperatio liberi arbitrij ad talem actum est causa, vel concausa subsequentium effectuum gratiæ; & ita potest esse causa plurium effectuum prædeterminationis.

B Præterea, cooperatio liberi arbitrij comparata ad causalitatem, seu concausalitatem gratiæ adiuvantis, rectè potest dici conditio, sine qua tale gratiæ auxilium actuale non daretur homini: unde quatenus auxilium illud actuale est effectus prædeterminationis, dici potest ex hac parte, dari aliquā rationem, causam, vel conditionem ex parte hominis suæ prædeterminationis quoad aliquem effectum eius, & consequenter etiam quoad alios effectus, qui ex illo cōsequuntur. Non intercedit autem ibi propria ratio causæ, etiam moralis respectu actualis influxus gratiæ cooperantis, quia in re ipsa non est distinctio inter influxum liberi arbitrij, & cooperantis gratiæ, sed est vna indivisibilis actio ab utroque principio simul procedens, & ideo non potest esse in re causalitas vnius in alterum influxum, ratione distinctum, nec etiam ipsum liberum arbitrium potest dici causa actualis influxus gratiæ, formaliter loquendo de illo, ut influxus gratiæ est, quia sub illo respectu non est à libero arbitrio, sed à gratia. Dicitur ergo ipsum liberum arbitrium concausa gratiæ, sine qua gratia ipsa non influit in talem actum: & eadem ratione ipse influxus liberi arbitrij dici potest conditio, sine qua non datur actualis influxus talis gratiæ. At verò hoc non satis est, ut illa cooperatio liberi arbitrij dicatur conditio sine qua non totius prædeterminationis, quoad omnes eius effectus, quia præter hunc effectum vel auxilium gratiæ sunt necessaria alia ad integrum prædeterminationis effectum: & non potest illa cooperatio dici conditio necessaria ad omnes alios effectus, ut ex sequenti puncto patebit.

C Tertio ergo potest comparatio fieri ad gratiam excitantem, quæ ante illam cooperationem liberi arbitrij necessario supponi debet: at respectu illius non potest cooperatio esse causa, nec conditio concomitans, quia est subsequens, imò re vera est effectus ipsiusmet gratiæ excitantis, non solum ut transit in adiuvantem, & cooperantem (quo modo dici potest saltē concausa) sed etiam ut præueniens, ac excitans est. Nam Deus vocando hominem est causa trahens illum, & inclinans ad consensum, ergo per vocationem est causa consensus, etiam ut est à libero arbitrio: licet enim nō

Primo modo.

7. Secundo modo cōfessur.

8. Tertio modo fit cōparatio



fit causa necessitans, vel omnino prædestinans voluntatem, ita ut non possit resistere, tamen est causa de se inducens, & mouens. Vnde, quando liberum arbitrium cedit gratiæ vocanti, in vocationem merito refunditur talis effectus, ut in causam. Atque ita loquitur Scriptura, *Faciam, ut faciatis. Dabo vobis cor carni. Crediderunt omnes, quorum Deus aperuit corda. Quæ omnia, & similia dicuntur ratione vocationis, & præuenientis auxilij. Ergo cooperatio liberi arbitrij non potest esse causa, nec conditio præsupposita ex parte hominis ad omnes prædestinationis effectus.*

Duobus modis fugi potest vis huius rationis. Primò negando illam gratiam excitantem, ut sic, esse effectum prædestinationis. Sed hoc incidit in opinionem modo impugnatam, idque esse falsum ex dicendis infra de effectibus prædestinationis magis constabit: Secundò confitendo esse illam conditionem subsequenter, sed nihilominus ratione illius conditionis dari tale auxilium præueniens. At hoc incidit in tertiam opinionem statim tractandam, & impugnamam: quia, licet illa cooperatio possit esse ratio talis auxilij per modum finis, & effectus, propter quem datur, non tamen per modum conditionis, vel dispositionis ex parte hominis prærequisita, vel simulposita.

Dices, licet illa cooperatio non sit conditio necessaria ad tale auxilium excitans secundum se, est tamen necessaria conditio ad illud, ut efficax est, quia sine illa non potest esse efficax: ergo sub ea ratione non datur tale auxilium, nisi cum tali conditione, sed sub hac ratione efficacia auxilij est effectus prædestinationis, & non aliàs: ergo illa cooperatio rectè dicitur conditio sine qua non primi auxilij gratiæ, ut est prædestinationis effectus. Respondendo in primis, auxilium illud excitans, non solum sub illa denominatione efficacia, sed etiam absolute, & secundum se totum esse prædestinationis effectum, quia totum procedit ab intentione efficaci dandi gloriam tali homini, neque prius intelligitur dari sub vna ratione, quam sub alia, ut magis possit habere causam ex parte hominis sub vna, quam sub alia ratione. Deinde, vel illud auxilium denominatur efficax solum ab actuali actione, id est quia actu facit, & sic non consideratur ut excitans est, sed ut adiuuans; nos autem consideramus illud priori ratione, & sic inquirimus illius causam ex parte hominis, & non inuenimus. Vnde, si auxilium illud denominetur efficax, ut excitans est, sic non includit cooperationem liberi arbitrij intrinsecè, (ut sic dicam) sed terminatè tantum, quia respicit illam, & dicit habitudinem ad illam, ut actu consequendam; & ita non respicit illam ut causam, nec ut conditionem simultaneam, sed ut finem, & effectum futurum. Ac proinde non potest influxus liberi arbitrij, ut simultaneus cum gratia, esse ratio totius prædestinationis quoad effectus eius.

Similis ferè discursus fieri potest de conditione illa negativa, vel priuatiua, quæ non repugnantia, seu non resistentia vocatur. Nam hæc etiam supponat necesse est, aliquam præuenientem gratiam, vel vocationem, cui homo non resistere, vel resistere dicatur. Quia ante omnem vocationem, & impulsu, licet homo non operetur, non potest dici resistere, eo quod nihil agat, tum quia neque agere potest nondum excitatus, tum quia non habet, cui resistat. Ergo illa non resistentia supponit vocationem gratiæ, ergo non potest esse ratio

A illius, nec conditio concomitans, quia simpliciter posterior est: at illa vocatio est effectus prædestinationis, ut ostensum est, quia procedit ex intentione efficaci saluandi electum, ergo illa non resistentia non potest dici ratio omnium effectuum prædestinationis.

Præter hanc verò rationem sumptam per comparisonem ad præcedens auxilium, fieri possunt alia euidetiores respectu subsequenter, vel concomitantium gratiarum. Secundo igitur argumentor, quia ista non repugnantia, vel est prior natura, & causalitate, quam cooperatio positiua, tam liberi arbitrij, quam gratiæ vel est omnino cōcomitans. Hoc secundum non potest dici consequenter, quia si in illo eodem signo naturæ voluntas iam cooperatur, non potest intelligi, in eodem non resistere per meram priuationem, sed per positiuam formam, quæ formaliter excludit resistentiam. Si autem illa non resistentia est prior, vel est à solo libero arbitrio per vires suas suspendente actum contrarium, quod videtur esse in naturali potestate eius, & sic vix aliquis saltem priuatius liberi arbitrij per solas vires eius sine adiutorio gratiæ, esset ratio totius prædestinationis: quod dici non potest, ut constat ex dictis contra Pelagium, & reliquas eius. Vel ille vix est ex aliquo auxilio concomitantis gratiæ, & sic procedunt de illo vix priuatiue rationes factæ de cooperatione positiua: & additur difficultas intelligendi, qualis sit hic vix, & quale sit adiutorium gratiæ concomitantis ad illum necessarium.

Vnde argumentor tertio, quia in illo signo priori secundum ordinem naturæ, in quo dicitur voluntas non resistere, vel potest iam tunc pro eodem priori positiue cooperari, vel non: nam si non potest operari pro illo signo, nec resistere, nec non resistere pro illo dicenda est: quia resistentia, ut sit libera supponere debet potestatem resistendi, & non resistendi pro illo eodem signo, pro quo dicitur quis resistere, vel non resistere: ergo supponit potestatem operandi, & non operandi. Si autem pro illo eodem signo habet potestatem operandi, seu cooperandi cum auxilio Dei, eo ipso quod non cooperatur, resistit, vel saltem non facit, quod in se est cum auxilio: imò ex parte sua reddit pro tunc inefficacem gratiæ vocationem, nam intentioni efficaci finis non solum repugnat denotatio in alium finem, vel in media dissentanea tali fini, sed etiā non vix medijs necessarijs ad talē finem: ergo illa pura priuatio, seu carentia actionis, tam cooperantis, quam repugnantis vocationi, non potest esse ratio obtinendi auxilium nouum efficax, vel alios effectus prædestinationis, imò de se est sufficiens causa, ob quam Deus negat vltiorem gratiam. Omitto alia multa, quæ contra hanc sententiam sic intellectam de negativa præparatione, seu conditione dici possunt: quia in libro tertio de Auxilijs, capite decimo tertio latè tractauimus.

Venio ad tertiam opinionem, quæ rationem prædestinationis, quoad primum effectum gratiæ, ponit in bono vtu eiusdem gratiæ subsequente, & futuro à libero arbitrio, non solo, sed ab ipsa gratia adiuto. Dico quoad primum gratiæ effectum, quia in subsequenter effectibus, non oportet recurrere ad vsum subsequenter, seu posteriorē, sed ad concomitantem, vel ad priorem, ut ex dictis contra duas opiniones constat. Nam supposita vocatione, quæ necessariò antecedit omnē liberū vtu gratiæ

9. Duplici modo vis rationis effugi potest.

Prior modus.

Posterior modus excluditur.

10. Obiectio.

Responsio.

11. Fodè discursus illa conditio negativa, oppugnat.

12. Secunda ratio.

13. Contra eandem tertiam opinionem.

14. Tertia opinio.

actualis gratia adiuuans datur homini non sine suo libero influxu: & sic potest ex parte hominis intelligi aliqua conditio necessaria ad talem gratiam recipiendam, illam concomitans, & omnino simultanea illi. Quando autem homo cum Dei adiutorio efficit bonum actum, per illum aliquo modo iam mereri potest, vel impetrare ulteriorem gratiam, & sic ulterius procedere usque ad finem prædestinationis. Igitur de vocatione ipsa est tota difficultas tacta in præcedentibus opinionibus, ad quam hæc tertia opinio respondet; Deum, priusquam det talem vocationem, præuidere, an homo sit bene uersurus illa, nec ne: & quando videt bonum usum futurum, ratione illius, & in præmium eius, dare homini vocationem: & ita primam rationem prædestinationis, quoad primum effectum supernaturalem eius, positum esse in bono usu futuro.

Existimant verò aliqui hanc fuisse sententiam Massiliensium: & ex parte fortasse ita est, tamen illi peius errabant, cum quia non loquebantur de bono usu libertatis cum auxilio gratiæ, sed contenti erant solo usu liberi arbitrii per puras vires suas, ut ex illo rationem sumerent vocationis: tum etiam, quia non solum loquebantur de bono usu re ipsa aliquando futuro, sed etiam de illo, qui namquam futurus est, sed futurus fuisset, si homo viueret: nam inde etiam sumebant rationem, ob quam infans præuenitur gratia baptismi, in qua statim moritur, & effectum ultimum prædestinationis consequitur. Hæc autem duo sententia hæc non admittit. Priori autem sensu solet hæc opinio tribui Alberto in 1. dict. 4. art. 2. ad 3. Sed apud illum nihil inuenio, quod ad rem præsentem faciat. Præterea refertur in eadem sententiam Alen. 1. p. q. 28. memb. 3. art. 3. ubi inquit, an præscientia boni usus futuri sit ratio prædestinationis: & respondet affirmando; unde videtur in hanc sententiam inclinare, præsertim ad. 2. & 3. Difficile autem creditur est, quod loquatur in sensu declarato: & quod sentiat, primam vocationem dari prædestinato ex meritis processuris ab ipsa met vocatione, cooperante libero arbitrio, ita ut ipsa met vocatio sit præmium talis meriti, seu boni usus futuri ex illa. Nam idem Alen. 3. p. q. 69. memb. 5. art. 2. §. 3. docet principium meriti non cadere sub idem meritum, ideoque primam gratiam non dari ex merito: quod maxime verum est de gratia omnino prima, ut est vocatio. Quod si in re ipsa non datur ex merito, multò minus poterit prædestinari ex merito, ut iam dicam. itaque forte loquitur ibi Alen. de bono usu gratiæ futuro in tempore respectu æternitatis, id est, de meritis præiudicis ante voluntatem dandi præmium gloriæ, vel illius gratiæ, quæ potest cadere sub aliquod meritum. Unde licet in solut. ad 2. absolute loquatur de collatione gratiæ: tamen non oportet, ut sub gratia includat primam vocationem, sed solum illam gratiam, ante quam potest meritum antecedere.

Quidquid verò sit de antiquorum opinione, quidam Theologi contendunt hanc opinionem ascribere omnibus Theologis, qui asserunt, Deum antequam aliquem ad beatitudinem eligeret, vel hanc, aut illam vocationem dare unicuique statueret, præuidisse, qualiter singuli tali vocatione, vel tali, in singulis opportunitatibus essent vsuri. Nam hinc colligunt, eos ponere præscientiam boni usus futuri gratiæ ante prædestinationem, ac

proinde illum bonum usum sic præuisum esse rationem, ob quam Dens vult dare totam gratiam, etiam vocationem primam, & congruentem, atque ita esse causam prædestinationis. Et patet, quia nos supra diximus, scientiam illam conditionatam boni usus futuri, fuisse conditionem, sine qua voluntas divina dandi talia auxilia non esset prædestinationis, sed generalis prouidentia. Item ex dictis sequitur, liberam cooperationem futuram sub tali conditione fuisse conditionem, sine qua non esset in Deo talis scientia conditionata, quia res non est futura, quia præscitur, sed præscitur, quia futura est: ergo futuro supponitur, ut conditio necessaria ad præscientiam, & præscientia ad prædestinationem: ergo de primo ad ultimum bonus usus futurus est ratio totius prædestinationis, saltem ut conditio necessaria. Sed in æquivoco laboratur, quia hæc scientia solum ponitur à nobis, ut conditio necessaria ex parte Dei prædestinantis, non ut moueat ipsum ad prædestinandum per modum meriti, sed ut possit gratis intendere finem prædestinationis per talia media: quod longè diuersum est.

Dicendum ergo in primis est, primum gratiæ auxilium, seu vocationem supernaturalem, etiam congruam, seu qualiscumque illa est, non dari homini in tempore ex meritis præiudicis, etiam si supernaturalia futura sint. Hæc assertio licet non videatur tam certa, sicut est certa alia similis contra Semipelagianos, nihilominus est satis certa ex definitionibus Conciliorum dicentium, hanc primam gratiam gratis dari, quia initium iustificationis non cadit sub merito: nec distinguunt de merito fundato in gratia, vel in sola natura, nec de merito antecedente, vel subsequente, sed absolute excludunt meritum. Quod de omni merito intelligi necesse est, quia alias non daretur gratis, si propter præiudicis merita daretur. Sicut respectu Christi non est data gratis antiquis Patribus prima iustificatio, & peccatorum remissio, quia data est ex meritis Christi futuris, & præiudicis. Quod autem prima vocatio, & exordium salutis gratis, & sine merito detur, docent Concilium Arausic. capit. 25. Trident. sess. 6. cap. 5. Estque valde notandum, quod ea. 8. idem Concilium declarat, iustificationem gratis homini dari, quia ante illam nullum meritum præcedit, quasi certum supponens, merita, quæ subsequuntur, non esse merita præcedentis gratiæ, à qua procedunt. Quam doctrinam latè confirmat August. libris de Prædest. Sanct. & epist. 105. & 107.

Ratio autem à priori est, quia principium meriti non cadit sub merito, sed illa vocatio est fundamentum totius meriti futuri ex bono usu illius, quia verum meritum, de quo agimus, & de quo illa opinio loquitur, fundatur in gratia præueniente, & consequenter etiam in adiuuante: ergo non potest gratia illa prima in re ipsa dari ex merito futuro ex ipsa. Maior communis est Theologorum, ut supra ex Alen. retuli, & idem constat ex D. Th. & Scriptoribus 1. 2. quæst. 114. artic. 5. Et patet ab incommotis, quia alias dici posset, primam gratiam sanctificantem, & peccati remissionem dari ex merito de condigno, non præcedente, sed subsequente, & futuro præiudicis. Item alias gratia vnionis data fuisset humanitati Christi ex infinitis meritis ab illo futuris. Hæc autem absurda sunt, alioqui iam re vera nulla esset gratia, nā si ex operibus, nam non est gratia. Ratio verò illius axiomatis est, quia nullus effectus est causa suæ causæ: meritum autem est effectus illius gratiæ, à qua procedit,

17.  
Prima assertio.

Prima vocatio, & exordium salutis gratis nobis impertitur.  
Concil.  
Arausi.  
Sess. 6.  
Trident.

August.

18.  
Ratio huius assertionis stabilitur.

Alen.  
D. Thom.

ergo non potest esse causa eius, ergo non potest esse meritum eius, quia meritum est causa præmij. Maior patet, quia effectus est posterior sua causa, causa autem est prior: non potest autem idem esse prius, & posterius respectu eiusdem, præsertim in eodem genere causæ efficientis, in quo causa est prior ordine naturæ, seu præsuppositionis in existendo: meritum autem à gratia est, ut à causa efficiente, & meritum est causa præmij, etiam in genere efficientis.

19.  
Obiectio.

Dici verò potest, causalitatem meriti non esse propriè effectivā, sed solum metaphoricè, & moraliter, & ideo necessarium non esse, ut meritum semper re ipsa antecedit in existentia ad præmiū, sed satis esse, quòd futurum prævideatur. Atque ita opus præiustum ut futurum ex tali principio, posse esse meritum, propter quod illud ipsum gratiæ principium homini conferatur: simulque in executione posse illam gratiam esse causam efficientem propriā, & physicam talis operis meritorij. Exemplum vulgare est, quia rex potest dare alicui homini arma, & equum, quibus militet, & nihilominus dare illa, in præmiū, & mercedem futurorum laborum militiæ, quia potest dare anticipatam solutionem futuri laboris, etiam si labor ille in re ipsa futurus sit ab illa re, quæ pro pretio datur, tamquam ab instrumento, vel principio talis operis. De Christo etiam Domino scimus, multas gratias datas esse hominibus propter merita eius, ante quàm fierent, solum quia præiusta erant. Estque probabile, Patres antiquos meruisse de congruo Christi Incarnationem, etiam si incarnationis ipsa, ut præiusta, fuerit primum principium, & fundamentum totius meriti quorumcumque hominum.

20.  
Solutio.

Respondetur, nunc non disputari à nobis, an fuerit de potentia absoluta possibile, dari primam gratiam in præmiū boni usus futuri cum auxilio eiusdem gratiæ. Aliqui enim ita affirmant, vel quia repugnat, gratiam non esse gratiam, quod haberet, si daretur ex meritis, vel quia non potest esse causa, & effectus in eodem genere, respectu eiusdem, nec etiam simul prius, & posterius. Mihi autem hæ rationes non ostendunt implicationem contradictionis. Non quidem prior, quia licet donum primæ gratiæ essentialiter sit donum, vel auxilium supra naturam, non tamen est illi essentialiter, ut deret gratis, & absque intuitu alicuius meriti, nam hoc pendet ex libertate dantis. Nunc enim prima gratia habitualis non datur peccatori merè gratis, nam respectu Redemptoris datur ex iustitia illius: respectu verò recipientis datur ex aliqua dispositione, vel merito de congruo, fundato in priori gratia auxiliante, posset autem sine utroque respectu dari à Deo merè liberaliter, & tunc reciperet aliam denominationem gratiæ in ratione gratuiti doni. Primum ergo gratiæ auxilium, licet nunc sit omnimoda & perfectissima gratia respectu recipientis in ratione gratuiti doni, posset tamen eius alio modo illud dare, & illam denominationem gratuiti in illo dono mutare. Nec fortior demonstratio est altera ratio, ut argumentum factum probat. Quia, licet latè loquendo, causalitates illæ sint eiusdem generis, tamen in modo & specie sunt diuersæ: & ideo non est contradictio, quod illa duo sint sibi inuicem causæ illis modis diuersis: de qua re in materia de Incarnatione nonnulla dixi, & in materia de merito alia dicenda sunt. Quidquid verò sit de illa

A quaestione de possibili, de facto, & de lege ordinaria certum est, illam primam vocationem esse primam gratiam. Qua veritate supposita, optimè inferitur, non dari ex meritis quibuscumque. Imò etiam est lex ordinaria, ut meritum in re ipsa debeat antecedere præmiū, solumque in Christo ob specialem rationem, & infinitatem meriti, fuisse aliqua ex parte in hac lege dispensatum: quod non est in consequutionem trahendum, nec sine auctoritate cogente extendendum.

B Dico ergo ulterius, non dari causam, aut rationem totius prædestinationis, quoad omnes effectus gratiæ, qui in prædestinato fiunt, quæ in bono usu eiusdem gratiæ fundetur. Probat, quia quod non datur ex meritis, non potest prædestinari ex meritis, tum quia ita prædestinatur, sicut dandum est, & ita datur, sicut dari prædestinatum est. Quamvis enim non valeat illatio è conuerso, si collatio alicuius doni in tempore fiat ex meritis, etiam prædestinationem eius ex æternitate factam esse ex meritis præiustis, ut supra tactum est & in sequentibus capitulis ex professo ostendam: nihilominus contrario modo valet illatio, donatio in tempore est gratuita, & sit sine intuitu meriti: ergo in æternitate prædestinatio, seu voluntas dandi tale donum fuit gratuita, & non intuitu meriti. Ratio est, quia prius est velle dare, quam dare, & velle se habet ad modum actus imperantis: dare ut actus imperatus: velle ut causa, dare ut effectus. Vnde fieri rectè potest, ut actus voluntatis talis sit, quòd in se comprehendat voluntatem dandi, & procurandi alicui meritum; quæ tamen voluntas gratuita sit, & nō ex merito: imò & meritum ipsum procurari potest per media quæ non sint ex merito, sed gratuito donentur. At verò è conuerso, si donatio in re ipsa futura est gratis, & sine merito, necesse est, ut voluntas dandi sit etiā gratuita, & absque merito, quia Deus in tempore daturus est gratis, & absque merito, necesse est ut ab æterno voluerit dare gratis, & sine merito, ponendo hunc modum ex parte obiecti, quia oportet ut ab æterno velit non tantum actionem, sed etiam modum eius, quia utrumque pertinet ad directam, & efficacem voluntatem eius. Ergo ulterius necessarium est, ut ex parte actus voluerit dare merè gratis, & non ex motu alicuius meriti præiusti. Probat hæc consequentia, in qua est tota differentiæ ratio, quia voluntas est causa efficax ipsius dationis, ergo, si daretur ex parte hominis meritum ipsius voluntatis diuinæ de dando sibi aliquo dono, à fortiori daretur de ipsomet dono & collatione illius, nam quod est causa causæ efficacis, & primæ originis (ut sic dicam) collationis talis doni, à fortiori est causa voluntatis dandi. Sic oratio, quæ impetrat voluntatem dandi, impetrat donationem, imò non potest donatio melius impetrari, quia nec potest aliter fieri, nisi voluntate donandi, nec potest non fieri, si voluntas efficax habeatur, & potestas supponatur.

E Dices, etiam è conuerso, qui meretur donationem, merebitur necessariò voluntatem dandi, cum donatio fieri nō possit, nisi voluntate. Respondeo, rectè inferri aliquam voluntatem executivam esse ex merito, non tamen omnem voluntatem, à qua illa donatio ducit originem: potest enim aliqua esse ante meritum, ut explicatū est; at verò è contrario, si donatio in re ipsa gratis sit, nulla voluntas, à qua talis datio procedat, potest esse ex merito: quia si prima radix esset ex merito,

21.  
Secunda  
obiectio.

22.  
Obiectio.  
Respondetur.

iam totum consequens esset ex merito. Hac ergo ratione ex hoc principio certo, quod initium salutis non est ex merito, cum eadem certitudine sequitur, prædestinationem illius initij non esse ex merito: & in hoc saltem sensu certissimum est, prædestinationem totam, quoad effectus gratiæ eius, non esse ex præiudicis meritis, etiam futuris ab ipsa gratia.

23. Imò si res attentè expendatur, euidentius id est de prædestinatione ipsa, quàm de datione, in ordine ad talia merita futura ex ipsa gratia. Quia respectu donationis primæ gratiæ fortasse non implicaret dari ut præmium futuri effectus sui, si re vera non absolute donaretur, sed dependenter à futuro effectû, & quasi sub conditione illius: ita ut opus subsequens iam non haberetur dignum alio præmio, sed illo anticipato censetur satis persolutum. At respectu prædestinationis, seu primæ voluntatis dandi tale donum, implicare videtur haberi ex merito futuro, ut alibi latius declaravi. Quia, ut aliqua voluntas habeatur ex merito, debet saltem esse præiudicium meritum, ut absolute futurum, ergo & principium eius: non potest autem esse futurum, nisi ex voluntate Dei dandi donum illud, à quo futurum est tale meritum: ergo ante præiudicium meritum, necesse est supponi in Deo talem voluntatem: ergo talis voluntas non potest esse ex merito, nec in re posito, quia non est, nec præiudicium, quia est ante præiudicium. Illa autem voluntas est prædestinatio: non potest ergo prædestinatio illius doni esse ex meritis ab illo futuris.

24. Ephes. 1.

Hieronymi expositio.  
August.

Atque ita optimè confirmatur hæc veritas ex illo Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso antemundi constitutionem, ut essemus sancti in conspectu eius in caritate.* Addita ponderatione Hieronymi in eum locum, & Aug. de Prædest. sanct. cap. 17 & 18. non elegisse nos Deum, quia eramus sancti, sed ut essemus sancti. Fuit ergo sanctitas finis electionis, non ratio, vel meritum eius. Hæc namque duæ causalitates adeo diuersæ sunt, ut contrarias dicant habitudines, & requirant condiciones inter se repugnantes. Nam finis non supponitur futurus, ut intendatur: sed per intentionem ordinatur, ut sit futurus. Quod autem mouet per modum meriti, supponitur ut iam præsens, vel saltem ut futurum, & præcognitum. Cum ergo Deus nos elegit, ut essemus sancti, nondum præiudicabat nos futuros sanctos. sed hoc ipsum, nos eligendo, ordinauit. Atque eodè modo legit, & ponderat Conciliū Arausicanū, c. 25. verba Pauli 1. Tim. 1. *Misericordiam consequutus sum, ut fidelis essem:* quia non dixit, *eo quod fidelis essem, sed, ut essem.* Quia verò in Paulo non inuenitur expressa illa particula, *ut fidelis essem,* videtur Conciliū tacitam interpretationē aduenxisse. Ait enim Paulus, *Misericordia consequutus sum, quia ignorans feci in incredulitate, superabundauit autē gratia Domini nostri cum fide.* Ergo, ut haberet hanc gratiam, misericordiam consecutus est, non quia iam fidem haberet. Vnde iterū subiungit Paulus aliud æquiualens. *In deo misericordia consequutus sum, ut in me primo ascenderet Christus Iesus omnem patientiam ad informationē coris, qui credituri sunt illi in uitā eternam.* Vocatus est ergo ad fidē ad ostensionem gratiæ, & liberalitatis Dei erga rebelles, vocat enim illos, ut fiant fideles, & sancti, non quia futuri erant tales. Non ergo propter opera futura etiā ex gratia: nam talia opera supponunt fidē, & conferunt verā sanctitatem: sunt ergo illa opera finis

A aliquo modo saltem proximus seu intermedius prædestinationis non ratio, aut meritum illius.

Hinc tandem dico, licet ante prædestinationem necessariò supponatur in Deo ordine rationis præscientia futurorum operum ex gratia, sub conditione, si talis gratia detur, non tamen supponi absolutam præscientiam eorum, ideoque talia opera posse esse, & necessariò esse causam prædestinationis (quoad primū effectū gratiæ eius) per modum finis, non tamen per modū meriti, aut conditionis mouentis Deum ad dandum talem effectum. Hæc assertio ex parte iam probata est, & facile est vnā partem ex alia inferre. Nam in primis, ante voluntatem dandi primam gratiam, seu vocationē, supponi in Deo præscientiam operis futuri ex tali vocatione, si detur, & in 1. lib. est tactū, & in alijs libris de scientia Dei generatim est demonstratum ex Scripturis & Patribus. Mihiq; nunc sufficiēter illud probat dicta verba Pauli, *Elegit nos, ut essemus sancti.* Nam si Deus prædestinatos elegit ad sanctitatem, præsciuit sanè, quibus medijs illos esset ad sanctitatem infallibiliter perducturus, aliàs fuisset electio sine prudentia: Ergo ante illā electionem necessariò supponitur illa præscientia. Quod in omni opinione, ita necessariò dicendum esse in 1. lib. est ostensum. Neq; ex hac præscientia sequitur, illud bonū sic præscitum sub conditione esse meritum auxilij præueniētis, quod ad illud datur, vel prædestinationis eius: sed solū sequitur esse rationem per modum finis. Ut enim homo opem vsum suæ libertatis habeat, vult illi dare Deus tale auxilium: dat ergo, tale auxilium propter talem vsum tamquam propter proximum finem. Quod ita dicendū est, quocumque modo de gratia efficaci sentiatur. Quia quod medium sit efficax tali, vel tali modo, vel magis, aut minus, non variat rationem medij, & finis: ergo præscientia conditiorata meritorū non infert aliud genus causæ ex parte eorū respectu prædestinationis, siue illa præscientia sit in solo auxilio, siue sit in veritate ipsa futuri euentus.

25. Vltima assertio.

Præscientia autem absoluta talium meritorum antecedere non potest totam prædestinationem in quacumque sententia. Quia illa præscientia supponit præscientiam similiter absolutam futuræ gratiæ, vel vocationis, à qua prædictura sententia merita; quia talis scientia supponit ex parte obiecti absolutam futuritionem talis effectus: futuritio autem effectus supponit absolutam futuritionem principij, seu causæ eius: illa autem causa est prima gratia, seu vocatio, quæ danda est à solo Deo per absolutam eius voluntatem: vnde, ut sit absolute futura, supponitur necessariò talis voluntas: ergo illa præscientia absoluta supponit voluntatem efficacem dandi talem gratiam, quæ ad prædestinationem pertinet: ergo non potest illa præscientia absoluta antecedere totam prædestinationem. Ratio ergo discriminis inter hos duos modos scientiæ est, quia præscientia absoluta futurorum meritorum ex gratia supponit voluntatem dandi gratiam, & sic supponit aliqua ex parte prædestinationem: scientia autem conditionata non supponit talem voluntatem in Deo ut iam habitam, sed solum sub conditione si habeatur: quæ conditionalis nondum ponit in esse talem voluntatem: & ideo talis præscientia non supponit vlla ex parte prædestinationem: quin potius supponitur ad illam, & ad habitudinem finis necessaria est, & sufficit; ad aliud autem genus monendi per modum meriti,

26.

vel alio simili sufficere non potest, ut satis contra Semipelagianos disputatum est.

Sed instatur, quia bonus usus futurus gratiæ est conditio necessaria ex parte obiecti, ut scientia illa conditionata de tali effectu haberi possit. Et talis scientia est conditio necessaria, ut per voluntatem fiat prædestinatio talis hominis: ergo bonus usus futurus est conditio necessaria ad prædestinationem: ergo est causa, vel ratio motiua prædestinationis. Respondetur negando ultimam consequentiam, quia illa vox *conditio*, variè, & æquivocè in antecedenti, & consequentibus sumitur, ita ut non liceat ex illa inferre causam, seu rationem motiuam prædestinationis. Cum enim in antecedenti dicitur, futuritionem contingentis effectus esse conditionem, ex parte obiecti necessariam ad scientiam talis futuri, verissimum id est, intellectum de conditione necessaria ex parte obiecti terminatiui talis scientiæ. Est enim illa scientia purè speculativa, seu cognoscitiva veritatis, & ideo supponit veritatem in obiecto cognoscibili, ad quam possit terminari, & illa veritas pendet ex illa conditione, vel potius in illa consistit, quia ex eo quod res est, vel non est, propositio vera, vel falsa est. Atque hoc sensu frequenter dicunt sancti, quos in libris de auxilijs retuli, Deum cognoscere futura, quia futura sunt, quod in futuris malis est multò magis certum, ut significavit Concilium Valentin. sub Lothario, capite secundo & tertio. De qua re videri possunt Scholastici cum Magistro in 1. d. 38. præsertim Gregor. & Richard. & Bonavent. in 1. de 40. art. 2. q. 1. Alusiódor. lib. 1. Summæ q. 5. cap. 9. Alens. 1. p. qu. 24. m. 5. Bellarm. lib. 4. de Gratia, & libero arbitrio cap. 13. Non est autem illa conditio propria causa, sicut terminus relationis non est causa eius. Nec etiam dici potest motiuum, quia intellectus divinus non indiget motu extra se ad cognoscendum quidquid est cognoscibile: nam ad id satis illi est infinita vis repræsentandi divinæ essentiæ cum infinito lumine.

Rursus, cum dicitur scientia illa conditionata, esse necessaria conditio ad decretum prædestinationis, est etiam omnino certum de conditione necessaria ex parte voluntatis, ut fieri possit in obiectum suum: indiget enim præcognitione illius, quia non potest fieri in incognitum. Unde necessarium etiam est ut omnis illa ratio, quæ in obiecto appetenda, seu volenda est, præcisa supponatur: ideoque vel aliquid præscribatur decreto infallibili necesse est ut præcognoscatur ita efficax, ut si adhibeatur, infallibiliter sit consecuturum effectum. Quia ergo decretum prædestinationis includit absolutam, & omnino certam directionem in finem per tale medium, ideo supponit ex parte Dei, ut conditionem necessariam, præscientiam illam qua novit illud medium talis vocationis infallibiliter consequuturum effectum, si apponatur. Et ob hanc causam rectè dici potest, decretum prædestinationis non potuisse esse tale, id est, prædestinationis, nisi supposita illa præscientia, sine qua solum esse posset decretum generalis providentiæ, quod non necessariò infallibilem directionem in finem habet. Non tamen propterea dicendum est, prædestinationem habere totam suam certitudinè, vel infallibilitatè à præscientia, nã est considerare absolutam certitudinem futuri eventus, videlicet, quòd iste salvabitur vel convertetur: & hæc non oritur formaliter, & proximè ex præscientia, sed

A ex absoluto decreto voluntatis Dei, qui potens est facere quod vult, & immutabiliter facit, quod absolute decernit. Tamen radicaliter dici potest, infallibilitatem prædestinationis oriri ex præscientia illa conditionata, tamquam ex conditione necessaria, ut voluntas divina possit in absolutum illud decretum prorumpere.

Ex hoc autem non bene infertur ulterius illum bonum usum gratiæ futurum, ut prævisum sub conditione, esse causam seu rationem motiuam, sed solum esse conditionem, sine qua Deus non eligeret tale medium ad salvandum prædestinatum, quia sine illa conditione non esset medium efficax, id est infallibiliter profuturum, ac proinde neque accommodatum esset ad finem prædestinationis, cum illa verò conditione est medium proportionatum. Illa verò proportio, vel conditio, ex qua pendet, ut præcognita sub dicta conditione, non offertur voluntati, ut iam facta, vel facienda simpliciter, sed potius ut possibilis: nam tota illa conditionata præscientia non transcendit simpliciter ordinem rerum possibilem, & ideo sub scientia simplicis intelligentiæ clauditur. Ac propterea non movet suo modo divinam iustitiam, vel gratitudinem, aut fidelitatem, aut aliã virtutem remunerativam bonorum officiorum, sed movet suo modo divinam misericordiam, bonitatem, ac liberalitatem: & ideo non est causa, vel ratio motiua, propter quam Deus prædestinat, licet sit conditio in ordine intentionis & electionis necessaria ex parte ipsius prædestinantis, ad perfectum, & prudenti modo volendum, & eligendum.

Ultimò ex dictis concluditur generalis responsio ad questionem propositam: nimirum, Ex parte boni usus gratiæ seu cooperationis liberi arbitrij, cum divina gratia, non posse dari causam, vel rationem motiuam totius prædestinationis quoad effectus eius. Quæ est sententia D. Thom. & clara D. August. & omnium, qui eius doctrinam sequuntur, ut ex dictis constare potest, & à fortiori patebit ex cap. 21. sequenti. Ratione etiam concluditur ex dictis: quia omnis cooperatio liberi arbitrij cum gratia, supponit aliquo modo effectum gratiæ, qui nullo modo est ex cooperatione, imò est radix & causa ipsius cooperationis: ergo licet una operatio ex gratia præcedente ad illam, possit esse causa ulterioris gratiæ, vel excitationis; tamen non potest simili modo esse causa, vel ratio antecedentis auxiliij: quod si ante illud auxilium præcedit alia cooperatio, ante hanc necesse est, ut præcedat alia excitatio; & sic procedendo, sistendum necessariò est in prima gratia vocante, quæ non habeat priorem causam ex aliquo opere, vel cooperatione libera voluntatis. Illa ergo debet esse omnino gratuita, cum in subsequenti cooperatione niti non possit: ergo prædestinatio, ut completitur omnes gratiæ effectus usque ad illum primum, non potest fundari in aliquo bono usu, aut cooperatione cum eadem gratia. Neque in hoc nova obiectio, aut difficultas occurrit.

#### C A P V T X X I.

An ex parte Christi, vel alicuius puri hominis possit dari causa prædestinationis alterius, quoad omnes effectus eius.

Vidimus neminem posse sibi totam prædestinationem mereri, vel impetrare: reliquum

28.  
Instanza.

Destru-  
itur.

Concil.  
Valent.  
Magister.  
Gregor.  
Richard.  
Bonavent.  
Alusiódor.  
Alens.  
Bellarm.

29.  
Quomodo  
sciētia  
conditio-  
nata sit  
conditio  
necessa-  
ria ad de-  
cretū præ-  
dest.

30.

31.  
Præcipua  
questio-  
nis deci-  
sio atriui-  
tur.

D. Thom.  
August.

Ratione  
robora-  
tur.

I.



Probat.

D. Thom.

August.

4. Unus homo potest mereri alteri prædestinationem.

August.

C 3

primus,

est, ut videamus, an vnus saltem possit alteri illam mereri. Meritum autem respectu aliorum singulari, & excellenti modo fuit in Christo, & inde de illo pecuniatur solet hæc quæstio tractari, & à nobis disputata est in 1. tom. 3. p. disp. 41. l. c. 3. & 4. tamen quia etiam vnus homo potest aliquo modo alteri mereri, de illo etiam hæc attingit quæstionem. D. Tho. dict. q. 2. artic. 8. & ideo vtramque partem breuiter expediremus. Habet autem hæc quæstio magnam connexionem cum alia infra tractanda, de modo, quo potest vnus mereri alteri prædestinationem, etiam ex parte diuini actus, vel electionis, quas quæstiones supra distinximus, licet confundi solcant, quare vera ad totius materie comprehensionem non parum conferret, & ideo ad materie complementum hic etiam illas separamus; tamen in hac erimus breuiore, quia tota fere difficultas præsentis quæstionis ex altera pendet, ut videbimus; sed ut hoc clarius constet, & difficultas distinctius tractetur, non erit inutile de proposita quæstione pauca dicere.

Quod ergo ad Christum Dominum attinet, certum est meruisse electis omnia dona gratiæ, quæ sunt effectus prædestinationis eorum. Hoc ad minimum probatur, satis ex illis verbis Pauli ad Ephes. 1. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.* Nam ut hoc verum sit, saltem necesse est, ut media prædestinationis per Christi meritum nobis conferantur. Quod etiam significauit Paulus ibidem, paulò superius, dicens: *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in celestibus in Christo.* Et paulò inferius significat, etiam ipsam primam vocationem dari in Christo, id est, & virtute & meritis eius, *In quo* (inquit) *nos sorte vocati sumus, &c.* Sorte (inquit per metaphoram) id est, gratuita electione, & voluntate Dei vocationem accepimus, tamen in Christo, id est propter meritum & virtutem eius. Quod si vocatio in illo est, consequens necessariò est, ut cætera etiam dona ab illo sint. Atque ita Concilia Mileuit. Arausic. & Trident. docent, omnia dona gratiæ Dei, quibus homines præueniuntur, vel iuuantur ad suam æternam salutem consequendam, ab initio iustificationis, vsque ad consummationem, & augmentum eius, ac perseverantiam, in illa, dari nobis per Christum, ideoque illam appellant gratiam Christi, seu gratiam Dei per Christum. Et ita, licet aliquando nonnulli ex antiquis Theologis de hac veritate dubitauerint, iam dubitare non licet, est enim res certissima. Cuius ratio à priori sumenda est ex summa perfectione diuinæ prouidentię, & excellentia amoris erga homines, & potissime erga filium suum Iesum Christum Dominum nostrum, & ex infinitate meritorum eius, ut dicto loco latius profecutus sum.

Atque hinc colligitur, non solum esse veram conclusionem positam de effectibus gratiæ, qui in ipsomet prædestinato recipiuntur, vel proximè circa illum fiunt, siue positiui sint & interni, ut inspirationes, illuminationes, cooperationes, actus, & habitus infusi, & similia, siue sint positiui externi, ut applicationes Sacramentorum, prædicatio verbi Dei, obiectum excitant ad bonum præsertim congruo modo, & similes: siue sint externi priuatiui, ut impedire tentationem, auferre occasiones prauas, &c. verum etiam procedere eandem veritatem de effectibus gratiæ, qui circa alios fiunt, quatenus ad salutem præde-

Astinati interdum multum conferunt, ut mox dicemus. Probat, quia ille effectus gratiæ, qui vni datur, & non solum ipsi, sed etiam alteri prodest, est effectus meritorum Christi, quia in vniuersum omnia dona gratiæ, quæ conferuntur omnibus hominibus, imò & omnibus Angelis, sunt ex Christi merito, ut distinct. 1. tom. disp. 42. ostendi: ergo etiam gratia, vel auxilium vni collatum, prout prodest alteri, & est effectus prædestinationis eius, est etiam effectus meritorum Christi. Confirmatur, quia beneficium gratiæ intrinsecè (ut sic dicam) collatum Stephano, ut extrinsecè prodest Paulo, est magnum beneficium factum Paulo ad salutem eius animæ conferens, ergo comprehenditur sub generali regula Pauli, *Benedixit nos in omni benedictione spirituali in celestibus in Christo.* Nam illa debet cum eadem vniuersalitate respectiue intelligi, ut quodcumque donum gratiæ, respectu cuiuscumque personæ, induat rationem beneficii spiritualis ei collati, ex Christi meritis procedat. Dices, Ergo etiam ipsa Incarnatio erit effectus prædestinationis hominum, nam propter nos homines & propter nostram salutem descendit de celis: quòd si hoc ita est, iam non erit Christus causa prædestinationis nostræ quoad omnes effectus gratiæ, qui ex illa nascuntur: quia Christus non est causa suæ incarnationis. Respondetur negando primam sequelam, quia incarnatio, vel non est per se primò ordinata propter redemptionem, vel salutem aliorum hominum, sed propter se se, & propter eximiam communicationem diuinæ bonitatis, vel eo modo, quo est ordinata ad hominum salutem, non est peculiariter ex prædestinatione, sed ex generali voluntate redimendi homines, & ita, ut illa sit causa omnium effectuum prædestinationis singulorum hominum, non est necesse, ut ipsa etiam sit ex meritis Christi Domini, quod ex infra dicendis cap. vltimo huius libri amplius explicabitur.

Vltimò dicendum est, vnum putum hominem posse aliquo modo mereri alteri prædestinationem eius, quoad effectum gratiæ illius, etiam quoad primum, qui in ipso prædestinato, seu circa illum fit, non tamen posse aliquem huiusmodi hominem mereri simpliciter totam prædestinationem alterius, quoad omnes eius effectus ad diuinam gratiam pertinentes, neque eo modo, quo Christus illos meruit. Prior pars communis est, eamque docet D. Thomas dict. qu. 28. artic. 8. & 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. & q. 6. de Verit. art. C. vbi in solut. ad 3. posteriori loco propositum fatetur, *posse vnum mereri alteri, & gratiam primam, & finalem, & nihilominus non mereri totam prædestinationem.* Et in solut. ad secund. docet, prædestinationem Pauli fuisse hoc modo ad effectum perductam per orationem Stephani. Quæ fuit etiam sententia Augustini, quæst. 2. lib. 1. ad Simplicianum, & serm. 1. & 4. de S. Stephano. Ex quo exemplo constat, vocationem Pauli fuisse effectum orationis Stephani. Vnde idem Augustinus de Bono persever. cap. 22. generatim ait, *Si qui sunt nondum vocati, pro eis, ut vocentur oramus, fortasse enim ita prædestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur.* At vocatio solet esse primus prædestinationis effectus, qui in ipsomet prædestinato fit: ergo potest vnus esse causa prædestinationis alterius quoad huiusmodi effectum primum. Ratio autem est, quia licet hic effectus respectu eius, in quo recipitur, sit ita

D. Thom.

2. Christus Dominus meruit electis omnia dona gratiæ, quæ sunt eorum prædest. effectus. Ephes. 1.

Concil. Mileuit. Concil. Arausi. Concil. Trident.

3. Posita conclusio non solum intelligitur de effectibus gratiæ, qui in ipsomet prædestinato recipiuntur, sed de effectibus aliorum.

primus, ut in illo gratiam non supponat. & ideo non possit cadere sub meritum eius, tamen in altero supponit gratiam, & ideo potest cadere sub meritum alterius: nam homo Deo gratus non solum sibi, sed etiam alijs potest mereri, saltem de congruo.

Altera verò pars in primis declaratur quia duobus modis potest quis mereri alteri aliquod donum gratiae, primò immediatè, & in se, quomodò dictum est meruisse Stephanum Paulo vocationem: secundò in radice, quomodò idem Stephanus meruit Paulo omnia bona, quae post vocationem operatus est, quia omnia duxerunt originem ex vocatione: non meruit autem Stephanus Paulo omnes spirituales gratias, quas postea in discursu vitae recepit, immediatè, ac in seipso, quia nec pro illis omnibus impetrandis in particulari orauit; nec necesse est, ut Deus intuitu meritorum Stephani dederit Paulo omnia, & singula bona gratiae, quae illi contulit. Eademque ratio, & proportio est de quolibet puro homine respectu alterius, etiam si de Beatissima Virgine pro alijs orante, aut promerente sermo sit. Nam, licet Sancti interdum per exaggerationem dicant, *omnia gratis beneficia per Virginem intercessionem nobis concedi*, non est tamen de hoc certa lex, ut ut hoc medium sit ex lege necessarium, licet ad omnia, & singula possit esse vtilissimum, & Deo gratissimum, quòd Sancti maxime intendunt.

Hæc ergo est prima differentia inter Christum, & purum hominem, quod Christus ex certa, & infallibili lege Dei, ita est causa totius praedestinationis aliorum hominum, ut omnes, & singuli effectus eius, non solum in radice, sed immediatè, & in se conferantur intuitu meritorum eius, adeo ut ipsa etiam gloria, quam unusquisque meretur sibi de condigno, detur etiam proximè, & immediatè, altiori que ratione propter Christi meritum: quod totum in dicto 1. tom. ostensum est. At nullus homo purus potest sic mereri alteri omnes praedestinationis effectus, idèoque nullus dicitur propriè mereri alteri simpliciter praedestinationem. Ac propterea congruentissime dixit Dñus Thomas, posse vnius praedestinationem, alterius orationibus inuari, non tamen fieri. Alia differentia est, quia purus homo non meretur alteri de condigno, nedum de iustitia rigorosa, sed tantum de congruo: ut ex 1. 2. q. 114. constat: Christus autem non solum de condigno sed etiam de iustitia rigorosa nobis praedestinationem meruit, ut in 3. p. q. 1. art. 2. & q. 19. latè ostenditur.

Denique potest alia differentia assignari, quia purus homo, Stephanus verbi gratia, ita meruit vocationem Pauli praeordinatam, ut nihilominus ipsamet oratio, per quam Stephanus id meruit, fuerit effectus praeordinationis Pauli, quatenus ordine rationis antecedit in mente Dei ad omnia merita Stephani, ut paulò post videbimus. Et ita licet illa vocatio esse potuerit primus illorum effectuum praeordinationis Pauli, qui in ipso Paulo recipiuntur, non est tamen primus simpliciter, quia oratio Stephani est prior, & illa connumeratur in effectus praeordinationis Pauli, non eorum, qui in ipso sunt, sed eorum, qui propter eum peculiariter fiunt. Eademque ratio est de quocumque homine praeordinato, ad alium purum hominem comparato. At Christus ita meretur alteri vocationem congruam, quae est praeordinationis effectus, ut tamen necesse non sit, ipsum

Christi meritum, vel principium à quo procedit, esse effectum praeordinationis Pauli, vel alterius similis: quia Christi meritum se habet ut vniuersalis causa, quae ex altiori quadam praedestinatione nascitur, ut capite ultimo amplius declarabimus.

## CAPVT XXII.

*Possime dari causa praedestinationis ex parte actus diuinae voluntatis.*

HActenus dictum est de causis praedestinationis quoad eius effectus, nunc videndum est, an possit praeordinatio habere causam aliquam, vel rationem, ex parte ipsiusmet actus manentis in Deo quòd si potest illam habere, deinceps inquiremus, quae nam sit illa. In hoc ergo certum in primis est, si propriè, & in rigore loquamur de causa realiter influente, non posse dari causam diuinæ praeordinationis, quia nec reprobationis, nec alius diuini actus dari potest: Et ratio est, quia actus diuinæ voluntatis increatus est, immutabilis, & aeternus, & ideo nullam veram, & realem causam habere potest, etiam aeternam, nedum temporalem. Atque hoc est, quod D. Thomas, & omnes Theologi supponunt tamquam manifestum in hac materia. Tamen loquendo latius de causa prout dicit quaecumque rationem, vel conditionem obiectiuam, sic locum habet quæstio hæc circa praedestinationem ex parte actus diuini. Nam consistit praeordinatio in actibus præscientiae, & voluntatis liberæ Dei, ut suprà visum est. In libero autem Dei actu dno considerare possumus. Vnum est ex scientia illius actus quoad totum suum esse reale, & sub hac ratione hic non consideratur, nec habet locum quæstio, quia talis actus ut sic, non est liber, sed necessarius, & ita nullam potest habere causam, vel rationem ex parte creaturæ liberè operantis. Alio verò modo spectatur ille actus, ut liberè terminatus ad effectum creaturæ, & quoad hanc de terminationem (quidquid illa sit) locum habet quæstio an habeat rationem aliquam obiectiuam, vel motiuam ex parte hominis.

Nam quòd possit illam habere, videtur probari, Primò, in præscientia futurorum, nam præscit illa Deus, quia futura sunt. ut communiter Patres loquuntur. quos retuli libro 1. de Auxilijs, capit. 13. & libr. 3. capit. 5. Ergo ipsa futuritio, seu veritas talis propositionis de futuro est ratio obiectiua, ob quam scientia diuina terminatur ad talem effectum. Quod si res sit futura in prædefinitione diuinæ voluntatis, tunc ipsa voluntas est ratio obiectiua diuinæ scientiæ. Quo sensu dictum est ab Hilario, libr. 9. de Trinitate, *Deum præscire futura, quia vult illa*, ut latius adnotaui, & exposui libro primo de Scientia futura capite quinto. Atque hoc maxime contendit Augustinus in hac materia, cuius sensum perceperat Prosper, quamquam, ut ab ipso amplius confirmaretur, ab eodem Augustino interrogat in epistola ad eundem, tom. 7. ante libr. de Prædestinatione Sanctorum, circa finem. *An per scientiam sit propositum* (ut Massilienses dicebant) an verò *Præscientia sit submixta proposito*, ut ipse sentiebat. Augustinus autem hanc posteriorem sententiam confirmat toto libro de Prædest. Sanctor. præsertim capit. 9. & 10. & libr. de dono persever. præsertim capite 18. & 19.

5. Duobus modis ali quis donum gratiae mereri potest alteri.

Per Beatissimam Virginem beneficia gratiae nobis conceduntur.

6. Inter Christum Dominum, & purum hominem, est in causa hominum praedestinationis differentia.

Secunda differentia constituitur.

7. Aliud differentia assignari.

1.

Propriè non datur causa praeordinationis diuinæ.

In actu libero Dei duo considerari possunt.

2. Dubij ratio.

Hilario.

Prosper Augustinus.

& epist. 105. & 106. & sæpe alijs. Idemque sentit Hilarius in epistola ad Augustinum. Non sentiunt autem esse necessarium, ut semper præscientia in præfinitione fundetur, sed solum interdum, & maxime in prædestinatis in illa fundari. Nam ex eisdem Patribus constat, posse interdum præscientiam esse de his, quæ prædestinata non sunt, si cum sola permissione futura sint, ut docuit idem Augustinus lib. de Prædest. Sanct. cap. 10. & lib. 5. de Civit. c. 9. 10. & 11.

3. Rursum ex parte voluntatis potest dari ratio obiectiva liberæ determinationis Dei: de qua multa alijs locis dixi, præsertim 3. p. tom. I. circa quæstionem 19. & Relect. 1. Et tractatur etiam 1. p. q. 19. art. 5. Quia tamen est necessarium fundamentum huius materiæ brevitè confirmandum, & explicandum est. Ita ergo sentit D. Thomas hic art. 5 ad 3. & 1. contra Gentes, cap. 82. ad 4. rationem, & cap. 86. vbi Ferrar. & in c. 87. Item Capreol. in 1. d. 41. q. 1. art. 2. ad finem, vbi Durand. q. 2 n. 5. ait, *Prænam voluntatem liberam Dei esse rationem alterius, nostro modo intelligendi, sicut unum attributum, est ratio alterius*, & id in sentit ibi Gabriel q. unica in princ. & Gregor. q. 1. art. 2. Marfil. in 1. q. 41. art. 1. Alens. 1. p. q. 28. men. br. 3. artic. 3. Et ratione declaratur, quia Deus vult unum obiectum, ut finem, & aliud, ut medium ad illud: ergo illud, quod est finis, est ratio volendi aliud. Item Deus vult aliquid supposita aliqua conditione ex parte creaturæ, quod non vellet, illa non supposita: ergo illa conditio est aliquo modo ratio obiectiva talis voluntatis. Antecedens declaratur in naturalibus: quando enim Deus creat animam rationalem in hominis generatione, non creat illam, nisi quatenus corpus iam perfecte dispositum illam requirit, & suo iure exigit: ergo illa corporis dispositio est ratio obiectiva, inclinans voluntatem Dei, ut hic, & nunc velit animam creare. Evidentius autem id constat in moralibus, vult enim Deus dare, quod petitur, quia petitur in vi promissionis ab ipso factæ: Vult etiã conferre præmium ratione meritum: illa ergo obiectivè determinant voluntatem Dei ad præmium conferendum. Id quod clarius est in redditione pœnarum, quas Deus non vult ex se, sed à nobis provocatus, ut ait Damascen. l. b. 2. de fide, cap. 29. & 30. Ergo demerita hominis determinat obiectivè voluntatem Dei, ut velit illa punire. Determinare autem dicimus, non inferendo necessitatem, sed quantum est ex se mouendo, & inclinando, ut D. Thomas loquitur 1. contra gent. capit. 82.

4. Responderi solet ad hæc, & similia argumenta, rectè probare unum effectum voluntatis esse causam alterius, non verò esse obiectivam rationem diuinæ voluntatis, quæ vno simplicissimo actu vult unum esse propter aliud, aut esse dispositionem ad aliud &c. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia hæc causalitas unius effectus respectu alterius, non est nisi media voluntate diuina, inclinando illam ad talem effectum, ut v. g. oratio est causa effectus postulati, non quia per se, & immediatè efficiat illum, ut per se constat: sed quia inclinat diuinam voluntatem ad illum faciendum, quod Scriptura aliquando explicavit his verbis, Ios. 10. *Obsecrante Deo vocati homines*. I. rex humanis intelligi potest, nam qui ab alio petit eleemosynam, in tantum est causa eleemosynæ, in quantum inclinatur voluntatem alterius, nec

A potest talis causalitas aliter intelligi. Et ita illam explicat D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 1. Idemque fere est, in omni causalitate morali, qualis est in merito, vel demerito, & etiã in dispositione morali: ergo si Deus vult causalitatem illorum effectuum inter se, vult etiam, ut in vno eorum v. g. in merito, sit sufficiens ratio, ob quam voluntas eius determinetur, saltem ordine executionis ad volendum alium effectum.

B Ratio autem à priori est, quia non solum non repugnat diuinæ perfectioni, verum etiã est maxime consentaneum, & necessarium ad infinitam perfectionem eius. Prior pars constat primò, exemplo scientiæ, in qua hoc inuenitur sine vlla imperfectione: Secundò, quia vnicò simplicissimo actu potest Deus hæc omnia velle sub quacumque ratione in ipsis rebus inuenta & conformi diuinæ sapientiæ. Vnde etiam patet altera pars, quia ad perfectionem Dei spectat regulare (ut nostro modo loquamur) suos actus liberos per suam diuinam sapientiam, ut rectè dixit D. Thomas 1. p. q. 1. art. 3. Pertinet etiam ad perfectionem Dei, iustitiam distributivam, aut punitivam, fidelitatem, misericordiam, liberalitatem, & similes virtutes in suis liberis actibus exercere. Hæc autem fieri non possunt, nisi consideratis in obiectis, variis conditionibus, & rationibus eorum, quæ hunc, vel illum modum voluntatis postulent, & hoc ipsum significamus dicendo, in obiectis ipsis repetiri aliquas rationes diuinarum voluntatum. Neque in hac veritate aliquam difficultatem inuenio: nam hæc non est vera causalitas, ut repugnet Deo, sed est conditio præsupposita ex parte obiecti, quæ nihil repugnat, quia talis conditio non supponitur absolute ad omnem Dei voluntatem, sed ex vna supponitur ad aliam ratione distinctam.

C Ex his ergo principiis in præsentia materia concludimus, necessarium esse inquirere, an diuinæ prædestinationis ex parte diuinæ voluntatis, vel præscientiæ, ut terminatæ ad prædestinationis effectus, detur aliqua causa, quæ sit ratio obiectiva ex parte hominis. In qua quæstione omnes Theologi videntur sentire, in ordine ad diuinam voluntatem exequentem, sæpè posse dari rationem prædestinationis. Quia potest dari causa aliquorum effectuum prædestinationis, qui non sunt, nisi per diuinam voluntatem, ut ad ipsos terminatam: ergo illa eadem causa gloriæ, vel gratiæ, id est, meritum gloriæ, vel dispositio ad gratiam, erit ratio voluntatis diuinæ, prout determinatur ad illas præstandas. Atque hoc sensu dixit Augustinus lib. 1. ad Simplicianum, quaest. 2. *aliquam electionem æternam ad gloriam, esse ex præscientia meritum*. Sic etiam dispositio vltima ad gratiam à Deo præuisa fuit ratio, ob quam ab æterno decreuerit gratiam iustificantem infundere, & sic de alijs medijs, quæ possunt habere huiusmodi rationem. Duo verò manent sub controuersia. Vnum est, an in omnibus medijs prædestinationis possit inueniri aliqua huiusmodi ratio diuinæ voluntatis. Aliud est, an in illismet effectibus, in quibus inuenitur, sit hæc prima ratio prædestinationis eorum, vel potius hæc ipsamet causa proueniat ex alia

D E pro prædestinatione talium effectuum: quæ duo in sequentibus tractanda sunt.

5. Ratio a priori.

D. Thom.

6. Ex dictis collectio.

In diuina voluntate exequente potest dari causa prædestinationis.

Augustin.

Quæ manent sub controuersia.

## CAPVT XXIII.

*An ex parte hominis electi dari possit causa,  
vel ratio prædestinationis secundum se,  
scilicet quælibet liberam determinatio-  
nem æterni actus.*

I.  
Dicitur  
In quo sit  
principio  
determina-  
tis.

**P** Principio supponendum est ex Durando in 1. dist. 41. quæst. 2. quævis in disputatio inter auctores, in quo actu intellectus, vel voluntatis formaliter consistat prædestinatio: tamen cum agitur de causa prædestinationis secundum se, omnes convenire, disputationem revocandam esse ad actum voluntatis. Et ratio est, quia præscientia intellectus de re absolute futura solum per modum simplicis notitiæ, sine sit per modum scientiæ approbationis, sine, ut alij volunt, per modum imperij, semper supponit actum voluntatis, & illo supposito, non habet aliam rationem, nisi aut veritatem rei future, aut efficacitatem ipsius propositi. Et ideo, si propositum habet aliquam causam, vel rationem ex parte hominis, eandem habebit prædestinatio, prout est in intellectu. Si verò talis propositi nulla est causa ex parte hominis, iam resolutio ultima prædestinationis non fit in opus hominis, sed in propositum Dei. Denique, si prædestinationis potest dari aliqua ratio, maxime erit, quatenus prædestinatio libera est Deo, & in hoc inveniunt aliquid, quod sit ratio liberæ determinationis Dei: libertas autem formaliter est in proposito voluntatis, quo posito, cetera, quæ ad intellectum pertinent, necessarîo consequuntur, ergo meritò hæc disputatio ad causam ipsius propositi revocatur.

2.  
Non est  
contraria  
causa de cau-  
sa, quæ  
fundatur  
possit in  
opere ex  
libero ar-  
bitrio viri-  
bus facto.

Secundò suppono, hic iam non esse questionem de causa quæ fundari possit in opere naturali viribus solius liberi arbitrij facto: quia ostensum est, tale opus non esse causam alicuius effectus gratiæ: & ex hoc evidenter sequitur non esse causam prædestinationis, seu propositi Dei conferendi aliquem effectum gratiæ. Hæc illatio in superioribus est obiter demonstrata, & nunc breviter declaratur à contrario. Nam qui est causa prædestinationis, etiam est causa effectuum prædestinationis, quia ipsa prædestinatio est causa talium effectuum; & qui est causa causæ, est etiam causa effectuum eius. Quæ causalitas licet in naturalibus sit per accidens, in moralibus, de quibus agimus, est per se. Imò in præsentî materia vix potest alio modo habere locum causalitas: quia oratio, vel meritum in tantum est causa alicuius effectus, in quantum impetrat, vel inclinat divinam voluntatem ad illud faciendum. Prima autem, & præcipua voluntas Dei est prædestinativa: ergo, qui fuerit causa determinationis talis voluntatis, erit causa effectus eius: ergo ab opposito consequentis, quod non potest esse causa effectus prædestinati, multò minus potest esse causa effectus prædestinationis.

Atque hinc ulterius sequitur, questionem hanc non habere locum etiam in opere ex gratia facto, respectu divini decreti, quatenus terminatum est ad dandam primam vocationem congruam: nullo enim modo potest tale opus esse causa, vel ratio talis decreti, seu determinationis eius. Probatur eodem argumento, quia ostensum est, tale opus non posse esse causam huius effectus, scilicet, vocationis: ergo nec potest esse causa prædestinationis eius. Quæ ratio (ut hoc obiter

**A** advertam) non solum probat de illa vocatione, prout datur prædestinato, sed etiam prout sapè datur reprobo: nam etiam illi datur ex proposito æterni Dei, quod propositum necesse est, esse omnino gratuarum, sine fundamento in aliquo opere futuro, vel præiusto in tali reprobo ex tali vocatione. Quia per tale opus non potest quispiam mereri talem vocationem: ergo multò minus mereri potest præparationem, seu propositum dandi illam. Imò ulterius potest hoc ipsum applicari ad propositum dandi vocationem sufficientem, licet congrua non sit: quia etiam illa est donum, quod sub nullam meritum cadit.

**B** His positis, sunt in hac questione variorum opinionum, quæ, licet in modo loquendi de causa prædestinationis in te parum differant, in fundamento principali multum conveniunt. Multi ergo nomine prædestinationis solum intelligunt electionem ad gloriam, seu efficacem Dei voluntatem dandi alicui gloriam. Ex quo principio aliqui absolute dicunt, in omnibus prædestinatis præcedere causam aliquam à Deo præiustam, ob quam voluntas divina determinatur ad prædestinandos illos. Ita sentit Guilielmus de Rubione in 1. dist. 41. quæst. 1. art. 1. & 2. & Maior dist. 40. quæst. 2. & Ofori. lib. 9. de Iustitia. Alij verò in quibusdam singulariter præelectis à Deo non admittunt causam prædestinationis, quia Deus ex se, & ante omnem causam in eis præiustam decrevit absolute eis dare gloriam: credunt tamen hos esse in parvo numero, comparatione ad ceteros omnes, qui salvantur. **C** Vnde, illis tantum exceptis, in ceteris omnibus aiunt, dari causam prædestinationis. Et hæc fuit opinio Ocham, & Gabriel. in 1. dist. 41. quæst. 1. A quibus nihil re ipsa discrepat Catherinus lib. 1. de Prædestinatione Dei. cap. vlt. & lib. 3. cap. 1. & 2. Sed differt in modo loquendi, quia ille non vocat prædestinationem omnem voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam, sed tunc solum, quando Deus ex se, & sine præscientia meritorum habet talem voluntatem. Putat enim in nomine prædestinationis illam particulam, præ, dicere non solum antecessorem aternitatis ad tempus, sed etiam prioritatis (secundum rationem in signis æternitatis) voluntatis ad scientiam Dei. **D** Et ita, inquit, voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam, esse destinationem: tunc autem esse prædestinationem, quando illa voluntas antecedit præscientiam meritorum. Vnde quoad modum loquendi, negat dari in prædestinatis causam ex parte eorum, ob quam Deus eos prædestinaverit: quia per illam particulam, præ, dicto modo expositam, talis causa excluditur. Ait tamen consequenter (in quo loquendi modo valde erravit) quam plurimos salvari, licet prædestinati non sint: vnde etiam de illis negare posset dari causam prædestinationis, quia quod non est, non habet causam: in illis autem (ut putat,) non præcedit prædestinatio. At in re concedit in omnibus illis dari causam ex parte eorum, ob quam Deus vult efficaciter eos salvare: eosque eligit, & ab æterno efficaciter destinat ad gloriam.

**E** Alij verò Doctores prædestinationem appellant voluntatem dandi non tantum gloriam, sed simul gratiam sanctificationem, cum dono perseverantiæ usque ad beatitudinis consequutionem: nolunt tamen sub prædestinatione comprehendere primum gratiæ auxilium, seu primam vocationem, etiamsi congrua sit in ordine ad proximum effe-

Prædestinatio  
est.

Gratia  
est.

Catherin.

Alia  
opinio.

Autem eius, siue fidei, siue pœnitentiæ, siue primæ iustitiæ, aut cuiuscumque temporalis gratiæ, & sanctitatis. Quia hi effectus inueniri possunt in reprobis: unde nō proueniunt ex prædestinatione, sed ex generali providentia. Quo principio supposito, docet dari causam prædestinationis ex parte omnium, qui saluantur, quia Deus non vult efficaciter dare alicui gloriam, donec præuideat illum perseverantem in gratia usque ad finem vitæ: nec vult dare illi perseverantiæ donum, donec videat illum bene videntem prioribus gratiæ donis: & tunc prædestinat illum, quando hanc perseverantiam usque ad gloriam illi dare vult. Hanc sententiam videtur docuisse Bonauent. in 1. d. 41. art. 1. & 2. quamvis subobscurè, & eodem modo illam indicat Alens. 1. p. q. 28. memb. 3. art. 3. & Albert. in 1. dist. 41. art. 2. puncto 3. Non potest autem hæc sententia accommodari infantibus, ut Bonauentura etiam intellexit, quia in eis nullus usus gratiæ præuidetur: & idè in illis necessariò dici debet, non dari causam prædestinationis ex parte illorum. Procedit ergo hæc sententia in solis adultis, cumque in eis non detur causa meritoria de condigno respectu doni perseverantiæ, sed tantum de congruo, & respectu beatitudinis detur meritum de condigno, necesse est, ut cum causam prædestinationis admittunt, absolute loquantur de dispositiva, vel impetratoria, aut meritoria, abstrahendo à merito de congruo, vel de condigno.

Alij præterea doctores, nomine prædestinationis, intelligentes voluntatem Dei efficacem, seu absolutum decretum dandi homini gratiam, & gloriam, sub gratia comprehendendo omnē gratiam à prima vocatione usque ad ultimum auxilium datum ad perseverandum in gratia, usque ad terminum vitæ, docent, non dari causam ex parte hominis prædestinati, nec rationem aliquam, ob quam Deus habeat tale decretum erga illos. Inter hos autem doctores est quædam diuersitas. Nam quidam in illo decreto admittunt, virtute contineri plura decreta ratione distincta, per obiecta, & beneficia gratiæ, ad quæ terminantur. Sic enim Paulus ad Rom. 8. sub vno simplici prædestinationis nomine solum hoc negotium comprehendit, dicens: *Quos præsciuit, & prædestinavit, conformes fieri imaginis filij sui.* Postea verò singula, quæ in illa prædestinatione continentur, distinguit dicens: *Quos autem prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos & sanctificavit.* Existimant verò iidem auctores, eundem ordinem rationis servari inter illa decreta; quem se ipsa servat effectus ipsi inter se, seu obiecta talium decretorum. Ita ut sicut vocatio est prior iustificatione, ita etiam Deus prius ratione voluerit dare vocationem, quam iustificationem, & prius decreverit iustitiam infundere in tali gradu, quam decreverit dare tale augmentum, vel perseverantiam in illa, & prius hoc statuerit, quam de beatitudine conferenda præfinierit, de qua volunt esse ultimum prædestinationis decretum. Unde tandem cōcludunt, si de singulis his decretis ratione distinctis loquamur, primi quidem non dari causam ex parte hominis, quia ante illud decretum nihil potest præcedere, quod sit eius causa: quidquid autem ex illo, vel post illud sequitur, non potest esse illius causa: quod totum in superioribus satis probatum est. At cæterorum omnium decretorum, aiunt, posse dari causam ex parte hominis, vel dispositivam, vel

A impetratoriam, vel meritoriam de congruo, vel de condigno, respectu. Ratio est, quia quodlibet decretum posterius secundum rationem supponit prævisum effectum aliquem liberi arbitrij iam excitati, & adiuti supernaturaliter per effectum primi decreti: nam decretum de iustificando homine, supponit prævisam dispositionem eius, cōceptam per vocationem, datam per primum decretum, & per auxilium concomitans talem vocationem, & sic de cæteris consequenter: nec alium ordinem inter hæc divina decreta admittunt. Unde fit, ut in rigore solum primum decretum sit merè gratuitum, reliqua verò sint ex aliquo merito hominis in priori gratia fundato, & à Deo iam prævisio.

B Quod si obiiciatur, quia hinc sequitur dari causam ex parte hominis prædestinationis eius, quia prædestinatio maximè consistit in decreto dandi gloriam, & sanctitatem perpetuam, & nunquam admittendam, ut ex ad Ephes. colligitur. Respondet Turrianus opus. de electione, suo modo accommodando prædestinationis nomen. *Nam interdum (ait) significat tantum decretum efficax dandi gloriam, quæ in lib. de Prædestinatione & gratia Augustino attribuitur c. 3. vocatur prædestinatio gloriæ & remunerationis. Aliquando verò significat decretum dandi gratiam perseverantem, & stabilem, iuxta illud ad Ephes. 1. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.* Qua distinctione supposita, ait Turrianus, prædestinationis ad gloriam dari causam ex parte hominis, ut probat obiectio facta, non verò prædestinationis ad gratiam. Qui auctor in re nihil differt à Gabriele, & aliis, quos in n. 4. retuli, sed solum in usu illius vocis. Et præterea consequenter loquendo, posset, & deberet distinguere prædestinationem ad gratiam sanctificantem, & ad gratiam vocantem, & admittere causam respectu prioris, & maximè respectu prædestinationis ad perseverantem, & stabilem sanctitatem usque ad mortem, quia illa (iuxta hanc sententiam) non prædestinatur, nisi post prævisum aliquod meritum hominis, saltem de congruo: vel certè (secundum alios) non præfinitur absolute ante prævisam totam liberam cooperationem hominis, per quā cum effectu perseverandum est. Relinquitur ergo, ut iuxta hanc sententiam, & divisionem, solius prædestinationis ad primam vocationem congruam non detur causa ex parte hominis.

C Alij verò (quibus hæc distinctio necessaria non videtur, & idè illa uti nolunt) respondent simpliciter negando sequelam: quia prædestinatio simpliciter dicta non significat unum aliquod singulare decretum Dei, prout à nobis ratione distinguitur à reliquis, sed significat quasi collectionem omnium illorum decretorum, à decreto vocationis, usque ad decretum gloriæ absolutum & efficax. Huius autem collectionis non datur causa ex parte hominis, cum non detur causa illius primi decreti, quod est quasi fundamentum cæterorum. Idèoque simpliciter negandū esse dicunt, dari causam prædestinationis, licet facile admittant dari causam electionis ad gloriam, vel ad unā aut alteram gratiam, quæ aliā gratuitam electionem ad priorem gratiam supponat. Putantque huius sententiæ defensores, hanc fuisse mentem Augustini, & D. Thom. imò & debere esse auctorum omnium, qui fatentur dari posse ex parte hominis causam omnium gratiarum, & effectuum prædestinationis usque ad ipsam gloriam, præterquā primæ voca-

7.  
Obiectio  
contra di-  
ctam sen-  
tentiam.

8.



tionis, seu primæ gratiæ auxiliatus. Quia sicut nos supra dicebamus, hæc sequi negativè, non datur causa effectus talis gratiæ: ergo nec datur causa prædestinationis, ut terminatæ ad talè effectum: ita putant rectè sequi affirmativè, datur causa talis effectus gratiæ, ac prædestinationis: ergo etiā datur causa prædestinationis, ut terminata ad talem gratiam, quæ proprius vocatur electio ad tale donum gratiæ, vel gloriæ.

Ratio verò huius illationis redditur, quia electio, vel prædestinatio non potest habere causam, vel rationem divini decreti secundū se, sed solum ratione effectus, vel mediātè effectus: ergo si datur causa effectus; datur causa prædestinationis Dei, quatenus ad talem effectum terminatur. Antecedēs declaratur, quia in divino proposito, quo prædestinat, duo possunt considerari. Vnum est actus realis, & increatus Dei, & huius clarum est non posse dari causam, vel rationē aliquam extra Deū, quia, ut sic, est simpliciter necessarius. Aliud est libera determinatio talis actus ad talè effectum, & hæc nō addit Deo, nisi respectum rationis, qui in Deo resultat ex tali effectus: ergo si aliqua potest in homine dari causa, cur actus Dei habeat talem respectum, solum est, quatenus potest dari aliqua causa talis effectus. Sicut in creatis nihil potest esse causa relationis, nisi quatenus potest esse causa fundamenti, aut termini relationis: ergo quidquid est causa alicuius effectus prædestinationis, est causa ipsiusmet prædestinationis, seu volūtatis Dei, ut terminatæ ad talè effectum. Ex Scriptura etiam afferuntur multa in favorem huius sententiæ, sed illa omitto, quia nihil aliud probāt, quàm posse nos mereri gloriā, & augmentum gratiæ. Citantur etiam nonnulla ex Patribus Græcis, quæ partim in superioribus declarata sunt, partim inferius breviter attinguntur. Si quis autem rectè consideret; etiam hic dicendi modus nihil in re differt à præcedentibus, quatenus non admittunt decretum Dei efficax circa gloriā, vel perseverantiam, & sanctificantem gratiam, nisi post præuisa absolute merita, vel dispositionem liberam hominis, & ratione illius: solumque differt in vfu vocis prædestinatio.

Est denique alia opinio, quæ etiam in solo modo loquendi, a superiori differre censeo. Convenit enim cum illa in hoc, quod ponit totā rationem gratuite prædestinationis in gratuita vocatione, quæ non potest esse ex vllis meritis, convenit etiā in modo loquendi, quoad hoc, ut prædestinationis, simpliciter loquendo, nulla detur causa ex parte hominis. Differt tamen in duobus aliis, quia in primis nō admittit in prædestinatione distinctionem illam decretorum, etiam secundū rationē, sed dicit esse vnum simplex decretū constituendi hominē in tali ordine rerum, in quo, & vocationem congruam, & gratiā cum perseverantia vsque ad terminum gloriæ inclusivè cōsequatur. Cuius decreti evidens est nō posse dari causam ex parte hominis prædestinati. Quid enim in tali homine prævideri potest, ut absolute futurum prius, quàm in aliquo ordine rerum constitui decernatur? In hoc autem decreto simplici includitur (iuxta sententiam hanc) non solum prædestinatio, sed etiam electio ad gloriā, & ad omnem gratiam: & ideo infert hæc opinio, quod sicut nō datur causa prædestinationis, ita neque admittitur causa electionis, siue ad gloriā, siue ad gratiam, quia nō sunt aliquid præter illud simplex decretum: nec in illo

A distinguuntur, ut aliquid prius, vel posterius, quia nec ratione distinguenda sunt.

Sed, ut dixi in primo lib. non apparet, quo modo possit negari distinctio rationis inter illa decreta, cum non solum habeant materialia, obiecta distincta, sed etiam proxima motiva, ratione quorum vnum est actus iustitiae reddentis præmium: aliud est specialis decentiæ, ac congruitatis dandi formam iuxta dispositionem: aliud est merè gratuitum, & liberale ex sola bonitate divina. Nemo item negare potest Deum in tempore collaturum gloriā propter merita: ergo nec potest negare habuisse aliquod internum decretum dandi gloriā propter futura merita, quæ necessariò debuerunt esse præuisa ante tale decretū, cum talis determinatio decreti in meritis suo modo nitatur. Quis autem neget tale decretum distinctū ratione esse à decreto constituendi hominem in tali ordine rerum? Cum hoc nec supponat scientiam absolutam futuri meriti in tali homine, nec sit actus iustitiæ, sicut est illud. Idemque argumentum fieri potest de decreto dandi quamcumque gratiā post primā, quā Deus in tempore dat ratione alicuius meriti, vel dispositionis: non enim potest negari, quin Deus habuerit æternum decretum dandi illam gloriā tali modo, & tali titulo, cum tamen de prima gratia simile decretum non habeat.

Quod si hæc opinio non intendat negare hæc decreta, sed dicat, illa non pertinere ad prædestinationem, sed potius ad executionem prædestinationis, & prædestinationem solum constituat in illo primo decreto constituendi hominem in tali rerum statu, &c. In re quidē verum dicit, & ab ea quantum ad negandam causam prædestinationis non discrepabimus, non tamen videmus, cur negandum sit, in illo prædestinationis decreto contineri formaliter, & expressè voluntatē efficacem dandi prædestinato beatitudinem, ut finem eius ultimum, & omnia dona gratiæ, ut media ad illū, cum ordine etiam eorum inter se in ratione finis proximi, & medij, cum ad hæc omnia formaliter & expressè, & cum tali habitudine seu motivo decretum illud determinetur. Quod si formaliter & simplicissimè hæc omnia continet, necessariò fatendum est, posse in eo distingui plura decreta ratione distincta, pertinentia ad ordinem intentionis, non minùs quàm distinguatur decretum pertinēs ad executionem, ab hoc decreto prædestinationis: vel non minùs quàm in executione distinguantur voluntas glorificandi, & sanctificandi, & remittendi peccata, vel pœna, & vocandi, &c. veldenique non minùs etiam, quàm distinguui soleant plures idæ, & similia.

Quocirca in hac sententiā hoc modo explicata nihil video, quod reprehendi possit, præter modum illum loquendi confusum, & sine distinctione rationis inter illa decreta, quod parvi momenti est. Iuxta alios verò explicandi modos. Vnum est, quod à multis graviter, & cum censura reprehenditur, nempe, quod asseratur dari causam ex parte electorum suæ electionis efficacis ad gloriā, quæ d esse valde falsum, & cōtra Scripturam dixit Abulen. Genes. 25. q. 3. & 4. Et consentit Soto in cap. 9. epist. ad Rom. & alij. Ego verò, licet in illa sententiā, ut est explicata nihil inueniam ab Ecclesiā damnatum, nec pertinens ad errorem Pelagij, vel reliquiarum eius, quia non tribuit meritū gratiæ, vel gloriæ, vel prædestinationis eius, libere arbitrio solis viribus naturæ operanti, & ita nō admit-

rit meritum totius gratiæ, nec initij eius: nihilominus non censeo illam esse verā, quia falso nititur fundamento, dum negat, ordine intentionis præcedere efficax decretum Dei, etiam quoad beatitudinem, & perseverantiam, ac iustitiam mediis liberis actibus prædestinato conferendam, de qua re satis in 1. lib. dictum est. Nec credo posse auctores huius sententiæ sufficientem rationem reddere, etiam quoad modum loquendi, & explicandi, cur admitti non debeat causa prædestinationis quoad liberam determinationem divini actus. Quid ergo sentiendum nobis sit, magis, que cōsentaneum August. & D. Thom. videatur, sequentibus assertionibus explicabo.

14.  
Prima assertio.

Ephes. 1.  
Actus. 13.  
Iean. 10.

15.  
Celestino.

Prosper.

16.  
Augustin.

Dico ergo primò. Prædestinatio non habet causam, vel rationem ex parte prædestinati, non solum quoad decretum dandi illi primā vocationem congruā, verum etiam, nec quoad decretum efficax dandi illi felicitatem, & sanctitatem æternam, & consequenter censeo, nec Scripturæ, neque Augustino satis fieri, si solum dicamus hominem non posse mereri vocationem congruam, siue prædestinationem ad illam, nullamque aliam specialem providentiā merè liberalem, & gratuitā habuisse Deum cum prædestinatis, quod necessariò dicere cogitur illa sententia. Hoc probò primò ex frequenti, & vñato modo loquendi Scripturæ. vnum enim, vel aliud testimonium in particulari infra expendam, nunc in generali sufficit, Scripturam dicere, Deum *Prædestinare*, aut *eligere* (quod in presenti perinde est iuxta primam suppositionem) *ad sanctitatem perpetuam coram ipso, præordinare ad vitam æternam, ita dilexisse prædestinatos, ut nemo rapiat eos de manu Christi.* Quæ omnia, & similia, & contra proprietatem verborum, & sine vllò fundamento limitantur ad solum beneficium vocationis.

Secundò esse hoc contra mentem August. in primis ostendo ex Celestino Papa in epist. ad Episcopos Galliæ, vbi postquā docuit, initium salutis non esse ex nobis, sed ex Deo contra Pelagiā, & Semi-pelagiā. subdit in fine epist. *Profundiores verò, difficultioresque partes occurrentium questionum, quas latius pertractant, qui hereticis restiterunt, sicut non audentus conemere, ita non necesse habemus asserere.* Quæ quæstiones sine dubio non sunt aliæ, nisi hæc de prædestinatione, & reprobatione, quas Augustinus, nemini ubi intelligit, latissimè, & novissimè dilucidaverat. Vnde licet colligere, apud August.

esse questionem de merito primæ gratiæ, & merito prædestinationis, nam Pontifex Romanus sententiam Augustini in priori questione, & posteriori abstinuit, quamvis neque ausus fuerit illi repugnare. Idè colligo ex epist. Prosperi ad August. circa finem, nam postquam docuit, vel supposuit, ut rem certam, non dari ex nobis initium gratiæ, postulat ab August. ut sententiam de prædestinatione absque præscientia operum magis explicet. Quia multis videbatur, antiquiores Patres docuisse Deum prædestinasse ad gloriam eos, quos prævidit bene operaturos cū adiutorio gratiæ, cuius cōtrariū docebat Augustin. ut Prosper sentiebat. Et idè planè colligitur ex epist. Hilarij.

Possumus etiam asserere testimonia ex ipso August. sed quoniam de illis dixi suprà lib. 1. & latius lib. 3. de Auxiliis solum adnotabo vnum ex lib. de Bo. persen. c. 9. vbi August. ponit duos homines vocatos vocatione congrua ad fidem, & sanctitatem æqualem pro aliquo tempore, quorum vnus perseverat, & saluatur, non verò alius, sed damna-

A tur, & primā radicem quærit, ac respondet, *Quoniam non erant alia quædam discretione discreti, scilicet, à massa perditionis.* Quæro igitur, quæ sit hæc alia discretio! Nam illa non potuit esse ex operibus illorū, quia si hoc August. sentiret, facilius respondisset, rationem esse, quoniā vnus cooperatus fuit, & non alius. Item quoniā omnia opera, quæ ante lapsum præcesserunt, supponuntur in illis æqualia: ergo habuit Deus circa vnum aliquam gratuitam discretionem, seu prædestinationem, quā non habuit circa alium: ergo illa non fuit tantum ad vocationem cōgruam: nam ad similem alium etiam gratis prædestinaverat. Vnde subdit ibidem August. differentiam fuisse, quod *vnus vocatus fuit ex proposito, non verò alius.* Inquirō ergo quale, vel cuius rei sit illud propositum, non enim potest esse tantum propositum vocandi congruè in ordine ad præsentem fidem, vel sanctitatem, quoniam hoc modo vtraq; vocatio fuit ex proposito: ergo supponit August. circa prædestinatū habuisse Deum aliud genus propositi, & prædestinationis ad æternā bonā, ex quo orta fuit talis vocatio, quam August. appellat *secundum propositum.* Illud ergo propositum non est, nisi gloriæ, vel perseverantiæ, de qua superius dixerat August. comparās illos duos, quos proposuerat: *Cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autē non donetur in seculum, ubi hora sunt iudicia Dei.* ergo sentit, etiam quoad hanc discretionem, non dari causam ex parte hominis, quod necesse est intelligi quoad prædestinationem, nam in executione dati aliqua ratio potest ex hominis cooperatione cum gratia. Et hoc est, quod suprà dicit. *Non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi.*

B

C

D

E

Tertiò ostendo, & declaro ratione eandem veritatem, quia non repugnat dari meritum, seu causam alicuius effectus, quæ non sit causa, neque meritum prædestinationis illius effectus: ergo sine fundamento dicitur, prædestinationem omnium effectuum, qui sub meritū cadere possunt, necessariò cadere sub idem meritum. Antecedens patet exemplis, nam Christus meruit gloriam corporis sui, ut est certum, non autem prædestinationem ad illam. Similiter B. Virgo iuxta communē doctrinam meruit de congruo dignitatem matris Dei, non autē prædestinationem ad illam. Vnus homo meretur alteri perseverantiam, & non prædestinationem ad illam, ut c. 24. ostendam. In aliis etiam modis seu generibus causarum reperiri possunt multæ causæ effectuum prædestinationis, ut mortis, aut natiuitatis, aut similibus effectuum, qui reuera sunt ex prædestinatione, & media prædestinita in ordine ad illam: & tamen causæ talium effectuum, seu mediorum non sunt causæ prædestinationis eorundem mediorum, sed potius illarum causæ sunt effectus prædestinationis suorum effectuum, quatenus ex illa præparantur, aut permittuntur.

Vnde ratio à priori est, quia effectus est posterior prædestinatione ipsa, & ampliùs distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exequentem à prædestinante, voluntas exequens est posterior secundum rationem, ergo non repugnat aliquid esse causam, vel rationem posterioris, & non prioris. Quod si hoc non repugnat: ergo existimandū est, non omnes effectus gratiæ, qui prædestinato dantur ex merito, prædestinari etiam ex merito, quia hoc est magis cōsentaneū Scripturæ, & diuinæ gratiæ. Aliàs propria discretio

17.  
Ratione adducitur.

18  
Ratio à priori.

inter prædestinatum, & reprobū, in negotio prædestinationis, meritis prædestinati esset tribuenda. Consequens autē videtur parum consentaneum Paulo 1. ad Cor. 4. dicenti *Quis enim te discernit?* & ad Ephes. 1. ubi vult prædestinationē esse p. r. f. & a gratiam, seu liberalem benevolentiam, nam hic est sensus illorū verborum Apostoli, *elegi nos in ipso, ut essemus sancti in conspectu eius, & sorte vocati sumus, prædestinati secundū propositū eius.* Et confirmat, quia præcipua differentia inter prædestinatum, & reprobū est in dono perseverantiæ. Nam in reliquis antecedentibus bonis cōtingit esse æquales; in id interdum reprobis accipit maiora, ergo illa etiam discretio est ex singulari benevolentia Dei, & non ex hominis merito.

Nec satisfaciet, qui dixerit, hoc idē esse, quia ipsamet perseverantia non cadit sub merito. Obstat enim imprimis, quia licet perseverantia non cadat sub meritū de condigno, tamen impetrari potest ab homine iam iustificato, utrumque enim docuit D. Tho. 1. 2. q. 114. art. 8. in corpore, & ad 1. & est doctrina Angulini de Bono perseverantiæ 6. & 7. ergo totum illud, in quo unus excedit aliū, esse poterit ex operibus eius factis ex gratia. Et deinde, si perseverantia omnino gratis datur uni potius, quā alteri: ergo iam prædestinatio nō est ad solā vocationem congruam, sed etiam ad perseverantiam, idque non ex meritis, sed ex Dei electione, quod intendimus. Et confirmat optimē Paul. ad Rom. 11. ubi adducit illud 3. Reg. 19. *Reliqui mihi septem nallia virorum,* & tacite expendit vim illius verbi, *reliqui*, id est, propria benevolentia custodiri. Vnde infert, *Sic ergo in hoc tempore reliquia secundū electionem gratis filii facti sunt.* De quo videri potest August. serm. 7. de verbis Domini.

Ex his ergo infero, & dico 2. ex parte prædestinati nullā dari causam prædestinationis quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiā, vel ad gratiam sanctificantē, vel ad bonos actus supernaturales, etiam si talium effectū, ut in tempore donantur, possit dari aliqua causa vel ratio ex parte hominis. Hac est sententia D. Tho. 1. p. q. 23. art. 5. ubi Caiet. & alij moderni Thomist. idē 3. cont. gent. c. 161. & 163. ubi Ferrar. magist. in 1. d. 40. & 41. ubi Scotus, Duran. Greg. Capr. Egid. Ricard. Maior. Hispanen. & alij frequentius, D. Antonin. 4. p. tit. 14 c. 12. §. 4. Abulens. Matth. 20. q. 25. & Matt. 22. q. 111. Expositores frequentius ad Rom. 9. Cordub. lib. 1. quæst. q. 56. opiniones, & optimē Bellarm. lib. 2. de gratia, c. 14. & sequentibus. Estque sine dubio sententia Augustini in locis sæpē citatis, præter quæ videri potest serm. 7. de verbis Apostoli, & præfatione in Psal. vlt. & enarrat. in Psal. 30. ubi exponit illa verba. *In manibus tuis sortes meæ,* de sortibus gratiæ, & gloriæ, iuxta Paul. ad Ephes. 1. & ad Colossenses. 1. dicitque Augustinus sortem esse electionem ad salutem, & concione 2. dicit esse voluntatē Dei dandi homini gratiam, & caritatem perpetuam, quæ electio *sortis* vocatur, quoniam contigit homini nulla ratione habita ex parte eius.

Ex Scriptura multa in supetioribus adduxi, quæ confirmant hanc veritatem, nunc solum afferam celebrem in hac materia locum ad Rom. 9. *Antequam quidquam boni aut mali egressent, &c. Iacob dilexi.* Circa quē locum primò obseruandum est, dubium esse, quid nomine Iacob, & Esau Paulus intellexit: Nam multi moderni existimant, non esset loquutum de personis, sed de populis

ab illis descendētib, nā statim affert illud Genes. *Maiores serviet minori.* Esau autē in propria persona nunquam servavit Iacob, sed populus Idumæus, qui fuit ex Esau, servavit Iacob, qui fuit ex Iacob. Vnde Genes. 15. Rebecca reuclaturū est, *Disco populi sunt in utero tuo,* &c. Sed, ut verum sit, & populos in hoc discrimine comprehendere, nullo tamen modo excludendæ sunt personæ Iacob, & Esau, nam de illis præcipuē dictum est, Malach. 1. *Iacob dilexi,* &c. Item quoniam inde infert Paulus inferius, Esau fuisse reprobatum. Ex hoc etiā infert, *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat.* Vbi aperte loquitur de singularibus personis. Denique verba illa, *Rebecca ex uno concubitu habens,* ad literam intelligūt de personis, estque expositio cōmuniter recepta, ut patet ex Chrysost. & Græcis, Anselmo, D. Tho. & Latinis ibi, Hieron. Malach. 1. August. q. 3. in Genes. & sæpē aliis locis, Anastasio Niceno, in quæstionibus Scripturæ q. 59. Nec refert, quod Esau nō servierit corporaliter Iacob, satis est enim, quod hic fuit illi prælatus in primogenitura: Vnde Isaac dixit ad Esau. *Domnum tuum illum constitui.*

Deinde obseruandum est, nonnullos voluisse hæc verba interpretari de sola dilectione, vel prælatione ad bona temporalia, & paternam hereditatem. Nam Malach. 1. illud odium circa Esau explicatur per illa verba, *Posui montes eius in solitudinem, & hereditates eius in dracones deserti,* quæ significant temporalem vastationem. Sed quicquid sit de loco Malachiæ, certū est Paulum loqui de differentia diuinæ gratiæ, & electionis, quam illo exemplo confirmat: siue explicās, quod in figura continebat (sic enim sæpē citantur in testamento nouo, quæ in veteri gesta sunt) siue declarans, in hoc etiam sensu dicta fuisse illa verba à Malachia Propheta, ut egregiē ibi exponit Francisc. Ribera.

Rursus nonnulli expositores, quamvis fateantur loqui Paulum de bonis gratiæ, & voluntate dandi illa, nolūt tamen loqui de prædestinatione, & reprobatione, sed solum in generali de maiori, vel minori abundantia donorum gratiæ, quā videmus Deum conferre diuersis populis, & nationibus, nam his prædicatur fides, & non illis, &c. Quam differentiam fateantur reuocandam esse in diuinā voluntatem, ex quo nō sequitur prædestinationem, vel reprobationem singularum personarum eodē modo esse diuinæ voluntati tribuendam. Neque hoc erat necessarium ad inuentionem Pauli, qui solum cōtendebat contra Iudeos, gentes fuisse ad fidem electas, & vocatas ex diuino beneplacito, sicut ipsi electi fuerunt in Iacob ex pura dilectione Dei.

Sed hæc expositio supponit aliam reiectam in primo puncto. Vnde sicut ibi offensum est, Paulum non loqui tantum de populis, sed etiā de personis Iacob, & Esau, ita est certum loqui non solum de discrimine inter populos (licet hoc etiam includat) sed maxime de prædestinatione vnus, & non alterius. Quæ est communis expositio. Et patet ex illis verbis prioribus, ut *Secundum electionem propositum Dei maneret.* Nam his verbis solet Paulus explicare prædestinationē ipsam, ut patet ex c. 8. præcedenti, & ex 1. ad Ephes. Item quia dilectio, & odium respectu indiuiduarum personarum, hoc in rigore significant, Non enim diceretur Esau odio habitus, si saluandus fuisset: ergo aliter simpliciter dicitur *dilectus*, quia sicut in hac vita destinatus fuit, ut esse primogenitus, ex quo

Ex Scriptura multa in supetioribus adduxi, quæ confirmant hanc veritatem, nunc solum afferam celebrem in hac materia locum ad Rom. 9. *Antequam quidquam boni aut mali egressent, &c. Iacob dilexi.* Circa quē locum primò obseruandum est, dubium esse, quid nomine Iacob, & Esau Paulus intellexit: Nam multi moderni existimant, non esset loquutum de personis, sed de populis

1. Cor. 4.  
Ephes. 1.19.  
Euationi  
occurritur.D. Thom.  
Augustin.Rom. 11.  
3. Reg. 19.20.  
Secunda  
assertio.D. Thom.  
Caietan.  
Ferrar.  
Magist.  
Scotus.  
Duran.  
Greg.  
Capr. cl.  
Egidius.  
Ricard.  
Maior.  
Hispanen.  
D. Anton.  
Abulens.  
Cordub.  
Bellarm.  
Augustin.  
Ephes. 1.  
Colosin. 1.  
Rom. 9.

21.

Genes. 15

Malach. 1.

Chrysost.  
Anselm.  
D. Thom.  
Hieronym.  
August.  
Anast. Nicen.22.  
Augustin.  
1. ad Rom.  
10.  
Malach. 1.23.  
Alia ex-  
positio.24.  
Præcedēs  
expositio  
reiecitur.Vera, &  
gemina  
interpretatio  
reducitur.

1. Ephes.

Christus nasceretur, ita pro alia fuit destinatus ad felicitatem eternam. Tandem hoc satis declaravit Paulus subiuncto exemplo figuli, *qui quendam vas facit in honorem, alia in contumeliam ex eadem massa.* Nam his vocibus significari predestinatos, & reprobos manifestum est. Alias, qui recipit magna gratiae beneficia, quamvis tandem damnetur, esset vas in honorem: & conuerso, qui recipit pauca quamvis cum eis saluaretur, esset vas in contumeliam, quod dici non potest. Atque idem constat ex locis, unde Paulus hoc sumpsit exemplum Isaia 45. Ieremiae 18. maxime vero Ecclesi. 33. ubi Sapiens inducit aliud exemplum de differentiis dierum, quod ibi Iansenius ad rem, de qua agimus, optime declarat.

Ultimo vero obseruandum est, nonnullos ex Patribus antiquis, praesertim Chrysostomum, & Gregos, & Ambrosium si eius sunt Commentaria in Paulum, & Hieronymum, significare, hanc differentiam Iacob, & Esau, & inter vasa irae, & misericordiae quamvis facta sit ante merita ipsorum, in tempore mandata executioni, non tamen sine praescientia meritorum. Haec vero interpretatio aut admittenda non est, aut explicanda de praescientia non antecedente, sed consequente ad diuinam electionem. Primum, quia alias siue causa esset admiratio Pauli, quid enim mysterij habet, quod dilectio Dei aeternitate antecedit opera hominis? Mysterium ergo est, quod ante merita etiam praescita dilexit, unum & non aliam, ut recte expendit August. Epist. 105. & saepe alias, Item cur Paulus respondet. *Tu qui es, qui respondes Deo?* cum facile posset rationem reddere ex operibus praestitis. Praeterea, quomodo verum esset illud. *Non est volentis & c. sed Dei misericordis,* quod August. d. q. 2. ad Simplicianum recte declarat, intelligendam esse, quod sit solius Dei misericordis, nam id confirmant verba sequentia, *Misererebor, cui misererebor?* Si autem misericordia illa esset ex operibus praestitis, iam non esset solius Dei. Item ideo absolute dixit *non ex operibus.* Tandem alias non formarentur vasa ex eadem massa, quia per opera haberent diuersitatem, variamque dispositionem: & ideo Paulus totum tribuit potestati, & voluntati figuli, quod necessario intelligendum est, quantum ad aeternam dispositionem, & preparationem ex parte Dei, nam in executione verum est, hanc differentiam non fieri sine diuersitate meritorum, sed quia haec datur, & consequuntur ex gratuita praedestinatione, ideo totum tribuitur misericordiae Dei.

Ratio denique assertionis sumenda est ex principio supra posito, quod dilectio ad gloriam antecedit ad omnia media praedestinationis, tamquam efficax intentio finis. Ex quo aperte sequitur praedestinationem ad gloriam ipsam non habere causam ex parte praedestinati, cum nulla praescientia absoluta meritorum illam antecedit. Deinde ex vi huius intentionis preparantur omnia media congrua: ergo etiam praedestinatio illorum antecedit praescientiam absolutam eorum: ergo &c. Neque contra hanc veritatem occurrit noua difficultas, praeter eas, quae pertinent, vel ad reprobationem, vel ad concordiam praedestinationis cum lib. arb. de quibus infra dicitur.

Hinc ergo tandem concluditur, & dicitur, Tertiò, Nò solum non dari causam, vel rationem ex parte hominis totius praedestinationis, quoad decretum praedestinatum voluntatis Dei, pro ut terminatum ad omnes effectus praedestinationis, siue distribu-

tuè, siue collectione, verum etiam neque dari tale causam in ordine ad actum solum, ut terminatum ad aliquem effectum praedestinationis. Hoc videtur potest contra communem doctrinam, quae habet non dari causam praedestinationis quoad totam collectionem effectuum, idque potissimum ratione primi effectus: tamen dari posse in ordine ad singulos effectus, & ad omnes usque ad ultimum, praeter primum. Sed re vera non est assertio huius doctrinae contraria, nam haec intelligitur de executione praedestinationis: assertio vero de preparatione ex parte voluntatis Dei: sicut enim in gloria duo distinguimus, scilicet collationem gloriae, & preparationem ex parte Dei, per actum efficacis dilectionis, quae se habet per modum intentionis respectu mediorum, licet vocetur electio comparatione personarum non sic dilectarum: ita illa duo distinguimus, in collatione gratiae, & singularum gratiarum inter se subordinatarum. Unde sicut non datur causa praedestinationis ad gloriam, licet detur ipsius gloriae, ita non datur causa praedestinationis ad perseverandum in gratia, licet detur aliqua imperatio, vel alia causa similis talis effectus. Est enim eadem proportionalis ratio quia sicut gloria est prima in intentione, per quam suo modo praedestinitur, seu praedestinitur ita sanctificatio est prior in intentione, quam dispositio, vel meritum illius: & ipsa dispositio, est prior in eodem ordine intentionis, quam vocatio ad illam, & sic de ceteris: ergo est eadem ratio.

Quod facile declaratur, & probatur inductione quadam, siue incipiamus à vocatione, & procedamus usque ad glorificationem, siue à conuerso. Nam in primis propositum, quod Deus habuit dandi homini vocationem primam congruam, non habuit fundamentum in meritis hominis, ut omnes convenimus. Hinc vero sequitur, etiam propositum aeternum, quo Deus primò decreuit, dare huic homini actum fidei, non fuisse ex merito praestito eiusdem hominis, quia tale meritum debuisset in fide fundari, quia ante fidem non est meritum in fide autem fundari non potuit, quia ipsa fides manat ex proposito dandi fidem, non è conuerso. Ideoque cum proportionem est de ceteris actibus supernaturalibus, qui sunt media efficacia, per quae praedestinitus saluatur. Quae ratio supponit, Deum praedestinasse hos actus in se ipsis per absolutum decretum, non tantum ex aeternitate, sed etiam prius ratione, quam in eadem aeternitate praeserret illos esse absolute futuros. Quod verum esse, magisque consentaneum perfectioni diuinae prouidentiae, in libro 3. de Auxiliis ostendimus. Non potest autem hoc sustineri iuxta contrariam sententiam, quae necessario dicere cogitur, Deum ex se non praedestinasse absolute hos actus, sed voluntate antecedenti illos optasse, & dedisse media de se accommodata, ut fierent: act tandem prauidisse liberum arbitrium ad illos fore cooperaturum, & tunc quasi approbasse, seu acceptasse illos. Atque ita non esse hominem praedestinatum ad habendam fidem, vel contritionem, nisi iam praestita eius cooperatione, etiam ut absolute futura, atque adeo tales actus non esse futuros, quia praestiti sunt, sed potius quia sunt futuri, ideo esse praestitos absolute in se ipsis. Quae omnia nobis non probantur, nec videtur satis consona Scripturae, & Augustino, ut citato loco de Auxiliis, & in primo huius operis libro ostendere conati sumus.

Praeterea idem sentimus de infusione gratiae, &

Haec assertio contra communem doctrinam non videtur.

28. Fundamentum.

Isai. 45.  
Ierem. 18.  
Eccle. 33.  
Chrysost.

25.  
Differentia  
inter Iacob, &  
Esau, &  
inter vasa  
irae, & misericordiae  
à Patribus  
significatur.

August.

26.  
Ratio assertionis  
redditur.

37.  
Tertia assertio  
stabilitur.

aliorum supernaturalium habituum, & de perseverantia in illa usque ad finem vitæ. Quamvis enim in tempore Deus infundat hanc gratiam disponenti se, & quia se disponit cum auxilio, tamen non ita ex æternitate prædestinavit, sed potius è contratio: quia Deus prædestinavit sanctificare hunc hominem iam adultum in tali ætate, tempore, & c. ideo præordinavit etiam dare illi dispositionem sanctificationi accommodatam. Atque ita, licet consequutio iustitiæ sit ex dispositione, tamen prædestinatio iustitiæ non est ex dispositione præmissa, sed potius est origo talis dispositionis. Et simili modo, quia Deus voluit, ut homo prædestinatus præsentem vitam in gratia finiret, ideo illi præparavit per absolutum decretum, & gratiam ipsam, & media congrua ad perseverandū infallibiliter in ipsa pro aliquo tempore usque ad mortem. Quod si fortasse homo mereatur de congruo tale perseverantiæ donum, illud meritum non est causa, sed potius effectus prædestinationis hominis ad perseverandum in gratia, licet sit aliquo modo causa executionis: nam ideo Deus dedit homini tale meritum, quia prædestinaverat illum, & ad perseverandum, & ad obtinendum perseverantiæ donum per tale medium. Ac tandem, eodem modo de gloria philosophamur: decrevit enim Deus ante omnia prædestinatum saluare, & beatam efficere, & ideo cætera media à primo usque ad ultimum per certa, & infallibilia decreta præparavit, deoque nec prædestinationis ad gloriam causa dari potest ex parte prædestinati, licet glorificationis datur. Et ratio omnium est, quia ordo intentionis est prior ordine executionis, & prædestinatio, ut ad voluntatem spectat, in decretis pertinet, ut ad ordinem intentionis posita est.

30.

Quo sensu loquuntur Auctores in hac difficultate.

Quocirca quando auctores dicere solent, posse dari causam prædestinationis quoad singulos, seu posteriores effectus eius, non verò quoad totam collectionem, seu primum effectum, loquuntur de effectibus tantum in executione consideratis, non verò secundum ordinem intentionis seu (& in idem redit) loquuntur de illis effectibus quoad esse illorum, non verò quoad formalem eorum prædestinationem. Sic enim potius dicendum est, non dari ex parte hominis causam dispositivam, aut meritoriam præordinationis alicuius effectus prædestinationis, sed solum rationem finalem: sicque prædestinari merita, quia prædestinatur gloria; & præfinit gratiam, ut ab illa nascantur merita, quæ prædestinata supponuntur, & sic de cæteris. Neque illatio illa, qua nonnulli moderni utuntur, bona est, scilicet, datur ex parte hominis causa meritoria alicuius effectus prædestinationis: ergo datur causa prædestinationis talis effectus, seu divinæ electionis prout terminata ad talem effectum. Sicut, non sequitur, datur meritum gloriæ, ergo datur meritum prædestinationis ad gloriam: quia (ut dixi) effectus in se, seu in executione, est quid posterius, quam eius prædestinatio: ex eo autem quod datur causa posterioris, non sequitur dari etiam prioris, cum illammet causa possit originem ducere ex illo priori, sicut ex prædestinatione ad gloriam ducunt originem merita, quæ sunt causa gloriæ.

31. Difficultas contra hanc sententiam.

Solum superest difficultas in nostra sententia, quia prædestinatio dicit providentiam infallibilem mediorum, quibus electi certissime, atque ita efficaciter, id est, cum effectu perducantur ad regnum cælorum. At talis providentia non potest

esse infallibilis, nisi supposita præsentia cooperationis liberæ hominis, quia sine illa non aluabitur homo, & consequenter nec media erunt efficaciacia sine illa: ergo nec possunt infallibiliter præordinari, nisi ex præsentia infallibili talis cooperationis: ergo cooperari illa supponitur, ut conditio necessaria ad prædestinationem illius effectus, qui per illam facturus est: ergo supponitur ut aliqua meritum præmissum, quod saltem de congruo possit esse causa unius, vel alterius effectus prædestinationis. Respondetur, si argumentum esset validum, etiam procedere de prædestinatione quoad primam vocationem. Nam talis vocatio, ut cadit sub prædestinatione, præordinatur formaliter ut congrua, seu efficax, & consequenter ut infallibiliter habitura effectum (quia in hoc respectu maxime distinguitur ordinatio prædestinationis à communi providentia): ergo etiam prædestinatio illius vocationis, ut talis esse possit, supponit præsentiam futuræ cooperationis liberæ, ut supra ostensum est, ergo idem inconueniens sequitur de illo primo effectus, ut per prædestinationem ordinato, vel si de illo non sequitur, nec de aliis rectè inferitur.

Fit satis.

32.

Dicendum ergo est, inde solum inferri, supponi præsentiam conditionalem liberæ cooperationis, quæ non sufficit ut illa cooperatio sit ratio meritoria, vel dispositiva, sed solum ut sit intenta per modum finis proximi respectu aliorum mediorum, quæ ante illam præcedere debent in executione, id est, respectu ipsius vocationis, & excitationis. Vocat enim Deus prædestinatum, ut cum effectu conuertatur, atque ut liberè cooperetur, nam sub conuersione hæc cooperatio includitur, ut parti illius actio: & consequenter etiam sequitur, ut sit à Deo electa, & prædefinita eadem cooperatio, ut medium, vel pars medij necessarij ad finem gloriæ, qui iam supponitur intentus. Hæc autem habitudo finis aut medij non tollit gratuitam prædestinationem, quia ordinatio Dei dandi tale medium, prout futurum est efficax, est ex sola gratuita voluntate Dei. Quia (ut supra vidimus) cooperatio illa solum sub conditione præuisa non potest inducere debitum, sed solum est conditio necessaria, ut tale medium constituatur in ratione medij infallibilis, & consequenter per prædestinationem eligibilis, quamvis electio semper maneat in sola liberalitate Dei, ut rectè August. docet lib. 1. ad Simplician. q. 2. & libro de Bono persever. cap. 14. Prosper ad obiect. 8. Genuesium.

August. Prosper.

Sed instabis quia licet decretum quo Deus præfinit v.g. ut Petrus credat, vel de peccato doleat, cooperatio libera solum sit sub conditione præuisa, tamen posito illo decreto, iam scientia illa transit in absolutam, præscitque Deus hunc hominem habiturum aliquod meritum per talem fidem, vel penitentiam: ergo illud meritum sic præuisum, erit ratio dandi illi talem vocationem, & prædestinandi illam, nam prius ratione est illud decretum, & illa præsentia, quam decretum de tali vocatione danda. Respondetur, hoc genus præsentia etiam non sufficere saltem secundum ordinariam legem ad causalitatem meritoriam, vel dispositivam, sed solum ad rationem finis, vel medij, quia per præsentiam illam non prævidetur homo, ut iam operans in se, nec ut habens omnia principia, & dona necessarij ad merendū, sed solum præcognoscitur ille effectus ut futurus ex efficacia divinæ

33. Vigetur amplius difficultas

Respondetur.



voluntatis, à cuius liberalitate adhuc expectantur (vt sic dicam) dona illa, quæ sunt futura principia talis meriti, vel dispositionis. Et ideo decretum, quod Deus habet in posteriori signo rationis de danda homini tali vocatione, nullo modo nascitur ex merito ipsius hominis, quantumvis Deus iam præsciat in suo decreto habiturum hominem talia merita quia nondum videt talia merita vt facta, & exhibita ab ipso homine in præsentia eternitatis, imò nec videt hominem vt sibi iam gratum, vel vt eleuatam ad supernaturaliter operandum: solum ergo decretum illud, & præscientia in illo mouet, vt intentio finis ad danda media præstituta fini consentanea.

## CAPVT XXIII.

*Potuerit ne homo purus, vel etiam Christus Dominus mereri alius prædestinationem, quoad liberam determinationem electionis diuinæ.*

I.  
Opinio  
affirmans.

laciur  
fundamē-  
tum.

**N**on defunt moderni Theologi docentes, sicut potest purus homo iustus mereri alteri dona gratiæ, ita etiam posse mereri alteri prædestinationem totam, etiam quoad ipsam electionem ad gloriam. Fundamentum eorum ex nō nullis principiis conficitur. Primum est, electionē efficacem prædestinatam ad gloriam, non esse primum actum diuinæ voluntatis circa prædestinatum, sed potius esse vltimum. Secundum est, vnum hominem mereri alteri primam vocationem gratiæ, & cōsequenter decretum Dei de illa vocatione congrua conferenda, saltem quoad liberam determinationem diuinæ voluntatis ad talem effectum. Tertium est, eadem ratione posse vnum hominem mereri alteri omnes alios effectus prædestinationis posteriores vocatione, etiam quoad præfinitionem illorū in voluntate Dei, tum quia sicut potest vnus homo mereri alteri vocationem congruam, ita & perseverantiam, & consequenter ceteros effectus: tum etiam, quia esto non ita immediatē ceteros effectus mereatur, tamen virtute omnes meretur, vel omnium est aliquo modo origo, & causa, nam merendo vocationem congruā, virtute meretur actualem conuersionem, quæ est præparatio ad subsequentes effectus, & sic consequenter vsque ad glorificationem. Quartum principium est, orationem, vel meritum vnus pro alio prædestinato, non computari inter effectus prædestinationis eius, nec esse gratiam, quæ illi fit, pro quo oratur, sed oranti. Quia oratio alterius non est alteri prædestinato principium bonè operandi, sed impetrat illi tale principium; solum autem id quod est principium bonè operandi est propria gratia, & prædestinationis effectus. Ex quibus principiis concluditur, posse mereri vnum hominem alteri totam prædestinationem quoad effectus eius, & consequenter etiam quoad electionem ad gloriam, vel gratiam: quia electio ad gloriam non supponitur ante præuios alios effectus gratiæ: & electio ad gratiam non est nisi voluntas efficax dandi illam congruam, quam planè meretur, qui meretur vocationem congruam.

Hæc opinio & noua, & singularis est, & ideo, sicut supra diximus, non posse vnam hominem purum mereri alteri omnes effectus prædestinationis eius, ita etiam nunc de eodem homine di-

**A** cum non posse mereri alteri diuinam prædestinationem, quoad efficacem præordinationem ad gloriam, vel gratiam, quoad absolutum decretum dandi illam. Hæc est aperta sententia D. Thom. dict. q. 23. art. 8. & communis interpretum ibi, & Dur. in 1. d. 41. q. 3. num. 4. Eamque docet expressè Gregor. lib. 1. Dialog. capit. 8. vbi explicat, prædestinationem iuari precibus Sanctorum, non quia oratio sit ratio, vel motiuum, propter quod Deus alium prædestinat, sed quia ipsa quoque perennis regni prædestinatio, ita est ab omnipotenti Deo disposita, vt ad hoc electi pio labore perueniant, quatenus postulando mereantur accipere, quod eis Deus ante secula dare disposuit. Quod probat exemplo Isaac, qui pro conceptione Rebeccæ Deum orauit, illamque impetrauit, quāvis propagatio generis Abrahæ per Isaac promissā iam esset, ac proinde prædestinata.

**B** Idem sentit Prosper. lib. 2. de vocat. Gent. capi. vlt. alias penult. Vbi cum dixisset electionem prædestinatorum esse secundum propositum, & gratiam Dei, subdit: *Contra hanc inuicta veritatis splendissimam lucem, solent quidam non sobriè dicere, superflue ad acquirendum bonorum operum merita laborari, frustra etiam orationibus, quibus Deus orandus speratur, insisti, si ex incommutabili proposito eius, Christiana gratia subsistit electio.* Cui obiectioni in summa respondet, diuinam electionem non excludere media, quæ in sua præscientia prenouit, & eadem electione ad gratiam seu prædestinationem præparauit. Deus ergo (Inquit) iis, quos elegit sine meritis, dat vnde ornentur & meritis. Et frustra dicitur, quod ratio operandi non sit electis, cum ad hoc operentur, vt electi fiant, id est, vt fiant tales, quales esse per electionem ordinati, seu præfiniti sunt. Idemque de orationibus respondendum putat: nam orationes etiam supponunt electionis propositum, & ex illo manant, vt illis mediantibus executioni mandetur. Vnde subiungit inferius: *Orationum verò sollicitudinem diuinæ electionis proposito non resolui, vno testimonio euidenter probato, vt cetera studio breuitatis omitam.* Est autem exemplum de Tobia iuniore, de quo supponit à Deo fauile prædefinitum, vt Saram in uxorem haberet, nihilominusque ab angelo admonetur, vt eam petat, &c. Tob. 6. Ac tandem concludit. *Quamuis ergo, quod statuit Deus nulla possit ratione non fieri, studiū tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum, liberi arbitrii studiū relaxatur, cum implenda voluntatis Dei, ita sit præordinatus effectus, &c.* Hoc denique apertè supponit August. lib. de Bono persener. cap. 22. cum ait, *Siqui sunt nondum vocati, pro eis, vt vocentur, oremus, fortasse etiam sic prædestinati sunt, vt nostris orationibus concedantur.*

**C** Præterea, si testimonia Sacre Scripturæ expendantur, quibus Augustin. Prosper, & alij Patres gratuitam prædestinationem, & electionem probant, non solum demonstrant esse gratuitam respectu eius, qui prædestinatur, sed etiam respectu aliorum (Christum nunc excipio, de quo statim dicam). Probatur, quia in primis Christus nulli alij, præterquam sibi tribuit hominū electionem, cum ait, Ioan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Illa ergo verba ostendunt planè omnes esse electos ex sola Dei voluntate. Ergo, sicut hinc rectè colligitur, Denm neminem elegisse propter bonam voluntatem, & petitionem in eo præuiam, ita etiam nec propter petitionem alterius, alias non sola sua voluntate nec primario ex se id fecisset. Item ad Ephes. 1. ait Paulus, *Elegi nos in ipso*

D. Thom.

Dur. ad.  
Gregor.

3.  
Prosper.

Tob. 6.

August.

4.

Scripturæ  
testimo-  
nia addu-  
cuntur.

Ephes. 1.

2.  
Prædicta  
opinio e-  
neruatur.

*Ante mundi constitutionem, &c.* Et infra, *Prædestinati secundum propositum eius*: tota ergo hominum electio est ex solo proposito, & beneplacito Dei. Quod si respectum aliquem habuit ad merita, vel actiones alicuius hominis, soli Christo id tribui potest, de quo Paulus singulariter ait (*in ipso*) non ergo elegit Paulum in Stephano, id est, propter orationem Stephani, sed tantum in Christo. Imo etiam in ipso Christo nos elegit *secundum consilium voluntatis sue*, ut mox explicabimus: non ergo elegit Paulum ex consilio voluntatis, aut orationis Stephani, sed potius ex eodem consilio voluntatis diuinæ. Stephanus orauit, ut Paulus consequeretur beneficium gratiæ, ad quam fuerat electus.

Ab incommotis etiam potest hoc confirmari, nam sequitur, B. Virginem, & antiquiores Patres meruisse prædestinationem Christi Domini, & electionem illius humanitatis ad vnionem hypostaticam, quod dici non potest, ut pro certo supponit August. lib. de prædest. Sanct. capite 24. & in materia de Incarnatione ostenditur. Sequela patet, quia illi Patres suis orationibus Incarnationem illum impetrarunt, & plura media antecedentia ad illam, ut parentes Virginis, illius conceptionem impetrarunt, & Abraham meruit procreationem Isaac, & sic de aliis. Vnde in vniuersum ex illa sententia sequitur, quoties quis impetrat alteri aliquod donum, vel beneficium Dei, impetrare etiam prædestinationem ad illud, ac proinde parentes Virginis meruisse illi saltem remotè, & mediatè electionem ad maternitatem Dei, quia non est prius electa in matrem, quam præordinata fuerit ad existendum. Si ergo parentes impetrarunt, ut prædestinaretur ad esse, ergo saltem remotè, & in fundamento meruerunt cetera, quæ inde sequuta sunt. Atque eodè modo meruisset Stephanus Paulo electionem ad Apostolatam: nam si meruit illi electionem ad gloriam, quid mirum, quod ad Apostolatam etiam meruerit, quæ posterior est?

Vnde ulterius sequitur, vnumquemque sibi mereri electionem ad omnia illa bona, vel ad quamcumque dignitatem, quam sibi, vel orationibus impetrat, vel per priorem gratiam sibi aliquo modo meretur. Ut v. g. B. Virginem meruisse sibi electionem ad dignitatem matris Dei, quia illa dignitas, ut in re exhibita supponit gratiam in Virgine, per quam gratiam sibi aliquo modo meruit illam dignitatem, ergo & electionem ad illam. Et sic Abraham impetrasset sibi electionem in Christi progenitorem, quia illius beneficii promissionem sibi promeruit. Sequela patet, quia si propter aliquid asseritur eum, qui alteri meretur vocationem, mereri etiam electionem, solum est, quia vocationis vnus supponit gratiam in alio, per quam possit mereri aliquo modo alteri vocationem, quæ habet rationem primæ gratiæ respectu eius, qui vocatur: tamen respectu alterius est quasi secunda: at simili modo dignitas matris supponit gratiam in Virgine respectu cuius dignitas illa est gratia secunda. Hæc autè & similia falsa sunt, ut ex aliis locis suppono, satisque nobis est esse à communi Doctorum sententia aliena.

Ratio denique à priori est, quia illa oratio, per quam vnus alteri impetrat vocationem, est effectus prædestinationis, non solum ipsius orantis, sed maximè illius, pro quo oratur: non est ergo causa totius prædestinationis. Antecedens in libro sequenti generaliter probatur, ostendendo, non solum actiones prædestinati, vel principia earum,

sed etiam omnem actionem cuiuscumque hominis, quæ specialiter cooperatur ad salutem alterius, esse effectum prædestinationis illius, qui per alium saluatur. Nunc verò duobus modis breuiter ostenditur. Primò ex principio posito in 1. libr. quod electio ad gloriam est primus actus voluntatis diuinæ circa prædestinatum, ac proinde prædestinatos omnes in eodè signo rationis fuisse ad æternam salutem electos. Hinc enim apertè sequitur, & non potuisse vnū hominem mereri alteri electionem, quia electio omnium simul facta est, ante omnia eorum opera præuisa: & subinde quidquid vnus pro alio meretur, impetrat, aut operatur, quod cū effectu conduceret ad executionem electionis, esse eiisdem electionis effectum, eo modo, quo media sunt effectus intentionis finis. Quin potius licet illa intentio dandi gloriam Paulo, non præcederet per efficacem, & absolutum decretum: nihilominus negari non potest quin Deus inspirauerit Stephano, illam orationem ex intentione, & affectu saluandi Paulum, qualiscumque ille affectus fuerit, id est, siue fuerit per voluntatem efficacem, siue tantum per simplicem, & antecedentem. Quia illa oratio sine dubio fuit ex Spiritu sancti inspiratione, & effectus conuersionis, & salutis Pauli erat optimus: ergo incredibile est non fuisse à Spiritu sancto intentum, saltem simplici affectu. Eo vel maximè, quod ipse deprecator, ut v. g. Stephanus, id solet intendere, & desiderare, & hæc ipsa intentio à Spiritu sancto est, ergo multò altius habet illam Spiritus sanctus. At hoc est satis iuxta horum doctorum sententiam, ut vocatio ipsa Pauli sit effectus prædestinationis eius, videlicet quod procedat ex affectu simplici Dei saluandi Paulum: ergo idem sufficit in oratione quæ pro illo ab alio fit: nam quod hæc oratio sit in alio, non impedit, quin esse possit effectus prædestinationis Pauli.

Quod secundo probatur, quia gratia alicui facta non solum est beneficium eius, sed etiam est beneficium alterius, si propter eum, & in eius vtilitatem detur. Nam gratia, quæ datur prædicatori, Verbi gratia, Philippo, ut congruo modo alium illuminet, scilicet Eunuchum Æthiopem, sine dubio est beneficium Eunuchum factum, & supernaturale, ac gratuitum: fuit ergo gratia: & si ille Eunuchus prædestinatus erat, ut credendum est, plane ille fuit effectus prædestinationis eius. Ergo similiter oratio vnus pro alio est beneficium gratiæ à Deo collatum ei, pro quo oratur, etiam si illi non inhæreat. Quia gratiæ beneficia latius patent: vnde si talis, pro quo oratur, electus est, & oratio illa cooperatur efficaciter ad vltimum effectum electionis sine dubio non est electio ex oratione, sed potius oratio ex electione. Idemque est de quocumque alio merito vnus pro alio. Non ergo potest esse talis oratio, vel meritum, ratio totius prædestinationis alterius: nec quoad omnes effectus eius, nec quoad liberam determinationem diuinæ electionis.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Nam ex quatuor principiis, quæ assumit, primum & falsum est, & non rectè, nec consequenter ex illo arguens, infert, ut vidimus. Secundum autem principium, licet sit verum, quoad meritum vocationis alterius, non tamen quoad decretum, ex quo talis vocatio prædestinata est, nam ut sic, comparatur ut finis proximus, propter quem spiritus talis ora-

5.  
Ab incō  
modis ro-  
boratur.

August.

5.

9.  
A priori  
ratio red-  
ditur.

7.

8.  
Funda-  
mentum  
contrariæ  
sententiæ  
explana-  
tur.

tionis alteri datur. Neq; illa cōsequutio bona est, meretur quis vocationem alterius, ergo meretur primam determinationem diuini decreti præhærentis talem vocationem, vt iam satis tractatum est. Tertium autem principium, licet admittatur, quoad executionem, de effectibus prædestinationis, qui sunt in executione posteriores vocatione, nihil refert, quia illi sunt prædestinatione priores in præordinatione diuina: & ita nō sequitur, quod talis oratio sit ratio prædestinati-  
nis quoad ipsam determinationem actus Dei. Et præterea nō sunt illi omnes effectus prædestinationis talis hominis in ipsa oratio alterius, & gratia ad illam, est etiam effectus: & ita nec omnium effectuum simpliciter, prout in executione conferuntur, potest illa oratio esse causa. Vnde quartum principium simpliciter falsum est. Et ratio, qua probatur, nullus est momenti. Cur enim tantum principia bene operandi sunt effectus prædestinationis? oppositum itaque infra ostendemus. Aut cur etiam illa oratio nō dicitur principium bonæ operationis alterius, saltem remotè, eo modo quo dici solet, *quod est causa causa, esse causam causam*? quæ causalitas licet phylice sit per accidens, tamen moraliter est magni momenti, & quasi per se reputatur.

At verò hinc nascitur alia difficultas pertinet ad alteram partem in titulo capitis propositam. Nam sequitur etiam ex parte Christi Domini non dari rationem, aut causam electionis prædestinatorum, prout est decretum liberè indeterminatum ad salutem talium hominum efficaciter volendam. Cōsequens videtur esse contra Paulum ad Ephes. 1. dicentem, *Elegi nos in ipso ante mundi constitutionem*: ergo. Sequela probatur, quia etiam Christi meritum, vel oratio eius pro electis est effectus electionis, & prædestinationis eorum. Cur enim oratio Stephani pro Paulo est effectus prædestinationis Pauli, & oratio Christi pro Paulo non est effectus prædestinationis Pauli? Ergo sicut Stephanus non meruit Paulo electionem, ita neque Christus. Et confirmatur, quia suprà dictum à nobis est, electionem omnium prædestinatorum factam esse ante præuissum originale peccatum, at de Christo Domino probabilis sententia est, quæ affirmat non fuisse prædestinatum ante originale peccatum præuissum, ergo planè sequitur, reliquos homines, nec electos, nec prædestinatos fuisse propter merita Christi præuissa. Et quamuis Scotus, & alij sentiant, Christum vt hominem fuisse prædestinatum ante præuissum peccatum originale, nihilominus idem Scotus in 3. dist. 19. q. 1. dicit non fuisse præordinatum ad merendum, ante prædestinatorum electionem; atque ita non potuisse hanc prædestinatorum electionem esse ex meritis Christi præuissis. Quod etiā videtur in nostra sententia dicendum, quia suprà asseruimus, electionem hominum factam esse ante præuissum originale peccatum: at inde sequitur Christum non fuisse ante alios homines electum, sed ad summum simul cum illis in eodem signo rationis. Ex quo etiam sequitur, electionem hominum nō supposuisse præscientiam meritum Christi: sicut electio ipsiusmet Christi non supposuit merita eius præuissa.

De hac quæstione obscurè loquuntur antiqui Scholastici. Nam licet ferè omnes doceant, Christum fuisse causam prædestinationis nostræ, statim hoc declarant distinguendo de prædestinatione quoad effectus eius, vel quoad actus diuinæ volū-

tatis vel intellectus, & priori modo declaratum intelligendum esse cum dicitur, Christum esse causam prædestinationis aliorum hominum: nam quoad actum ipsum Dei, putant non posse esse causam. Ita processit D. Thom. 3. p. q. 24. art. 4. & in 3. d. 10. q. 3. art. vnico, q. 3. Et sane, si doctrina eiusdem sancti in 1. p. q. 23. art. 8. attentè inspicatur, præsertim in solutione ad 1. licet generalis sit, videtur etiam Christi meritum, & orationis complecti. Proposito enim argumento, quod prædestinatio est æterna, & orationes sanctorum temporales, idcirco non posse prædestinationem orationibus Sanctorum iuari. Responder, hoc argumento bene probari, quod prædestinatio non iuuatur precibus Sanctorum, quantum ab ipsam præordinationem. At si hoc de aliis Sanctis verum est, eandem rationem habet in Christo, cum eius orationes etiam temporales fuerint.

Eodem ferè modo procedit Alenf. 3. p. q. 3. mēb. 5. & Bonavent. 3. d. 1. art. 1. q. 3. Albert. d. 10. art. 3. Richard. art. 4. q. vlt. Dur. q. 3. qui in sol. ad 2. addit, non fuisse Christum causam nostræ prædestinationis quoad effectus omnes illius, quia inter hos effectus ponit ipsummet incarnationem, G. br. item in 3. d. 19. art. 2. cōclus. 4. licet ab Scoto dissentiat in assignatione instantium, seu signorum rationis in ipsa æterna prædestinatione, aut electione: tamen conuenit in conclusione, quod Christus non est causa nostræ electionis ex parte diuina actus. Quia ille, inquit, adeo simplex est, vt nec re, nec ratione possint in eo plures distingui, ideoque nulla potest causa, vel ratio habere locum in illo, vt terminatur ad vnum obiectum potius quam ad aliud. Vnde etiam ille vititur vulgari illa distinctione Theologorum, de causa prædestinationis quoad actus, vel quoad effectus, & conuenit cum aliis in neganda causa ex parte actus, licet propter diuersum fundamentum. Nec videtur opinio hæc, seu distinctio satis exponi de voluntate solum quoad actum ipsum realem, quia hoc modo insufficiens esset distinctio. Et resolutio. Ratio etiam, quæ multi vtuntur, quod temporale non potest esse effectus æterni, non esset adequata, quia temporale vt ab æterno præcognitum, potest esse causa, id est, ratio æternæ determinationis liberæ, si aliunde propter identitatem actus, vel prioritatem, aut simultatem insignio æternitatis, non repugnat.

Ex modernis verò nonnulli clariùs docent, electionem hominum factam esse, ex meritis Christi præuissis. Quorum sententiam in 1. tom. 3. p. disp. 4. t. sect. 4. sequutus sum. iuxta illam simul exponens ferè antiquorum dicta, ita tamen illam sententiam declarans, vt soli diuinæ voluntati reseruandam dixerim optionem (vt ita dicam) electorum, id est, quod hi præ illis prædestinentur, nam hoc non putauit posse attribui Christi meritis, etiam si illa electio prout est beneuolentia, & beneficium electorum, illis attribuenda sit. Et hoc ipsum non vt fidei certum, nec vt constantē Theologorum, vel Patrum sententiam, sed vt piam, & probabilem opinionem defendi. Idemque nunc ferè sentiendam iudico: aliquid verò amplius explicandum est, & aliquibus obiectionibus satisfaciendum.

Duo enim in his, quæ proximè retuli à posterioribus Scriptoribus animaduersa esse video, vt correctioe digna. Asserunt enim in primis electionem prædestinatorum, non solum vt est di-

D. Thom.

II.

Alenf.  
Bonavent.  
Albertus.  
Richardus.  
Durandus.

Gabr.

12.

13.

D. Thom. sē  
tentia pro-  
posita 2m  
1. d. 10. q. 2.

lectio, & beneficentia illorum, sed etiam ut est electio ex massa perditionis ( utique comparatione aliorum, qui non ita diliguntur ) esse ex meritis Christi. Deinde censent assertionem hanc non solum esse probabilem opinionem, sed etiam Catholicam doctrinam, in quo significant esse rem de fide certam. Fundanturque; maximè in loco Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Nā cum in his verbis clarè doceat Paulus, nos esse electos in Christo, negari ( inquit ) non potest electionem nostram fuisse ex meritis Christi. Nec licere putant interpretari locum illum de electione, quatenus dilectio est, sine relatione, vel comparatione ad alios: tum quia id est vocabulo abuti, tum etiam, quia oppositum sentiunt Græci Patres, præsertim Photius apud Oecumenium ad Ephes. 1. ubi exponens id. *Benedixit nos omni benedictione spirituali, ait, Benedixit per filium, elegit per filium caros effectus per filium.* Idemque confirmant verbis illis eiusdem Pauli, *Prædestinavit nos in adoptionem per Iesum Christum.* Et ex illo 2. ad Timotheum 1. *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu ante tempora secularia.* Ex quo loco etiam ratio desumitur. Quia Deus in tempore dat electis omnem gratiam usque; ad gloriam inclusivè ( ut sic dicam ) propter Christi merita; ergo ab æterno definiuit illam eis dare propter Christi merita; ergo elegit illos, & prædestinavit propter Christi merita. Nam quæ Deus in tempore exequitur, & modum quo exequenda sunt ab æterno prædestinat.

Sed prius assertionem ipsam examinemus, deinde gradum certitudinis eius inquiremus. Et in assertionem quidem duplex verborum ambiguitas, & æquivocatio aperienda est, & cauenda, ne fortè dum exaggeramus electionem nostram in Christo, & per Christum, eam potiùs è mediocrollamus. Nam in primis supra lib. I. & in hoc 2. notauimus, esse in hac illatione magnam æquivocationem; Deus ab æterno voluit dare in tempore gratiam, vel gloriam propter merita: ergo prædestinavit, dilexit, vel elegit propter merita. Nam si sensus sit, ut particula *propter merita* referatur ad obiectum, seu effectum prædestinationis, optima est illatio: nā sensus est, Deum ab æterno prædestinasse, ut talis gratia, vel gloria in tempore non daretur, nisi propter talia merita. Alius verò sensus est, ut particula *propter*, referatur ad voluntatem ipsius prædestinantis, ut ab æterno terminatam ad talem gratiam, vel gloriam tali homini conferendam efficaciter: ita ut ipsamet terminatio voluntatis diuinæ, ut præmiensis, seu intèdientis efficaciter talem effectum, fuerit propter meritum. Et hoc modo illatio non est bona, ut supra ostendi: Nam Deus in tempore non dat electis adultis gloriam, nisi propter illorum merita, nec gratiam sanctificantem, nisi merita libera dispositione eorum. Vnde certum est ab æterno decreuisse ita dare in tempore, & non aliter. Et nihilominus verissimum, satisque certum est, primum decretum efficax Dei, quo dilexit, elegit, ac prædestinavit homines ad gloriam, non fuisse ex eorum meritis, & primam intentionem sanctificandi illos non fuisse ex præiusta eorum dispositione, sed potiùs quia illos Deus elegerat ad veram sanctitatem, eis dispositionem præparasse, ac tandem præbuisse.

Cum ergo simili cōsequutione infertur, propter merita Christi præiusta habuisse Deum æternā

A voluntatem saluandi in tempore prædestinatos, & gratificandi illos, quia in tempore dat hæc omnia propter Christi merita, & ab æterno non solum disposuit effectus, sed etiam modum exequendi illos: in hoc quidem sensu illatio bona est, & doctrina meritò potest Catholica appellari: nam euidenter sequitur ex duobus principiis certis. Vnum est, gratiam, & gloriam dari nobis in tempore propter Christi meritum: aliud est, quidquid Deus in tempore facit, & modum, & rationem faciendi, esse ab æterno per voluntatem Dei statutam, seu decretam, eo modo, quo effectus postulat. Vnde si nostra gratia, & gloria in tempore est præmiu meritorum Christi, profectò ab æterno Deus voluit, ut esset præmiu talium meritorum, & ideo disposuit, ut ea nobis Christus mereretur. Hunc ergo sensum intendunt dicti auctores, & omnem aliam electionem hominum propter Christi merita negant: quia absolūtè nullam aliam gratuitam electionem, vel prædestinationem hominum admittunt. Vnde fit, ut soli Christo, & meritis eius immediatè solum tribuant vocationem congruam, & consequenter voluntatem illam Dei, qua decreuit ab æterno, dare homini talem vocationem. Nam cætera dona gratiæ, & gloriæ, non solum propter Christi merita prædestinavit, & dare decreuit, sed etiā propter ipsius hominis recipientis merita: quod maximè de gloria, & de augmento gratiæ consequenter dicere debent sic scilicet, Deum ab æterno non prædestinasse proximè, & immediatè aliquè ad gloriam, vel tantam gratiam sanctificantem propter solum Christi meritum, sed propter meritum ipsius hominis, quia ita datur in tempore, & eodem modo prædestinatur ab æterno, quo in tempore datur.

Nos verò, non tantum hanc veritatem admitimus, quatenus ad rem ipsam attinet, sed addimus præterea, non solum illam electionem ad gloriam quam ex iustitia supra appellauimus, sed etiam illam, quæ merè gratuita est respectu hominis electi, fuisse ex meritis Christi, quatenus beneuolentia est, & dilectio talis hominis, ut mox explicabimus. Idemque dicimus de omni decreto gratuito Dei dandi gratiam prædestinato à prima usque ad ultimam. Et in hoc sensu probabiliter intelligimus citata testimonia Pauli, quæ ultima sententia afferebat, circa quæ paulò post pauca addemus. Ratio verò sic reddi potest. Quia vel ponimus electionem prædestinatorum factam esse post præiustum originale peccatum, eligendo, & separando illos ex massa perditionis: vel censemus homines fuisse electos ante præiustum omne peccatum, sicut & sancti Angeli electi fuerunt. Iuxta priorem sententiam facile est intelligere, Christi merita fuisse præiusta ante hominum electionem, siue Christus ipse ponatur prædestinatus ante præscientiam originalis peccati, siue post illam. Quia utroque modo Christus est primus omnium prædestinatorum in mente Dei, & primus dilectus, & electus, ideoque potuerunt merita eius præiuderi ante electionem aliorum hominum.

Si verò aliam sententiam magis probemus, quæ à nobis supra tradita est, homines, qui saluandi sunt, fuisse à Deo præelectos ante præiustum originale peccatum, multò maiori ratione fateri debemus, idque verum esse credimus, Christum Deum hominem fuisse per se primò prædestinatum ante

sequen-  
tiæ vis,  
seu robur.

16.  
Propria  
conclusio

Ratio pro  
cōclusiono-  
ne.

17.

Cels. 7.

omnem occasionem futuri peccati prauitiam. Nā Paulus ad Colos. 1. planē docet, ipsum Christum fuisse primum omnium electorum, & dilectorum Dei, & in omnibus primatum tenere, etiam in mente, & intentione Dei. Et quē hoc valdē contentaneum excellentiæ, & maiestati eius, vt 3. p. q. 1. art. 3. latius tractatur. Hoc autem posito, est etiam facile intellectu, Christi merita præcessisse in præscientia Dei ad electionem aliorum hominum: quia in ipsa prædestinatione, seu dilectione Christi, merita eius præfinita intelliguntur, ac proinde in eodem signo præuisa sunt, vt absolute futura. Si ergo in eo signo, in quo Deus elegit prædestinatos, iam habebat præsentia Christi merita futura: ergo propter illa potuit diligere, quoscūque dilexit: ergo ita factum est, quia illa merita sunt digna quocumque præmio possibili secundum legem ordinariam Dei: & quia hoc modo ipsum diuinum opus altiori modo sit, & in maiorem etiam gloriam Christi, & hominū redundat.

18.  
Alia difficultas.Enodatur  
antiquitas.19.  
Secunda  
cōclusio.Christus  
vt verē, &  
proprie  
meruerit  
nobis præ  
destina-  
tionem.Probat  
à simili.20.  
Ratio à  
priori.

Restabat autem ibi alia difficultas, quia illa Christi merita non potuerunt præuideri, vt fundata in Christi passionē: quia in eo signo nondum præintelligitur Christus, vt ordinatus ad mortem: hæc enim ex peccato, vel occasione peccati traxit originem: Christus autem solum per passionem, & opera, quæ ad illam ordinantur, nobis meruit. Dicendum autē breuiter est, in eo signo vel præuisa fuisse Christi merita simpliciter, & absolute, neque includendo, neque excludendo passionem, sed quatenus esse possunt in quolibet opere talis personæ. Vel certe præuisa esse, vt fundata in exitu amore Christi ad Deū, & homines, qui amor & in carne passibili, & in impassibili haberi poterat: & per illum de facto Christus nobis meruit, & non tantum per propria opera passionis, quamuis per hæc fuerit redemptio consummata.

Dicimus verò ulterius, vt Christus verē, & proprie dicatur meruisse nobis prædestinationem & electionem, vel dilectionem ad gloriam, & ad sanctificantem gratiam in tali gradu, & cum perseverantiæ dono, nō satis esse, quod meruerit nobis primam gratiam vocationis congruæ, quam in nobis recipimus, nec determinationem liberam illius æterni decreti, quo voluntas diuina hunc effectum in tempore confert: sed necessarium esse, vt illa prima intentio efficax saluandi, & glorificandi electos, quam Deus respectu illorum merē gratis decreuit, habuerit respectum ad merita Christi præuisa. Quod si Deus hanc non habuit, profectō nec prædestinauit homines ad gloriam propter Christum, licet per Christum illam dare decreuerit. Probat primò à simili, quia Deus per orationem Stephani, dedit in tempore talem vocationem Paulo, & consequenter propter eandem orationem præuisam habuit ex æternitate decretum, quo effectum illum in tempore mandauit executioni: & nihilominus id satis non est, vt Stephanus dicatur meruisse electionem, vel prædestinationem Pauli, vt visum est: ergo nec in præsentī sufficit: est enim eadem ratio, quam statim explicabimus.

Secundò est ratio à priori, quia ad merendum id, quod est prius, non satis est mereri id, quod est posterius: sed voluntas vocandi etiam tali modo est posterior electione ad gloriam, ergo solum meritum illius voluntatis, non satis est ad meritū huius electionis. Declaratur minor, quia ante voluntatem dandi hominī talem vocationem, præ-

A dedit ordine rationis intentio efficax dandi gloriam, per quam intentionem peculiariter diligenter homo, & in illa consistit, vel formalis prædestinationis, vel certe radix totius prædestinationis: ergo si Deus nō habuit illam intentionē erga me ex meritis Christi, etiam si voluerit me ita vocare ex meritis Christi præuisis, non me prædestinauit ex illis, quoad totam prædestinationē, nec quoad id, quod in ea est formale, ac præcipuū. Eo vel maxime, quod illa vocatio non est proprie effectus prædestinationis, nisi quatenus ex tali intentione procedit, propter quod solet Augustinus illā appellare vocationē ex proposito: nā alioqui solet similis vocatio cōgrua quoad proximū effectū reprobo dari, tamē quia nō est ex proposito, nō est effectus prædestinationis. At verò ad merendam prædestinationem, necessarium saltem est mereri illam vocationem, non solum materialiter (vt sic dicam) sed formaliter sub illo respectu, vt effectum prædestinationis: ergo vt procedentem à tali proposito, ergo necesse est mereri propositum illud quoad determinationem liberam ad talem hominem eligendum in vitam æternam. Vnde euidentius constat, quod, vt Christus dicatur causa nostræ prædestinationis, vel electionis ad gloriam, non satis est, quod nobis meruerit illam voluntatem exequi etiam, qua Deus decreuit dare hominī gloriam propter eius merita iam præuisa, quia ante illam voluntatem erat homo electus, & consequenter etiam prædestinatus ad gloriam, saltem ordine intentionis.

C Tercio dicimus, non esse verisimile electionem hominum prædestinatorum factam esse ex meritis Christi præuisis, sub formali respectu, & comparatione electionis, & dilectionis horum præuisis, & separationis horum in particulari de massa corruptionis. Probat primò, quia vt electio in hoc ensu facta sit ex meritis Christi, necesse est vt Christi merita iam essent præuisa, vt applicata speciali modo his hominibus potius, quam illis: at hoc dici non potest probabiliter, ergo. Maior probatur, quia si solum præuidebantur in commune, vt merita pro salute hominum offerenda, ex vi illorum non determinabatur voluntas Dei ad hos, potius, quam ad illos. Imò ex vi illorum meritorum posset homines ad beatitudinem efficaciter ordinare, nullam electionem inter eos faciendo: & e conuerso, si ante illo merito Christi sic præuiso, potuisset Deus neminem efficaciter præordinare ad gloriam, sed omnes tantum sufficienter: quia nec tale meritum, nec aliud quidpiam, necessitatem talis electionis illi imponebat. Denique non solum quoad exercitium (vt sic dicam) sed etiam quoad specificationem, seu determinationem ad hos potius, quam illos eligendos, erat electio illa libera Deo, non obstante tali præscientia meritorum Christi: quia meritum vt sic præuisum, est de se indifferens. Ergo oportuisset præuideri meritum, vt applicatum his potius, quam illis. At hoc dici non potest, quia hoc ipsum maxime pēdet ex diuina vocatione: ergo.

E Respondent negando maiorem, quia ad merendam electionem, & separationem, satis est, quod absolute fuerit Christi meritum præuisum, vt oblatum Patri pro salute hominum, & quod intuitu eius aliquos elegerit Pater. Quia hoc sufficit, vt gratia electionis detur propter Christum, & quod Christi meritum fuerit causa necessaria, vt eligerentur. Sed hæc est altera equiuocatio,

21.  
Tertia  
cōclusio.Prima cō-  
probatio.22.  
Responsum.

Diluitur.



ob quam de solo nomine in hoc puncto disputatur. Nam in hac assertione iam non tractamus de electione, quatenus respicit beneficium factum ei, qui eligitur, sed formaliter tractamus de comparatione illa, & de determinatione voluntatis diuinæ ad hunc potius, quam ad illum. Ut, verbi gratia, si testator præcipiat hæredi, ut centum virgines huius ciuitatis suis expensis in matrimonium det, clarum est donationem illam esse effectum talis testamenti, & voluntatem illam, qua hæres præceptum exequitur, esse effectum voluntatis testatoris, & hoc sensu simpliciter dici posse, tales virgines debere testatori tale beneficium. Nihilominus tamen aliquid liberalitatis, & gratiæ ibi contulit hæres, quod non manauit ex voluntate testatoris, nimirum, quod illæ centum virgines sint hæc potius, quam aliæ, hoc enim ex sola hæredis voluntate dependet. Unde, si testator non absolutè legasset ut centum virgines, sed ut tales nuptui darentur, &c. sine dubio maiorem illis gratiam contulisset, fuissetque tota causa electionis earum, ut cum alijs comparantur, eiusque præferuntur: quod in priori modo testandi dici non potest. Ita ergo in præcænti dicendum est, si Pater æternus in eo signo, in quo elegit prædestinatos, solū habebat præsentia Christi merita, ut ostenda pro salute hominum absolutè, & non pro his, potius, quam pro illis: propter Christum quidem habuisse decretum illud, quo tales homines dilexit, & re ipsa elegit, tamen peculiarem determinationem ad hos potius, quam ad illos non habuisse ex Christi meritis, sed sola sua voluntate. Sicut per se eo eodem principio optimè sequitur, non fuisse ex Christi merito, sed ex Dei voluntate, quod multitudo electorū fuerit in tanto numero, & non in maiori, vel minori, & quod fuerit ad tales gradus gratiæ, & gloriæ, & non ad alios, & similia, quorum omnium eadem ratio est.

23. *Eusio queritur.*  
 Alio modo respondetur, negando minorem videlicet in illo signo non fuisse merita Christi præuisa, ut ab ipso applicata, & oblata specialiter pro his hominibus, ut illi eligerentur ad talem vocationem, & gratiam congruam: nam in tempore ita factum legimus Ioan. 17. cum Christus peculiariter petijt pro discipulis perseverantiæ donū: addiditque, *Nō pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*, significans tuam peculiarem voluntatem, & applicationem suorum meritorum. Et simile est, quod Luc. 22. dixit Petro, *Ego rogam pro te Petre, ut non deficiat fides tua*. Sed in hac responsione semper laboratur in æquiuoco, & hæremus in eodem genere, quod electio ad gratiam, & gloriam non præcedit exequentem voluntatem in ordine intentionis, & prædestinationis. Quamvis ergo verum sit, Christum in tempore peculiariter fuisse pro prædestinatis, eiusque ad executionem electionis eorum singulari modo sua merita applicasse rectè, quæ inde inferatur, hæc Christi orationem, vel applicationem fuisse ex æternitate præcursantem, ante decretum executionis prædestinationis: nihilominus non rectè inferatur, meritum Christi sic applicatum fuisse præuisum ante electionem prædestinatorum. Nam est argumentari ab æternitate, ad primū signum æternitatis, quod frivolum est: nam etiam ipsius prædestinati merita fuerunt ab æterno præuisa, & non inde sequitur, fuisse præuisa in primo signo, antequam prædestinatus eligeretur ad gloriam.

A Declaratur item ratione, quia, quod Christus peculiari modo orauerit pro talibus hominibus, illisque sua merita applicauerit efficaciter, prius a causam, & originem habuit in diuina voluntate, ita ut non fuerit arbitrium humanæ voluntatis Christi. Quis enim vel cogitare audeat, profundum mysterium electionis hominum, totamque rationem, & modum prædestinatorum quoad numerum eorum, & differentiam mansionum, & graduum in gratia, & gloria, fuisse ordinata à voluntate Dei, ut approbante, & sequente conformante voluntati humanæ Christi, & non potius Christum applicasse specialiter sua merita ad executionem talium effectuum, & ad consummationem Sanctorū talium, & in tanto numero, pondere, & mensura, quia cognouit ita esse voluntate Dei prædefinitum, & præordinatum? Certè Apostolus in *consilium diuinæ voluntatis* hoc refert, id Ephes. 1. & ideo ad Rom. 11. exclamat, *O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei*.

B Sed aiunt, etiam si prædestinatorum electio non præcesserit in præcæntia, ante præuisum Christi meritum pro illis specialiter applicatum: nihilominus Christū in illa applicatione conformasse voluntatē suam voluntati diuinæ, quia prænotit illā esse Dei voluntatē, ut pro illis sic oraret. Sed interrogo, de qua Dei voluntate loquantur: aut enim de solo simplici affectu, & desiderio inefficaci, aut de voluntate beneplaciti, & efficaci. Primum dicere non possunt cum probabilitate, & cōsequutione doctrinæ. Aut enim ille affectus est liber in Deo, vel naturalis, si naturalis, cur ad hos potius, quam ad illos inclinatur, si liber, cur potius ponitur ille affectus simplex, quam efficax? Vel quam mutationem causat in creatura ille affectus simplex, ut resultet specialis relatio rationis in diuino affectu, magis ad has personas, quam ad illas? Hoc enim argumento ut maxime solent contra decretum efficacis eligendi prædestinatos absque meritis, ut in superioribus visum est. Si autem voluntas illa Dei, quā Christus ut homo cognouit, fuit voluntas beneplaciti, illa supponit electionem prædestinatorum, vel ad minimum inchoat eorum prædestinationem: quia præparat illis vnum ex primis, & supremis beneficijs, quibus certissimè liberantur, scilicet peculiarem Christi orationem, & applicationē suorum meritorum. Ergo talis voluntas Dei oriri non potuit ex speciali oratione, vel applicatione meritorū Christi, ut est ab humana voluntate eius, quia potius est causa talis orationis, & applicationis, ergo ante totam prædestinationem electorum, non supponitur præuisa illa peculiaris oratio Christi.

C D Cōfirmatur, quia quando Christus pro his potius, quam pro illis efficaciter orauit, id sine dubio fecit ex peculiari motione Spiritus sancti, ut auctores etiā contrariæ sententiæ negare nō audeant: quia in omnibus negotijs, & præsertim tam gravibus, Christus ex peculiari, & efficaci, seu cōgrua motione Spiritus sancti operabatur: cur ergo Spiritus sanctus ita Christi animū mouit, nisi quia iā decreuerat illos homines saluare? Ergo decretū illud non fuit intentū illius peculiaris orationis Christi, sed potius fuit causa illius. Item illi inspiratio facta animæ Christi, beneficium maximum fuit hominibus prædestinatis, & effectus prædestinationis eius, ut probatum est, sed illa non fuit ex oratione Christi peculiari: ergo nec electio ad gloriam, vel ad omnia beneficia gratiæ supponit

24.

Rom. 11.

25. *Effugium*

Diluitur.

26. *Corroboratio.*

præferentiam illius peculiaris orationis, vel applicationis: ergo quod Deus hos præ illis elegerit, non potest in Christum, & humanam voluntatem referri.

Confirmatur præterea, nam hæc negatio, nimirum quod Deus non prælegit efficaciter omnes homines, seu quod aliqui prædestinati non sint, nullo modo potest attribui Christi meritis, aut in eius voluntatem, tãquam in primâ radicē, etiam negatiuam referri: ergo nec electio hominum, vt est formaliter electio, est ex Christi meritis: ergo multò minùs vt est electio horum præ illis est ex eisdem meritis. Antecedens quoad priorem partem per se notum est, quia Christus non venit homines perdere, vel à salute retardare, sed venit, vt ait Ioan. 10. *ut vitam habeant, & abundantius habeant.* Vnde non meruit eis, nisi quod bonum est, & utile ad æternam salutem; at non prælegi, & non prædestinari non est bonum homini, nec utile ad salutē, imò de se potius remouet certâ, & infallibilis media salutis, vel saltem illa non præbet, neque illa negatio ad alia media confert; non est ergo apta vt sub meritum Christi cadat. Vnde etiam facilè patet altera pars, scilicet, illam negationem non esse reducendam ad humanam Christi voluntatem: quia illa carentia, & effectus eius principaliter pendet ex diuina voluntate. At verò illa, quæ à diuina voluntate pendet, solum possunt pendere etiam ex voluntate Christi, mediante merito, vel impetratione, aut alia simili causalitate, seu ratione, quæ tantum effectui, seu priuationi accommodari non potest: ergo non potest illa negatio in voluntatem humanam Christi, vt in causam reduci. Et confirmatur, quia illa negatio non pertinet ad iniunxerit Christi, quod fuit vniuersalis redemptoris, sed ad superiorem prouidentiam vniuersalem Dei: ergo ex diuina, non ex humana Christi voluntate traxit originem, & rationem. Prima consequentia principalis argumenti probatur: quia electio, vt electio dicit habitudinem ad illam negationem: nam si omnes diligerentur efficaciter ad gloriam, non esset electio, sed tantum dilectio. Et similiter, si Deus decreuisset, vt omnes non solum sufficienter, sed etiam efficaciter redimerentur, non esset separatio quorundam ex massa perditionis, sed restauratio omnium: ergo quod illud decretum Dei fuerit per modum electionis, & separationis secundum hanc habitudinem, & formalitatem non est ex meritis Christi. Et inde facilè patet altera illatio, quæ rationem electionis supponit.

Sed vrgent, Christus Dominus meruit, vt hi efficaciter redimerentur, alijs verò non meruit, vt illis efficaciter applicaretur sua redemptio: ergo sicut affirmatio illa est causa affirmationis, ita hæc negatio est causa huius negationis: ergo accommodando singula singulis, ex meritis Christi, & ex modo, quo obtulit sua merita ortum est, vt hi fuerint prædestinati, & non illi: & consequenter quod hi præ illis fuerint electi. Respondeo primò ad primam partem antecedentis, distinguendo illam, de redemptione efficaci quoad executionē, vel quoad præparationē, seu prædestinationē. In priori sensu concedo illâ partē, & fateor illâ affirmationē meritorum Christi fuisse causam talis præparationis. Addo verò ideo Christum meruisse his hominibus efficacē applicationē suorum meritorum, quia à Deo erant electi: & quia cognouit Christus, voluntatem Patris esse, vt illos beneuolentia speciali pro-

A sequeretur. Quod significauit Christus in tota illa oratione, in qua speciali modo pro prædestinatis rogauit, Ioan. 17. *Manifestaui nomē tuū hominibus, quos dedisti mihi de mundo: tui erant, & mihi eos dedisti mihi.* & infra, *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi.* & infra, *Pater sancte serua eos in nomine tuo, quos dedisti mihi.* Vbi sæpe repetit illa verba, *Quos dedisti mihi.* vt significet, ideo se pro illis orare specialiter, efficacique oratione, quia intelligebat illos esse specialiter dilectos, & electos à Patre. Ratio etiam generalis hoc postulat, quia Christus vt homo in omnibus actionibus sequebatur Patris voluntatem: ergo multò magis in grauissimo hoc negotio salutis hominum procurandæ cum maiori, vel minori efficacia.

B Ad alteram verò argumenti partem negatiuam, concessa illa parte antecedentis, negatur consequentia: quia *perditio tua ex te, statummodo in me auxilium tuum* vt est Ioel. 13. Quod sicut est verum respectu Dei, vt Deus est, ita respectu meriti Christi ipsū enim est causa totius boni vsus gratiæ, qui est in nobis: tamē illud, vel carentia eius non est causa nostri abusus gratiæ, sed nos sumus prima origo, & causa illius. Vnde illa affirmatio non est ita adequata causa affirmationis, vt negatio sit etiam negationis, quia ad negationē boni vsus gratiæ, sufficit libertas arbitrii, cui auxilium sufficiens in Christi merito fundatū numquā deest, & quod non sit efficax, non est quia Christus illud meruit, quantum ex se est, sed quia homo impedit. Ac denique, quod Christus sua merita non ita efficaciter obtulerit pro his hominibus, fundamentum habet in priori negatione Dei, quia scilicet ipse non eos specialiter prælegit.

C Instare autem vterius possumus. Quia sequitur, Christi Domini meritum pro electione esse effectum electionis, & prædestinationis eorum, ac proinde non esse Christum causā meritoriam prædestinationis electorum, sicut paulò antea dicebamus, orationem Stephani non fuisse causam prædestinationis Pauli, quia fuit vnus ex effectibus eius. Sequela patet, quia Christus tali modo meruit prædestinatis, quia nouit, ita esse beneplacitū Patri, sicut ipse alibi proficitur dicens. Matt. 11. *Confiteor tibi Pater, Domine celi, & terra, &c.* Ideo autem hoc fuit beneplacitum Patri, quia ex sua libera voluntate tales homines elegerat, simul volendo, vt illa electio per hoc medium meritum Christi executioni mandaretur: ergo fuit illud meritum Christi effectus talis electionis.

D Propter hoc argumentum negant dicti auctores, illud meritum Christi supponere electionem hominum in mente Dei, vel processisse ex peculiari ordinatione voluntatis diuinæ, sed tantum ex humano beneplacito Christi. Et consequenter negant, orationem Stephani esse effectum electionis Pauli. Sed hoc posterius iam satis impugnatum est, & illud prius (vt paulò antea dicebam) per se est incredibile, & alienum à modo loquendi eiusdem Christi, & à perfectione operum eius, quæ maximè sumitur ex conformitate ad diuinam voluntatem: & videtur etiam esse contra altitudinem diuinæ prouidentie. Qui enim credibile est, æternam dispositionem cœlestis beatitudinis, & mediorum omnium, per quæ illa cum effectu comparanda est, non fuisse diuina ratione inuentam, (vt sic dicam) & voluntate præfixam prius ratione, quàm voluntas aliqua creata, etiam Christi, ad illius prouidentie executionem accersita sit?

Ioan. 7.

29. Altera argumenti pars explanatur

30. Amplius confirmatur.

31.

52.

Respondet igitur distinguendo consequens, est enim considerare in Christo summam Dei dilectionem, & generalem affectum ad quærendum in rebus omnibus gloriam Patris: & est considerare speciales actiones orandi pro hoc, vel illo, hoc, vel illo modo, & offerendi aliquam actionem suam pro hoc beneficio his hominibus potius, quam illis præstando. Si ergo consequens illud intelligatur de merito fundato in prioribus actibus Christi, sic negatur sequela: nam tale meritum non est effectus specialis electionis prædestinatorum, sed est innatus, & connaturalis (ut sic dicam) ipsi Christo. Unde, eo ipso, quod Deus prædestinavit Christum, ut esset filius Dei naturalis, & caput omnium Angelorum, & hominum, prædestinavit illum ut Deum ipsum summè diligeret, ac benè de ipso, infiniteque meretur, pro omnibus Angelis, & hominibus, ex quibus, quos Deus voluit propter tale meritum Christi ad æternam salutem efficaciter destinavit in priori quodam signo rationis: in alio verò posteriori ordinavit, ut Christus pro talibus hominibus, eorumque efficaci salutem specialius oraret, aut simile quippiam faceret. Atque ita, si consequens illud de hac speciali ratione Christi intelligatur, concedimus esse effectum prædestinationis talium hominum, vel Angelorum. Negamus tamen alteram sequelæ partem, nimirum, inde sequi, Christum non esse causam prædestinationis electorum, quia ante hunc effectum supponitur in Christo meritum præsum sufficiens ad talem prædestinationem, seu electionem. Et ideo non est simile de oratione Stephani pro Paulo.

33.  
Ultima confirmatio  
nostræ sententiæ.

Euaſio.

Tandem confirmatur hæc nostra sententia, quia sicut Christus Dominus meruit omnem gratiam, & auxilia omnia supernaturalia data antiquis sanctis, qui ante incarnationem præcesserunt, ita etiam meruit eis prædestinationem, & dilectionem efficacem eorum ad gloriam, & non meruit illis electionem eorum præ alijs secundum propriam habitudinem, & comparationem, quæ hæc verba importat, ergo eodem modo se habuit circa ceteros iustos, & sanctos, qui post aduentum suum in carne fuerunt. Ad hoc videntur dicti auctores respondere admittendo antecedens, & negando consequentiam. Redduntque rationem, quia Christus potuit mereri posteriobus Sanctis illam præelectionem, seu prælationem ad alios, specialiter orando, & deprecando pro illis: non potuit autem hoc modo mereri Christus Sanctis, qui eum præcesserunt, quia non potuit hoc modo orare pro illis per modum petitionis, seu deprecationis, quia hoc modo oratio non fit pro re iam facta, & præterita. Neque etiam id mereri potuit per gratiarum actionem pro tali beneficio eis præ alijs collato: quia hæc gratiarum actio supponit beneficium factum, & est quodam modo effectus illius, quia materia circum, & obiectum mouens ad illam gratiarum actionem est beneficium iam factum.

34.  
Oppugnatur.

Responsu

Sed contra primò, quia si quis decernat alicui conferre aliquod anticipatum beneficium, quia prævidet, illum futurum esse gratum, iam gratiarum actio præiusta, ut futura esset ratio volendi dare tale beneficium: ergo eodem modo gratiarum actio Christi præiusta à Patre, potuit esse ratio eligendi illo modo antiquos Patres, si aliunde non repugnabat. Respondent, potuisse quidem gratiam, & auxilia dari antiquis Patribus propter meritum Christi præsum fundatum in gratia-

A

rum actione futura pro eodem beneficio, quia non est propriè effectus eius, sed solum supponit illud ut obiectum, vel conditionem necessariam, Tamè non potuisse Christum ita mereri, ut pro eadem gratiarum actione daretur huic potius, quam illi talis gratia, quia ad hoc necessarium erat prævidere Deum, fore, quod Christus Dominus potius gratias acturus esset pro tali beneficio collato Petro, quam si collatum fuisset Paulo: alioqui non esset ratio ex parte Christi, ob quam Petro potius daretur, quam Paulo, si Christus æquè gratus pro utroque præiustus fuisset. At non potuit in hoc præferri inæqualitas ex parte Christi, quia Christus æquè gratus futurus fuisset pro simili beneficio præiusto quibuscumque alijs hominibus: non ergo potuit gratiarum actio præiusta esse ratio illius comparationis. Ut si ego præviderem, vel sperarem, comparatione facta inter Petrum & Paulum, Petrum futurum mihi gratiorem, posset quidem illa spes me mouere, ut illi potius, quam Paulo beneficium conferrem: at si nihil tale sperarem, sed potius eandem spem de utroque conciperem, non possem inde rationem sumere ad beneficium uni potius, quam alteri præstandum: sic ergo de Christo dicendum est.

B

C

D

E

At enim licet verum sit gratiarum actionem futuram fuisse ex parte Christi æqualem, supposita æqualitate beneficij, & personæ: nihilominus cogitari posset aliqua inæqualitas in ipsomet affectu humano, & libero Christi, ita ut prænosset Deus, gratius fuisse futurum Christo homini ut sic, ut Iacob sanctificaretur, quam Esau, id est quod futurum esset magis conforme voluntati eius, quia ipse ut homo magis esset afficiendus ad Iacob, quam ad Esau. Video sanè, absolute hoc consideratum videri posse absque ratione dictum: tamen argumentando ad hominem, non video, cur is, qui opinatur voluntatem Christi humanam fuisse primam radicem, & causam, cur Deus hunc latronem elegerit ad vocationem efficacem potius, quam illum, quia Christus ipse maiorem quemdam affectum ad hunc habuit, quam ad illum, cur (inquam) non idem dicere possit, & debeat, de affectu Christi ad homines, qui ante ipsum fuerunt, nimirum per modum desiderij, seu simplicis affectus voluisse ex se huic potius, quam illi efficacia auxilia, & Deum inde motum per præscientiam fuisse, ad illam differentiam faciendam. Quod si hoc probabiliter cogitari non potest, non ideo est, quia Christus per libertatem voluntatis humanæ non potuerit habere hunc varium affectum, sed quia non potest ille esse prima radix mysterij diuinæ electionis, & prædestinationis quoad determinationem personarum. Vel etiam, quia non debuit ille affectus esse in Christo merè humanus, sed ex altiori motivo diuinæ voluntatis, quæ ita res disposuerat, ut volebat: atque ita semper electio quoad illam comparatiuam habitudinem reducitur ad solam diuinam voluntatem.

Sed obijciunt nobis testimonium Pauli ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Hoc verò testimonium vel nimium probat contra eosdè auctores, vel nihil refert ad punctum præsentis assertionis. Agit enim ibi Paulus non solum de hominibus, qui post Christum fuerunt, sed simpliciter de omnibus qui per Christum salutem consequuntur sunt, quos dicit fuisse electos in Christo ante mundi constitutionem. Ergo verba illa de Sanctis veteris

35.  
Diluitur.

36.  
Obiectio  
ex Paulo  
ad Ephel.  
1.

Tres ex-  
positio-  
nes.37.  
Prima ex-  
positioNon ph-  
cet.

Secunda

Denique  
altera ex-  
positio  
est omniū38.  
Quē gra-  
dum cer-  
titudinis  
assertio  
habeat,  
explana-  
tur.Qui con-  
tra hanc  
veritatem  
sentiret,  
non solum  
temera-  
rium, sed  
erroneū  
aliquid  
affirma-  
ret.

39.

testamenti verificanda sunt: igitur vel de illis etiam probant Christum meruisse, ut hi potius, quam illi fuerint electi, vel si de illis non probant, nec de ceteris probant: quia sunt vniuersalia, & æquæ comprehendunt omnes. Tres igitur sunt expositiones de illis verbis, etiā supponendo, quod particula illa, *in ipso*, id est refertur ad Christum, ut hominem, causalitatemque aliquam significet, quod longè verius est, & conforme sententijs Patrum, ut contra Adamum ostendimus loco citato.

Prima expositio est, ut significetur per illam particulam solum causa finalis, & exemplaris, ita ut scilicet sit, elegit nos ad Christi gloriam, vel in illo tanquā in capite, & exemplari perfectissimo. In quo sensu non solum non probatur ex illo verò, quòd Christus fuerit causa meritoria electionis quoad comparationē vnus cū alio, verū etiam nec quoad liberam determinationē efficacis dilectionis Dei ad talē personā. Nō tamē placet nobis hæc expositio, quia magis usuratum est p̄d Paulum significare illo dicendi modo causam meritoriam, ut ibi dē ostendimus. Secūda expositio est, ut illa particula, *in ipso*, nō referatur ad electionem ex parte actus dei, sed ex parte obiecti talis actus, ita ut sensus sit, non habuisse Deum respectū ad merita Christi in illa determinatione actus sui ad eligendos tales homines, sed sua voluntate elegisse illos, simul tamen voluisse, ut illa electio tam ad gratiam, quam ad gloriam, in Christo & per Christum impleatur. Quo sensu videntur verba illa interpretari Patres Græci, & Scholastici non dissentunt, dum aiunt meruisse nobis Christum prædestinationem ex parte effectus, & mediocorum, non tamen ex parte actus. Tertiā expositio est propter Christi merita præuisa Deum voluisse efficaciter dare gloriam talibus hominibus, quæ voluntas est maxima eorum dilectio, & re ipsa est electio eo ipso, quòd non extenditur ad omnes, sed ad hos tantum, alijs in massa perditionis relictis. Et hac ratione dicitur Deus elegisse homines in Christo, etiam si vel aliorum derelictionem, vel amorem horum præ illis quoad illam comparatiuam habitudinem non meruerit.

Ex his facile est expedire, quod secundo loco supra propositum est, videlicet, quem gradum certitudinis habeat hæc assertio, *Christus fuit causa meritoria electionis, & prædestinationis hominum.* Nam prædicti auctores asserunt esse Catholicam doctrinam, quia loquuntur de electione ad gloriam ex meritis iam præuisis, vnde merito id asserunt, quia hæc est electio iustitiæ, de qua certissimū est esse propter Christum, & id negare non solum temerarium, sed etiam erroneum mihi videtur. Nam velle dare tale præmiū homini habenti talia merita, propter Christum est, & respectu Christi est actus ille de rigore iustitiæ. Aliās non posset effectus ipse dari propter Christum, quod tamen secundum idem negari non potest. Vnde nullus Catholicus, quod ego sciam, hoc vnquā negauit. Nam Adamus, & alij qui negant electionem prædestinationem ad gloriam factam esse intuitu meritorum Christi, loquuntur de electione gratuita, & liberali respectu eorundem electorum, quam cum Augustino credunt antecedere per modum intentionis ad totam prædestinationem.

Idemque dicendum est de electione ad gratiam totam, à prima vocatione vsque ad vltimam perseverantiam. Nam in quo gradu certum est omnē hanc gratiā dari prædestinatis in tēpore propter

A Christum in eodem gradu certum est, habere Deum aliquam æternam voluntatem intuitu meritorum Christi, per quam voluit huiusmodi gratiā dare suis electis: quia (ut supra ostensum est) nō potest effectus hic à voluntate Dei separari. Vnde qui negat electionem ad gratiam, simpliciter esse ex meritis Christi, ex illo fundamēto, quòd prima vocatio, vel alie dispositiones ad gratiam, non dantur nobis propter merita Christi, non solum temerariam, sed etiam erroneam assertionem doceat contra Paulum sup̄a, & contra doctrinam Conciliorum, ut dicto loco ostendi: Et quoad hanc partem merito reprehendi potest Adamus, qui ad Philippenſes 1. & 2. Petri 1. suam sententiam ita explicauit. Atque eodem modo iudicandum est de assertionē negante Christum meruisse nobis prædestinationē. Nam si loquatur de prædestinatione quoad effectus, & in illo errore nitatur, quòd Christus non meruit nobis peculiare, & internas gratias, quæ in electis sunt prædestinationis effectus, erronē a est doctrina, & plus quā temeraria: si autem solum id negetur, quia inter effectus prædestinationis ponunt etiam incarnationem ipsam, vel alia simili beneficia, sic non est res digna censura sed opinabilis, & ferè de modo loquendi, quamuis affirmans sententia longè probabilior sit.

C At verò, si sermo sit de electione ad gloriam merè grauita respectu hominis electi, ut intelligitur in Deo ante præscientiam operum, & meritorum eiusdem electi, sic nulla est in illa assertionē maior certitudo, quam probabilioris opinionis. Nam in primis Doctores, cum quibus disputamus, defendunt constantissimè nullos esse sic electos ad gloriam sola Dei voluntate liberali, & gratuita: ergo non possunt ipsi asserere Christum meruisse illis electionem talem ad gloriam, quæ fuerit ante præuisa eorum merita, cum nulla talis sit: ergo nulla ratione possunt damnare eos, qui licet in Deo ponant talem electionem, negant fuisse ex meritis Christi. Deinde illa assertio non est definita, nec ex Scriptura satis certò colligitur, ut proximè visum est, & statim iterū dicitur. Nec denique desunt auctores graues, qui ita senserint ex probabili fundamēto. Nec contraria assertio est ita recepta, ut tamquam certa ab alijs Theologis asseratur, sed solum, ut magis pia, & probabilior. Tandem illa sententia pendet ex principijs incertis, quæ omnino sub opinione sunt, videlicet, an electio prædestinationum facta sit ante, vel post præuisum originale peccatum, & an Christi prædestinatio præcesserit originali peccati præscientiam, item, an omnes prædestinati simul cū Christo fuerint electi sine vlla prioritate rationis, vel quāuis prædestinatio Christi præcesserit in aliquo signo, an id sit factis, ut in eo præuisa fuerint merita ante nostram electionem, quæ potuerint esse causa, vel ratio nostræ electionis, quæ omnia in dicto. 1. to. latius tractata, & explicata sunt.

E Neque huic censuræ obstat illud *elegit nos in ipso*: quia ut dixi, illa particula *in ipso*, vel dicere potest aliam rationem causæ finalis, vel exemplaris, & non meritoria: vel potest dicere causam, per quam electio implenda est, non propter quam primò fit scilicet illud, *Prædestinatio nos per Iesum Christum*, intelligi potest, ut illud intret obiectam prædestinationis, nō quod sit ratio illius. Potuit enim Deus hominis salutem mera sua voluntate prædestinare, si et prædestinauerit dandam per Iesum

Philipp. 1.  
2. Petri 1.Item de  
assertione  
negante  
Christū,  
meruisse  
nobis  
prædesti-  
nationem  
iudican-  
dum est.

40.

41.  
Obiectio-  
ni aditus  
præcludi-  
tur.

Christi: sicut gratis, & sine meritis proprijs prædestinavit homines ad gloriam obtinendam per meritum. Et sic etiam optimè dicitur Deus 2. Tim. 1. *Voca e nos vocatione sua sancta secundum suam propositionem* (quia ex mera voluntate illam distribuit) & *gratiam* (quam p. vobis gratis dat) quamvis ex Christi meritis det. & ex aternitate ita dare decreverit, propter quod cōcludit Paulus de illa gratia, quod *data est nob. in Christo ante tēpora secularia*. Et quāvis duo priora loca melius, & probabilius exponatur de n. critica causa ipsiusmet electionis, & prædestinationis nostri: ex parte Christi: tamen cum ille scēsus non sit ab Ecclesia definitus, nec cō. nuni Patrū cōsensu receptus, nō facit rē certā, sed ad summū probabiliorē. Ultimus autē locus satis cōgruenter sic exponitur, & aliū de satis probat distributionē vocationis cōgruē, quātūm ad illā cōparationē, quod huic potius quā illi detur, nō esse ex meritis Christi, sed ex liberali proposito Dei.

## CAPVT XXV.

*Detur ne aliqua causa, vel ratio ex parte  
Dei electionis prædestinatorum.*

I.  
In hac diffi-  
cultate  
quatuor  
distingue-  
da sunt

Primum

Secūdm.

Tertium.

Quartum

Ratio du-  
bi.

2.  
Prima ad  
hoc.

**H**actenus d. tam est de causis huius electionis, quæ extra Deum, ut Deus est, excogitari potest: tunc raperet brevissimè inquirendū, an ex parte ipsiusmet Dei, ac sapientie, & bonitatis eius, ratio aliqua huius electionis dari, aut excogitari possit: quæ re quatuor distinguenda sunt. Primum est, quod Deus efficaciter elegerit aliquos, et infallibiliter salutem: secundū est, quod nō ita elegerit omnes creandos, sed quoddam tantūm ex aliter: tertium quod illi fuerint in tanto numero, & non in maiori: quartum, quod fuerint hæ personæ, & non illæ. De singulis breviter dicē, advenit. I. h. cā nobis q. q. rationem aliquam præter solam libertatem divinæ voluntatis: nam quod Deus pro sua libertate, & consilio voluntatis suæ, hæc omnia fecerit, manifestū est: an verò pura libertas fuerit unica ratio omnium istorum decretorum, vel ultra illam aliam habuerit Deus, hoc inquiremus. Videtur enim spectare ad summam sapientiam, & bonitatem: ut in omnibus determinationibus liberis: & circumstantiis earum aliqua specialis ratione ducatur, & quod non sit sola pro ratione voluntas, nam hic videtur esse rationabilior & prudentior operandi modus. In contrariū verò est, quia non videtur talis ratio posse semper reperiri, aut excogitari.

Circa primum dicendum est, Non defuisse Deo rationes plures, ob quas sua voluntate efficaci aliquos ad consequutionem gloriæ infallibiliter determinavit ex se, & ante præiudicia eorū merita. Qui existimāt, hanc electionem in Angelis factam non esse, nec in hominibus pro statu innocentie futuram fuisse, totam rationē huius assertiois reddunt ex lapsu nature humanæ per peccatum originis, & ex debilitate, ac fragilitate virium, quam inde contraxit. Quia nisi ex massa corrupta Deus eliget aliquos infallibiliter salvandos in tali, ac tanto perfectionis gradu, pauci, vel nulli salventur, & cum multis imperfectionibus, & lapsibus, vixque vllus perveniret ad excellentem gradum sanctitatis, & ideo convenientissimum fuit, ut Deus pro ratione sapientie suæ, & copiosum numerum elegerit, & gradus gloriæ distribuerit, cum varietate, & excellentia decentissima, &

convenientissima. Quæ ratio contemnenda non est, estque consentanea Augustino, libro de correptione, & gratia, capite 11. & 12.

At verò supponendo (ut nos credimus) electionem hanc per se habere locum in omni statu, tam Angelorum, quā hominum, rationes eius summe necesse est ex alijs attributis divinis, quæ per se relucet, & manifestantur in operibus Dei, eas verò tetigimus supra libro 1. explicando necessitatē divinæ prædestinationis. Præcipua verò est, ostensio divinæ gratiæ, liberalitatis, & dominij. Quā attingit Paulus verbis illis ad Ephes. 1. *In laudem gloriæ gr. sue*. in nulla enim re magis ostēdit Deus, se non ex debito aliquo, vel merito hominis hæc supernaturalia dona cō. f. ne, quā eligendo, quos vult efficaciter ad gloriam. Deinde, quia decebat ad perfectionem, & pulchritudinem regni cælestis, ut ex directa, & efficaci intentione divina in tali numero, pondere, & mensura totum constitueretur ex talibus membris, sub tali capite, in talibus gradibus, seu mansionibus constitutis, *Et ostendit Deus divinitus gloriæ suæ in vasa misericordiæ*, ut ait Paulus ad Roman. 9. Præterea, ex parte divinæ misericordiæ, & bonitatis potest reddi ratio, quia hic actus est maxime misericordiæ, & ostendit valde divinam bonitatem: nam ordinatur ad magnam communicationem illis. Item declarat magnam perf. ctionem divinæ sapientie, & prudentie, dum infallibiliter tem divini decreti, cum mutabilitate humane libertatis ita coniungit, ut illud hanc nō destruat, & hæc illud non impediatur.

Circa secundum dicendum est. Ex parte Dei, cuiusque infinite sapientie reddi posse aliquas causas seu rationes, ob quas non omnes homines, vel Angelos ad æternam salutem consequendam efficaciter præordinavit, sed solum ex omnibus aliquos elegerit. Ita docet D. Thomas dict. quæst. 23. art. 3. ad 3. Sufficitque nunc ratio illa generalis de ostensione gratiæ, & summi dominij, ac liberalitatis Dei. Nam hæc omnia non tam evidenter, & mirabiliter ostenderentur in dilectione omnium, quā in dilectione quorundā, præ alijs, absq; ratione vlla, vel inæqualitate ex parte ipsorum. Accedit, quod ad specialem ostensionem vindictive iustitiæ necessarium fuit, non omnes sic diligere: Sed hoc iam magis spectat ad rationes reprobationis, quā prædestinationis, & ideo inferius lib. 5. melius tradetur.

Circa tertium, & quartum dicendum est, nullam posse à nobis reddi rationem etiam ex parte Dei sumptam, præter eius liberā voluntatem, cur elegerit homines, vel Angelos in tāto numero salvandos, & efficaciter vocā. s. potius quā in maiori, vel minori: & cur potius in his numero personis, quā in alijs, vel ex possibilibus, vel ex his, quas nunc creat, & reprobat sunt. In hoc etiam conveniunt Theologi, nam licet in verbis fortasse differant, vel in modo explicandi hanc electionem immediatē in ordine ad gloriam, vel ad gratiam efficacem, seu congruā: nihilominus absolute in hoc conveniunt, quod illa electio gratuita, quæ ex parte hominum non habet rationem, ex parte etiam Dei non habet aliam, quæ nobis nota sit, præter divinam voluntatem. Nullus enim hætenus illam reddidit: signum ergo est non posse ab hominibus cognosci. Item, quæ ratio potest ab hominibus reddi, cur Deus ex infinitis Angelis, quos creare potuisset, hos potius voluerit creare, quā o. alios? Item, cur ex infinitis huma-

Aug. 8.

3.  
Electio  
per se ha-  
bet locū  
in Ange-  
lis.

4.  
Secunda  
assertio.

D. Thom.

5.  
Tertia  
assertio.



nitatibus possibilibus hanc potius elegerit ad  
unionem hypostaticam, quam aliam; Nunquid  
non erat possibilis alia tam perfecta in naturali-  
bus, & tam capax illius beneficij, & tam apta, &  
idonea ad omnes fines illius mysticij, sicut illa?  
Item, cur Deus creando homines, & angelos, illos  
potius creare voluit in hoc momento, quam in  
alio, in hoc ordine rerum magis, quam in alio? Vel  
cur (quod est Divi Thomae exemplum) ex duabus  
portionibus materiae primae, in prima creatione  
hanc creavit sub forma ignis, & illam sub forma  
aquae, magis quam e contrario? Certe sent in  
his & similibus non potest ratio ab homine reddi,  
ita nec de Praedestinatorum gratuita electione,  
quoad numerum personarum, tam formali, quam  
materiali.

Dubitari autem potest, an hoc ideo sit, quia in  
re ipsa nulla est alia ratio, vel provent ex debili-  
tate humani ingenij, quod non omnes rationes  
divinae providentiae congrebunt. Aliqui enim  
existimant, re vera non desse rationem aliquam  
ex parte Dei, etiam si nunc nos lateat. Augustinus  
enim in Enchiridio, cap. 95. (inquit) *non latebat,*  
*quod nunc lateat*, id est in beatitudine, cur, scilicet, ille

*potius quam si e fuerit assumptus, cum causa una fue-  
rit ambobus.* At D. Thomas 1. p. q. 23. art. 5. ad 3. pla-  
ne docet, in re nullam subesse aliam causam, vel  
rationem, praeter voluntatem Dei. Quia ratio, &  
exempla adducta videntur ostendere, non solum  
non esse nobis notam aliam rationem, verum etiam  
in re ipsa nullam non posse. Quia, si ex parte  
eorum, inter quos fit electio, est aliqua aequalitas  
in ordine ad omnes fines posibles divina  
providentiae, etiam ex parte omnium attributo-  
rum Dei est aequalitas, sola voluntate excep-  
ta, sola libera est. Et non est dubium, quod Deus  
pro sua libertate possit ex duobus obiectis omni-  
no aequalibus sub omni ratione, verum pro sua li-  
bertate eligere, & non aliud, quod a hoc spectat ad  
perfectiorem libertatis, & non est irrationabile,  
quia ratio ipsa dicitur, non posse, nec debere alter  
ferri. Unde in hi probabilissimum est, in nego-  
tio divinae praedestinationis ita accidisse. Nec Au-  
gustinus oppositum significat, sed solum ait: hoc  
ipsum, quod nunc lateat, vel obscure cognoscitur,  
quod se licet sola Dei voluntas fuerit huius va-  
rietatis ratio, tunc clare videndum esse, & sine  
dubitatione.

## FINIS LIBRI SECVNDI.

# INDEX CAPITVM LIBRI TERTII DE PRAEDESTINATIONE.

**C**ap. 1. *Ubi dicitur praedestinatio aliquos effectus.*

Cap. 2. *Quae conditiones requirantur, ut aliquod beneficium sit effectus praedestinationis.*

Cap. 3. *Siene gloria, & perseverantia praedestinationis effectus.*

Cap. 4. *At gratia sanctificans sit effectus praedestinationis.*

Cap. 5. *Sintne merita praedestinati effectus praedestinationis.*

Cap. 6. *Quae auxilia praeventiva sint effectus praedestinationis.*

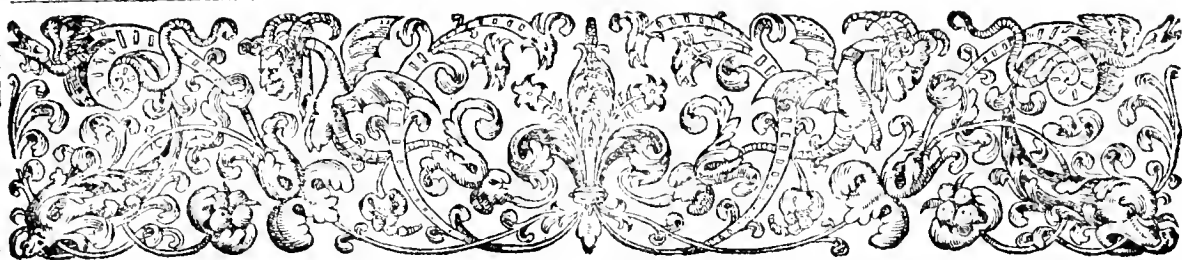
Cap. 7. *Quomodo naturalia bona praedestinationis effectus existant.*

Cap. 8. *Malum, permissioque eius qua ratione praedestinationis sit effectus.*

Cap. 9. *Praedestinationem non inducere necessitatem iustificationis.*

Cap. 10. *Praedestinationem non inducere necessitatem bene operandi.*

\* \* \*



# LIBER TERTIVS DE PRAEDESTINATIONIS EFFECTIBVS. EORVMQVE CONCORDIA CVM ARBITRII LIBERTATE.



**P**ost disputationem de causis, cōuenienti ordine sequitur disputatio de effectibus praedestinationis: per quam etiam clariora fient quae de causis dicta sunt. Nam cognitio causarum in nobis magna ex parte fit ex effectuum cognitione. Dicemus ergo prius generatim de his effectibus, deinde sigillatim de singulis, prius de supernaturalibus effectibus gratiae, & gloriae, postea de bonis naturae, ac tandem de malis, seu permissionibus eorum, si quo fortè modo possunt ex praedestinatione provenire. Ac tandem falsos effectus excludemus, veramque concordiam praedestinationis cum libertate declarabimus.

## CAPVT I.

*Habeátne praedestinatio aliquos effectus, & in quo genere causae.*

**H**Anc questionem tractat D. Thom. 1. p. q. 23. art. 2. sub alio titulo, scilicet, An praedestinatio ponat aliquid in praedestinato, & respondet, formaliter nihil ponere, causaliter autem ponere, aliquid: quorum partem prior in lib. 1. satis explicata est, posterior verò ad praesens spectat. Nam sensus illius est, praedestinationem esse causam aliquorum effectuum, quos Deus facit in ipso praedestinato. Et in hac assertionem conveniunt Theologi omnes in 1. dict. 40. & 41. & est expressa D. Augustini de Praedestinatione Sanctorum, cap. 10. & de Bono persec. 1. cap. 14. Et omnes illam sumunt ex Paulo ad Rom. 8. ut in sequentibus latius explicabimus. Ratio autem est, quia ut homines consequantur salutem aeternam, plura beneficia eis conferri, multosque effectus in eis fieri, necessarium est, ut per se notum est. At Deus est causa horum effectuum per intellectum, & voluntatem, sicut & omnium aliorum, ergo est causa per eos actus, in quibus praedestinatio consistit. Nam ostensum est praedestinationem consistere in actibus intellectus, & voluntatis, per quos Deus efficaciter decrevit aliquid futurum in ordine ad supernaturalem Beatitudinem: rectè igitur praedestinatio dicitur causa talium effectuum. Duo verò supersunt declaranda, vnum ex parte causae, aliud ex parte effectus. Ex parte quidem causae explicandum est, in quo genere causae praedestinatio sit causa communis effectuum, qui illi tribuuntur: ex

A parte verò effectus, quas condiciones requirat, vbi praedestinationem cadat.

Circa primum advertendum est, po si nos loqui de praedestinatione quoad effectus eius, vel quoad actum scientiae, & voluntatis Dei, in quibus ipsa formaliter consistit. Prius modo dicendum est: vnum effectum praedestinationis posse esse causam alterius, secundum omnia causarum genera, iuxta exigentiam donorum, seu rerum ipsarum, quae per tale a causalitatem conferuntur. Probatur facile inductione, quia gloria, quae est vltimus praedestinationis effectus, est causa finalis aliorum effectuum: & iustificatio est finis vocationis: at è contrario merita sunt causa suo modo efficiens glorificationis, & gratia est causa finalis iustificationis, ac remissionis peccatorum, & contritio, ut est dispositio ad iustitiam, reducit ad materiale causam: & sic de aliis: ergo in effectibus praedestinationis omne genus causalitatis interuenit: ergo ex parte effectuum, praedestinatio habet effectus in omni genere causae. Ratio autem est, quia sicut ad naturales effectus concurrunt omnia causarum genera, ita etiam ad effectus gratiae, & gloriae: Et ideo, sicut Deus providit in naturae ordine effectus omnium causarum, & omnes causas necessarias ad effectus tales, ita in ordine gratiae similes effectus, & causas cum proportionem praedestinavit: omnia ergo illa sub praedestinationem cadunt: habet ergo praedestinatio effectus secundum omne genus causae.

Circa posteriorem partem dicendum est, Praedestinationem, prout in Deo formaliter existit, esse causam suorum effectuum in genere causae efficientis. Probatur, quia Deus ipse est causa horum effectuum in genere efficientis primi, ac principalis: sed est talis causa per eos actus, per quos tales effectus praedestinavit seu praedestinavit: ergo illi actus sunt principium efficiens talium effectuum: at in illis actibus posita est praedestinatio: ergo. Item praedestinatio non est causa intrinseca, ut per se constat, ac proinde nec formalis, nec materialis est. Ex causis verò extrinsecis, finalis non potest tribui praedestinationi, nam Deus non confert tales effectus, ut praedestinet illos, seu propter praedestinationem ut propter finem: ergo solum relinquitur causa efficiens. Dicet, etiam efficere Deum effectum praedestinatum, ut impleat voluntatem suam, & sub ea ratione habere rationem finis. Respondeo, impleti voluntatem Dei non pertinere ad praedestinationem formalem, sed ad effectum praedestinationis, & ita solum inde probari, praedestinationem esse causam efficacem effectus praedestinati. Prae-

2. Circa primum est assertio prima.

3. Circa alteram iustificandi assertio.

Obiectio.

Excluditur.

1. D. Thom.

Conclusio. D. Thom.

August.

Rom. 8.

Ratione additur.

In duobus manet difficultas.

ter quàm quòd ille finis videtur magis reflexus, quàm directus, nisi reducatur ad generalem finem diuinorum operum, qui est manifestatio, & ostensio diuinæ potentia & aliorum attributorum: ideo enim vult Deus prædestinationem suam infallibiliter impleri, vt eius potentia, & bonitas ostendatur: Hæc autem ostensio prædestinationis effectus est, non ipsa prædestinatio. Non est ergo prædestinatio finis, sed efficiens causa suorum effectuum.

Dubitare autem potest aliquis, quomodo hoc conveniat voluntati prædestinanti actus liberi, s, vel effectus ab eis pendentes, ad quam diximus propriè pertinere prædestinationem, eamque à voluntate exequentem distinximus. Estque dubitandi ratio, quia efficere ad extra, pertinet ad voluntatem exequentem. Respondeo breuiter, vtramque voluntatem ad completam prædestinationem pertinere, & vtramque habere suo modo causalitatem effectiuam circa prædestinationis effectus. Primum patet, quia licet prædestinatio inchoetur, nostro loquendi, & intelligendi modo, à voluntate prædestinante secundum ordinem intentionis, tamen etiam requirit voluntatem exequentem, quia Deus ex æternitate paratus est ad producendum infallibiliter in tempore talem effectum, seu quantum est in se iam producit illum, quamuis productio ad extra in tempore incipiat.

Secundum autem declaratur, quia in causalitate Dei effectiua intelligere debemus quidquid est perfectionis in causalitate physica, motali, & artificiosa, quæ omnes ad genus efficientia spectant. Voluntas ergo exequens, quasi proximè applicat, vel influit causalitatem physicam. Voluntas autem præfiniens, quatenus intendit finem, & eligit media, pertinet ad causalitatem moralem: quia (vt supra declaravi) hæc voluntas requiritur ex parte operantis, vt convenienti modo operetur propter finem. Vnde ex villis voluntatis sequitur mediorum executio, quamuis magis remotè, seu mediatè. Sicut in nobis, intentio finis habet quamdam efficaciam, etiam circa ipsam executionem, quatenus efficit electionem, & media electione progreditur vsque ad vsum. Denique artificiosa causalitas pertinet ad scientiam, vt applicaram per voluntatem, quam etiam diximus suo modo sub prædestinatione concludi.

## CAPVT II.

*Quæ condiciones necessarie sint, vt aliquod beneficium sit prædestinationis effectus.*

**V**T certum fundamentum generale habere possimus ad præfiniendum in particulari, quænam beneficia Dei prædestinato collata sint prædestinationis effectus, oportet prius vniuersaliter inquirere condiciones omnes, per quas valeat ratio propria talis effectus cognosci, & consequenter discerni possit effectus à non effectum prædestinationis. Ratio autem difficultatis duplex esse potest. Prima quia vel omnia beneficia, quæ Deus prædestinato confert, sunt effectus prædestinationis eius, vel non. Primum dici nõ potest, quia aliàs creatio, conseruatio, & omnes effectus prouidentia circa prædestinatum essent effectus prædestinationis, quod dici nõ potest, vt suppono: si autem dicatur secundum, oportet assignare condiciones, in quibus prædestinationis effectus ab aliis benefi-

ciis distinguuntur. Dicunt aliqui, omnia quidem beneficia gratia collata prædestinato esse prædestinationis effectus, non tamen beneficia naturalia. Contra hoc verò insurgit secunda difficultas, quia multa beneficia gratia communia sunt reprobis & prædestinatis: ergo per se non sunt prædestinationis effectus, ergo nec in prædestinatis erunt.

Principio statuendum est nihil esse posse prædestinationis effectum, quod non sit effectus Dei. Itaque prima conditio ad effectum prædestinatiois necessaria est, vt inter proprios Dei effectus comprehendatur. Probatum primo ex Augustino sapissimè dicente prædestinasse Deum, quæ faciat ipse facturus, de prædestinatione sanctorum c. 10. Vbi consequenter ait, latius patere præscientiam quàm prædestinationem: quia Deus præscit etiam illa, quæ ipse non facit, vt peccata: non autem prædestinat, nisi quæ facit. Ratio autem est, quia prædestinatio, vel est actus absolutus, & efficax diuinæ voluntatis, & beneplaciti, vel talem actum includit: quod ergo procedit à prædestinatione, vt effectus eius, procedit ab illa voluntate Dei: ergo est effectus Dei: quia Deus per huiusmodi voluntatem causat suos effectus: Igitur effectus prædestinationis esse debet effectus Dei.

Dico secundò, Effectus prædestinationis pertinere debet ad supernaturalem prouidentiam, & consequenter sub ordine gratia aliquo modo contineri. Hoc sumitur ex eodem Augustino loco citato dicente: *Prædestinatio est gratia preparatio, gratia verò est ipsius prædestinationis effectus.* Probarique sufficenter potest ex definitione prædestinationis data li. 1. Diximus enim prædestinationem includere ordinationem ad supernaturalem finem, iuxta peculiarem vsum illius vocis in hac materia: ergo causalitas eius est in ordine ad eundem finem: ergo effectus eius pertinere debent ad ordinem gratia. Qualiter autem rationem gratia participare debeat, ex sequentibus capitibus constabit.

Hic verò duo inquiri solent, vnum est, an necesse sit talem effectum pertinere ad gratiam redemptionis Christi, id est, esse effectum mortis eius, aliud est, an sit ex merito Christi. Nam quidam primum putant esse necessarium, quia vbiunque Augustinus tractat de effectibus prædestinationis, illos attribuit gratia Christi, vt videre licet li. de Prædestinatione Sanctorum, & de Bono perseuerantia, & clarissimè epistola 95. *Hanc* (inquit) *Apostolica doctrina gratia hoc nomine appellat, qua saluamur, & iustificamur ex fide Christi.* Et in Concilio Mileuitano, & Auranfiano eodem modo sermo est, de necessitate gratia per Christum: ergo de ratione effectus prædestinationis est, vt sit beneficium gratia per Christum conferendum. Apud Augustinum autem idem est, quod effectus aliquis sit ex Christi meritis, & quod sit ex morte & redemptione eius, quia per illam, vel in ordine ad illam omne suum meritum compleuit.

Dico tamen non esse necessariū ad effectum prædestinationis, quod sit effectus mortis, passionis, aut redemptionis Christi, formaliter loquendo. Multum enim distinguendum puto inter Christi meritum simpliciter dictum, & inter mortem, passionem, sanguinem, & redemptionem eius. Existimo enim non solis illis meruisse, quos redemit, vel pro quibus mortuus est, & consequenter meritum eius non limitari ad mortem, vel passionem eius, vt tales sunt, sed inueniri etiam in actibus, qui à statu mortali

Cōtra hanc euationē insurgit posterior ratio dubitandi.

2. Prima conclusio esse prædestinationis effectum, quod non sit effectus Dei, esse potest August.

3. Secunda assertio. Effectus prædestinationis pertinet ad supernaturalem Dei prouidentiam.

4. Duo in questione vocantur. Placitum August.

Concil. Mileuit. Auranf.

5. Conclusio dubij incidentis.

abstrahunt, ut sunt amor, oratio, misericordia, & similes. Vnde licet necessitas mortis, & passionis ex peccato orta fuerit, sicut & necessitas redemptionis, ut redemptio est: at utilitas, & excellentia meriti per se se habere potuit, & hinc extendi. Sic ergo existit gratia, & iustitia datam Adæ in statu innocentie, fuisse effectum prædestinationis, licet non fuerit ex Christi morte, aut redemptione ut sic: nam ut Augustinus ait lib. de Correptione, & gratia, capite 11. *Adam, in illis bonis status innocentie, Christi morte non eguit.* Idemque de Angelis dicendum est, quos prædestinatos esse supra ostensum est: fuerunt ergo in illis prædestinationis effectus, cum tamen illi non fuerint redempti, nec pro illis propriè mortuus fuerit Christus. Denique supra est ostensum, prædestinationem ut sic, non supponere culpam, quam supponit redemptio & mors, ergo nec prædestinationis effectus ut sic, id est, in sua formalitate, & generalitate sumpti, non dicunt ordinem ad Christum, ut redemptorem. Quamquam respectu hominis lapsi tales effectus ex redemptione sint, de quo homine agebat Aug. d. Epist. 95 & alijs locis.

Aliud verò dubium est, an saltem abstrahendo à morte, & redemptione, & loquendo simpliciter de merito, sit de ratione effectus prædestinationis, quod sit gratia, non tantum Dei, sed etiam Christi, id est, ex fide in Christum, vel ex meritis eius proveniens: hoc enim frequentius legitur apud Augustinum, ut sapius vim faciat contra Pelagium, ut non solum gratiam, sed gratiam Christi, & per Christum fateatur. Dicendum verò est, aliud esse loqui formaliter de ratione prædestinationis secundum se, seu ut possibilis, aliud vero loqui de facto. Priori modo non est de ratione effectus prædestinationis, quod sit effectus gratiæ per Christum data. Quia satis est, quod sit effectus providentiæ supernaturalis, in ordine ad consequutionem vitæ æternæ, cum effectu obtinendam, ut mox dicemus. Nam potuisset Deus homines vel Angelos prædestinare, eisque dare effectus illi fini consentaneos ex sua mera voluntate, sine ordine ad meritum Christum: in Angelis ita de facto accidisse multo opinantur. Et de Adamo verius existimo, primam gratiam, quam in statu innocentie habuit, fuisse effectum prædestinationis eius, cum tamen de illa controversum sit, an fuerit ex meritis Christi. At loquendo de facto probabilius credimus omnem effectum prædestinationis, tam in Angelis, quam in hominibus esse effectum meritorum Christi, vel ut redemptoris quod effectus reparationis, qui hominibus lapsis conferuntur, vel ut capitis, & universalis iustitiæ fontis, quoad omnes, ut supra tactum est, & latius in primo tom. 3. p. est probatum. Igitur de facto rectè dicitur, ad effectum prædestinationis necessarium esse, ut sit aliquo modo gratia Christi, seu ex illa.

Tertiò dicendum est. Non omnes effectus gratiæ, seu providentiæ supernaturalis est effectus prædestinationis, sed oportet, ut ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam æternam conferatur. Itaque hæc est prima differentia inter gratiam, seu vocationem collatam prædestinato, & reprobo, quod respectu reprobis non datur ex intentione efficaci salutis eius: in prædestinato verò inde habet originem. Hoc significat Augustinus quoties differentiam constituit inter vocationes, quarum una nascitur ex proposito Dei, & non alia, nam per Dei propositum dictam

intentionem intelligit, ut lib. 1. ostendimus. Ratio verò est, quia primum fundamentum totius prædestinationis est illa intentio, ut supra vidimus: ergo necesse est, ut omnes effectus prædestinationis ab illa proficiantur. Item hac ratione dicunt Theologi, finem, licet sit ultimus in executione, debere esse in mentione primum, quia intentio finis est radix totius providentiæ, quæ ad consequutionem talis finis ordinatur: ergo effectus illius providentiæ necessariò esse debent effectus illius intentionis. Hæc autem providentia in negotio salutis electorum est prædestinatio; & effectus huius providentiæ sunt illi, per quos talis intentio executioni mandatur: ergo necesse est, ut effectus prædestinationis supponant illam intentionem, & ab illa procedant.

Vnde obiter intelligitur, generalia, media & beneficia, & causas gratiæ, quæ communia sunt prædestinatis & reprobis, ut sic, non esse prædestinationis effectus. Huiusmodi sunt, Christi incarnatio, Passio, Sacramentorum institutio, & similia. Ratio est, quia hæc non sunt peculiariter ordinata ex intentione efficaci salvandi prædestinatos, sed ex generali providentia gratiæ, & antecedenti voluntate salvandi omnes. Secus verò est de particulari applicatione horum mediorum, cum peculiari utilitate, & actuali efficacia ad comparandam ultimam salutem: talis enim applicatio ex peculiari intentione efficaci dandi gloriam procedit; & ideo est prædestinationis effectus.

Ultimò dicendum est, de ratione, ac necessitate effectus prædestinationis esse, ut cum effectu conferat aliquo modo ad æternam salutem consequendam. Nam si collatio gratiæ non attingit usque ad consequutionem gloriæ, non est effectus prædestinationis propriæ, & perfectæ, de qua nunc agimus, ut in reprobis videre licet, qui veram iustitiam interdum consequuntur, ut definit Concilium Tridentinum, sessione 6. Non est autem necesse, ut ipsemet prædestinationis effectus in gloria perpetuò maneat: aliàs tantum habitus gratiæ, qui cum illa in hac vita infunduntur, essent effectus prædestinationis: quia in hac vita vix dantur alia dona gratiæ, quæ in beatitudine perpetuò durent: illud autem est planè falsum, ut videbimus. Satis ergo est, quod beneficium gratiæ cum effectu conferat ad gloriam obtinendam, siue immediatè, ut donum perseverantiæ, & gratia finalis, siue mediatè, quatenus unus effectus gratiæ est medium ad alium, & sic consequenter usque ad obtinendam gratiam, quæ pervenit usque ad statum gloriæ. Sic vocatio efficax v.g. in se quidè non durat perpetuò, tamen quia confert ad effectum perpetuum, est effectus prædestinationis. Si autem prædestinato daretur aliquod auxilium gratiæ, quod de facto nullam haberet efficaciam, nec fructum in ordine ad gloriam propter resistantiam liberæ voluntatis, ille non esset effectus prædestinationis, sed communis providentiæ gratiæ, ut est in reprobo.

Dices. Fieri potest, ut hoc ipsum auxilium detur prædestinato ex speciali Dei providentia, & intentione: ergo esse non potest ex prædestinatione. Respondeo, si Deus non daret hæc auxilia cum certa præsciëntia de efficacia, seu effectu eorum id quidem fieri posse: nam tum oporteret, ita Deum applicare unum medium ad consequendum finem intentum, ut si illud non succederet, adderetur aliud. In nostra verò sententia id locum non habet, quia Deus in prædestinatione sua ex intentione abso-

Ratio conclusionis.

8  
Generalia media, & beneficia, & gratiæ causæ, quæ communia sunt prædestinationis effectus.9.  
Ultima conclusio.

Concl. Trid.

10.  
Obiectio.  
Reiicitur.

luta finis applicat media certa, & infallibilia, quæ habet in sua præscientia conditionata: ergo quando media talia non sunt, non procedunt ex illa intentione, ideoque non sunt prædestinationis effectus. Hoc autem intelligendum est, quando medium omnino frustratur omni effectui qui efficaciter ad gloriæ consequutionem conferat: nam si non omnino frustratur, dummodò aut virtus eius in alio maneat, aut sit aliqualis ratio, vel moralis occasio alterius gratiæ perducens hominem cum effectui ad vitam æternam, id satis est, ut sit prædestinationis effectus. Quæ omnia descendendo ad particulares effectus clariora fient.

## CAPVT III.

*Sint ne gloria, & perseverantia prædestinationis effectus.*

**I**ncipimus ab effectui gloriæ, quia licet sit ultimus in executione, est tamen in intentione primus, & dignitate excellentior; coniungimusque cum illo perseverantiam, quia hæc duo ita inter se coniuncta sunt, ut disiungi non possint. Durandus ergo in 1. d. 14. quæst. 2. nu. 10. existimavit gloriæ, & beatitudinem non esse prædestinationis effectum. Ratio est, quia prædestinatio est tantum de medijs, non de fine: gloriæ autem est finis, non medium prædestinationis. Unde sicut hac ratione credidit (ut supra retuli) beatitudinem, seu gloriæ non comprehendit sub obiecto, seu materia, circa quam versetur prædestinatio, ita in præsentia ob eandem causam excludit beatitudinem ab effectibus prædestinationis.

Dicendum verò est primo, Gloriæ essentialē, & consequenter bona omnia, quæ ad illam consequuntur in æterna vita esse effectus prædestinationis. Hæc assertio est D. Thomæ dicta quæstio. 23. art. 2. & 8. & communis Theologorum in 1. distin. 40. & 41. Fundamentum eius primo sumitur ex verbis Pauli ad Romanos 8. *Quos præstinauit, hos & glorificauit.* Quæ sola lectio reuera est in vulgata latina nuper edita auctoritate Pontificia: nam alia lectio habebat, *Magnificauit.* Et ideo aliqui exposuerunt illum locum non de gloriæ beatitudinis, sed de claritate quadam per famam, & bonum nomen. Sic enim orabat Christus, *Clarifica me Pater.* Ioan. 17. Et verbum Græcum utriusque loco respondens est idem. Sed est expositio contra Patres, & contra intentionem Pauli, tum quia loquitur de gloriæ, quæ est per se debita iustificationi, estque maximè intentata per prædestinationem: illa verò accidentalis gloriæ, & extrinseca, vel per se non spectat ad ordinem prædestinationis, quia & potest esse in reprobis, & potest non esse in aliquibus prædestinatis: vel si sumatur, ut pertinet ad accidentalem gloriæ beatitudinis, supponit gloriæ essentialē, & ex illa nascitur: & ideo si accidentalis gloriæ est effectus prædestinationis, multò magis essentialis.

Alij verò exposuerunt hunc locum de augmento gratiæ, & virtutum, & adoptione diuina, quia Græci, ut Chrysostomus hom. 15. Theophyl. Oecumenius, & Theodulus in expositione illius Epistolæ, quæ habetur rom. 1. Bibliothecæ Sanctorum, ita exponunt, *Magnificauit per charismata, & dona, & per adoptionem.* Nullus tamen ex his Patribus excludit glorificationem: imò cum de adoptione loquuntur, intelligere videntur adoptionem perfectam, quæ est per gratiam consummatam. De qua Pau-

lus eodem loco ait: *Intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes.* Nam adoptio inchoata (ut sic dicam) per iustificationem fit, & iam fuerat à Paulo nominata. Et ideo Anselmus, & D. Thom. expressè coniungunt vtrumque, scilicet augmentum virtutum, cum perseverantia vsque ad glorificationem. Et specialiter de beatitudine exposuit Augustin. libr. 1. de Prædestin. sanct. capit. 17. & serm. 17. de verbis Apostoli. & Fulgentius libr. 1. ad Monimum, capit. 8. & 11. & sequuntur Caiet. Adamus, & ceteri expositores. Denique consonant alia verba eiusdem Pauli statim capit. 9. ubi prædestinatos vocat, *Usque, quæ Deus præparauit in gloriam.* De qua 1. Corint. 2. dixit. *Oculus non vidit, &c. quæ præparauit Deus diligentijs se.*

**R**atio verò est, quia in omni consultatione consequutio ipsius finis est ultimus effectus, & maximè intentus per totum progressum, seu executionem mediorum electorum: ita verò se habet in præscientia gloriæ ipsa. Quod exemplo facillè ostendi potest in homine intendente, & querente sanitatem: nam ipsa sanitas est potissimus effectus illius inquisitionis. Item quia gloriæ est effectus gratiæ, & meritum, & hæc proficiuntur ex prædestinatione, ut statim dicemus, ergo & ipsa gloriæ. Unde, quamuis Durand. negauerit gloriæ contineri in obiecto prædestinationis, quia prædestinationem ponit in sola prouidentia mediorum: tamen negare non debuit esse effectum, quia licet prouidentia sit de medijs, tamen hæc ipsa media operantur consequutionem finis: ergo inde necessario fit, ut talis prouidentia sit causa consequutionis ipsius finis: sicut ars medicina est causa sanitatis, applicando media ad illam: etiam si intentionem sanitatis non faciat, sed supponat. Eo vel maximè quod supra ostensum est, glorificationem cadere sub obiectum, & materiam prædestinationis.

**S**ecundò dicendum est, gratiam finalem, ut finalis est, esse prædestinationis effectum. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, nam gloriæ est gratia consummata, ut autem gratia consumetur, necesse est, ut vsque ad finem vitæ præsentis duret, quod est esse gratiam finalem: ergo sicut ex prædestinatione nascitur gloriæ, ita etiam nascitur, quod gratia huius vitæ vsque ad finem eius duret, quod est finalem esse. Potestque hoc confirmari ex Paulo ad Ephes. 1. dicente, *Elegit nos in ipso, ut effemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate.* Sumus enim sancti, & immaculati in conspectu Dei per gratiam, quæ tunc maximè incipit habere statum illum, & perfectionem, quando finalis est: hoc autem habet in termino vitæ præsentis, quod est initium futuræ. Nam quamdiu hæc vita durat, non omnino facit nos gratia immaculatos in conspectu Dei. Denique gratia finalis, ut sic, est beneficium gratiæ, & prouidentia supernaturalis, & non est commune reprobis, sed proprium prædestinatorum, multumque confert, imò & necessarium est ad æternam vitam consequendam efficaciter: ergo confertur hoc beneficium prædestinato virtute, & beneficio illius dilectionis: quia Deus illum ad beatitudinem prælegit, est ergo prædestinationis effectus. Solent verò contra assertionem hanc referri Gab. & Ocham, quia prædestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriæ, & ideo nullum alium cognoscunt prædestinationis effectum, præter beatitudinem. Sed illa sententia est planè falsa, ut in sequentibus videbimus. Et fortasse in hoc puncto non est contraria, quia (ut dice-

Anselm.  
D. Thom.August.  
Fulgent.Caietan.  
Adamus.  
Rom. 8.

1. Cor. 2.

4.  
Ratio asser-  
tionis  
adhibetur  
exemplū.5.  
Secunda  
assertio.

Ephes. 1.

Gabr.  
Ochamus.



ham) sub gloria gratia finalis necessariò comprehendi debet, nam in fine consummatur.

Dico tertio, Perseuerantiæ donum esse vnum ex potissimis prædestinationis effectibus. Hæc assertio sequitur etiam ex præcedentibus, eamque potissimum intendit Aug. in libris de Prædest. Sanct. & de Bono perseuer. & de Corrept. & gratia c. 12. & 13. Eandemque supponunt Prosper, & Hilarius in dictis Epistolis. Et ratio est, quia hoc est supernaturale medium, & prorsus efficax ad consequendam æternam salutem: nam (vt August. ait) per illud nō solū datur posse perseuerare, sicut datum fuit Adamo, sed datur perseuerare: qui autem perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit. Addo etiam esse medium necessarium, sine quo nullus saluatur, vt sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6. c. 13. & can. 22. Ergo huic dono conueniunt maxime omnes conditiones necessariæ ad effectum prædestinationis. Et confirmatur, quia donum hoc ultra gratiam sanctificantem consistit in specialibus auxiliis gratiæ internis, & externis, quibus Deus custodit, & dirigit electum, vt non declinet à via salutis, saltem finaliter: sed ostensum est, gratiam finalem esse effectum prædestinationis, & infra ostendemus hæc auxilia esse effectus prædestinationis: ergo.

Dices hanc assertionem solum habere locum in adultis: nam infantes cum nec moraliter operari possint, nec peccare, nō videntur capaces similium auxiliorum, nec dono perseuerantiæ indigere. Respondeo, iuxta captum eorum etiam hoc illis accommodari, quia rationem perseuerantiæ in eis habet ipsa mors in gratia, iuxta illud Sapientis dictum. Sapient. 4. *Rapius est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Nam illa etiam procedit ex illo amore, quo Deus huiusmodi personas dilexit ad talem beatitudinis gradum, & non fit circa illas sine speciali Dei cura, & prouidentia, & ideo ad effectum prædestinationis earum pertinet.

#### CAPVT IV.

*An prima iustificatio, omnisq; gratia habitualis, quæ in hac vita datur præstinato, sit effectus prædestinationis eius.*

**Q**ui prædestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriam, absolute negant, iustificationem esse prædestinationis effectum. Sic necesse est sentire omnes, qui putant iustificationem, & gratiam futuram, supponi præuiam ante prædestinationem, vt de Gabriele, Okam, Maiore, & aliis supra retulimus. Hæc verò sententia, & falso nititur fundamento, vt supra probatum est, & generaliter defendi non potest. Nam Paulus ad Rom. 8. expresse ponit iustificationem inter effectus prædestinationis, dicens: *Quos prædestinauit, hos & iustificauit.* Et Aug. de Prædest. Sanct. c. 10. & de Bono perseuer. c. 14. gratiam dicit esse prædestinationis effectum: quod maxime intelligit de sanctificante gratia.

Vt ergo quid certum videatur, quid verò possit in controuersiam vocari, apertius constet, distinguamus duplicem iustificationem prædestinatorum. Vna dici potest stabilis, & firma, iuxta phrasim Pauli, quia semel facta numquam amittitur: alia temporalis vocari potest, iuxta modum loquendi Augustini, quia pro aliquo tempore durat eius effectus, sed tandem amittitur. Prior necessaria est in omni prædestinato, quia necesse est,

vt gratia aliquando contingat in hac vita, quam pro aliquo tempore vsque ad mortem conseruet, alias non saluabitur. Alia verò iustificatio, licet ita necessaria non sit, tamen sine dubio etiam in prædestinatis locum habet, quia gratiam semel comparatam perdere possunt, iuxta certam fidei doctrinam. De priori ergo iustificatione, & gratia ad minimum certum est, esse prædestinationis effectum, quia saltem de illa necesse est verba Pauli verificari: ite, quia illud est singulare, & proprium beneficium prædestinatorum, & simpliciter necessarium ad executionem electionis eorum, (vt de ex illa procedit:) est ergo effectus prædestinationis eorum. Denique rationes, quas in sequenti puncto afferemus, hoc à foriori conuincunt. Item licet daremus, electionem efficacem, & gloriam non præcedere ordine intentionis, nō hilominus voluntas dandi homini talem iustificationem, vt ab illa non cadat amplius, est virtualis voluntas dandi ei gloriam, & sufficiens, vt ad prædestinationem pertinere merito censenda sit, ergo hoc satis est, vt pertineat ad prædestinationem effectum.

De altera ergo iustificatione, & gratia, quæ per peccata amittitur, difficultas superest, an illa etiam sit prædestinationis effectus in omnibus electis. Et quidem, si verum esset gratiam per peccatum amissam non restitui per poenitentiam, probabiliter dici posset, non esse effectum prædestinationis, quia tandem, & vltimatè non confert ad gloriam, vel augmentum eius cum effectu consequendum: sed ita se habet, sicut gratia, quæ ad tempus datur reprobis. Nos autem supponimus, totam illam gratiam reparari per poenitentiam (non loquimur de eadem numero, sed de gradu) & adhuc facta illa suppositione procedit difficultas posita. Nam quidam dicunt, licet gratia illa, vt reperiata per poenitentiam, sit effectus prædestinationis, hoc enim euidenter est ex dictis, non tamen vt præcessit, & perita est.

Fundamentum eorum est, quia prædestinatio ex parte effectuum consistit in serie quadam mediorum, per quæ electus infallibiliter perducitur ad vitam æternam: ergo de ratione illius est, vt hæc series mediorum sit continua, vt sic dicam, id est, vt per mortale peccatum non interrumpatur: ergo quidquid gratiæ prædestinatus obrinuit, si illud per peccatum amittat, non fuit effectus prædestinationis. Probatur prima consequentia, quia Deus non permittit peccatum prædestinati ex intentione reparandi illud, vt in superioribus tactum est, & dicitur etiam in sequentibus: ergo ex vi illius peccati, & ex vi totius prouidentie, quæ præcessit, gratia illa omnino amittitur, & manet sine fructu vitæ æternæ. Quod autè reparetur, est quasi ex noua prouidentia, nouaque voluntate diuina, ergo vt præcessit, non est effectus prædestinationis, sed est merè temporalis gratia, sicut est illa, quæ interdum datur reprobis. Solum ergo est effectus, quatenus reparata est. Confirmant hoc exemplo Adami, nam gratia, quam habuit in statu innocentie, vt præcessit peccatum, non fuit effectus prædestinationis, licet fuerit, vt postea reparata. Assumptum pater, quia omnis effectus prædestinationis Adæ datus illi est ex Christi merito, quatenus habuit rationem redemptionis, & fundatum fuit in eius morte, gratia autem, quæ data est in statu innocentie, vel omnino non fuit effectus meritorum Christi, vt quidam volunt, vel saltem non vt redemptoris, quod certum est, ergo.

Prior est effectus prædestinationis.

3. De altera iustificatione est autem acceptio.

Quorundam opinio.

4. Fundamentum.

Exemplum pro hac sententia adhibetur.

Côclusio.

Cômunis  
expositio.

Ratione  
conclusio  
corrobo-  
ratur.

6.  
Amplius  
confirma-  
tur.

Effugium  
reiciitur.

7.

Nihilominus dicendum cenſeo, totam illam gratiam, etiam vt præcedit peccatum, dari ex prædeſtinatione, & eſſe effectum eius. Quod in primis eſt magis conſentaneum Paulo dicenti, ad Rom. 8. *Quos prædeſtinauit, hos & iuſtificauit.* Quod Patres, & expoſitores indiſtinctè intelligunt de prædeſtinatorum iuſtificatione, etiam de illa, quæ per baptiſmum in prædeſtinato fit: nam licet indefinite vocem illam *iuſtificationis* accipiamus, æquiualeat vniuerſali, & indiſſerenter comprehendit omnem iuſtificationem, quæ in prædeſtinato fit. Deinde argumentor ratione, quia gratia illa, quæ præceſſit, in ſe vel in ſuis effectibus perpetuò manet, & habet effectum gloriæ: ergo nihil illi deeſt, vt ſit effectus prædeſtinationis. Patet cōſequentia, quia reliquæ conditiones in illa non deſunt, vt per ſe notum eſt. Antecedens verò probatur, quia illa gratia regulariter fuit principium meritum, vel ſaltem contulit ius ad gloriam, quod ius non omninò amittitur per ſuperueniens peccatum, ſed impeditur, & ideo ablato peccato, illud idem ius, quod prius fuerat acquiſitam, & merita, ſi quæ erant, viuæ manent in diuina acceptione, & propter illa datur æternum præmium gloriæ: ergo fructus illius gratiæ prioris permanet in vitam æternam: ergo illa fuit effectus prædeſtinationis.

Conſtituitur, quia, vt aliqua gratia ſit prædeſtinationis effectus, non eſt neceſſe, vt iplamet in ſe ipſa maneat in vita æterna, alioqui vocatio efficaci non eſſet effectus prædeſtinationis, quia ipſa non durat in vita æterna, ſatis ergo eſt, quod duret effectus eius, vt ipſa ſit effectus prædeſtinationis, vt ſuprà etiam diximus. Eò vel maximè quod talis gratia formaliter durat in perpetuum, quamuis enim non duret in eadem numero, entitate, hoc materiale eſt, parumque refert ad effectum prædeſtinationis. Dices, non durat perpetuò, niſi vt reſtituta. Sed contrà, quia hæc reſtitutio non fit, per ſe loquendo, niſi virtute prioris gratiæ, & inſuſionis eius, & meritum, vel ipſius hominis, vel Chriſti, quæ illi applicata fuerunt. Nam pœnitentia peccati commiſſi ſolum cōcurrit ad illam reſtitutionem, vt cauſa per accidens remouens impedimentum: ergo hæc gratia reſtituta per ſe nititur in priori beneficio, vel merito: ergo illud etiam prius beneficium, & conſequenter prior etiam gratia, fuit effectus prædeſtinationis. Denique, intentio Dei perducendi hunc electum ad tantum gradum gloriæ, non conſequitur effectum abſque illa gratia, vt præceſſit, quia niſi præceſſiſſet, non daretur illi homini pœnitentiam agentem tanta gratia, quæ ad tantam gloriam ſufficeret: ergo illa gratia concurrit, vt medium ad vltimum effectum diuinæ electionis conſequendum, ergo eſt effectus eius, & prædeſtinationis.

Addo præterea, potuiſſe gratiam, & iuſtitiam amiſſam eſſe effectum prædeſtinationis, etiam ſi per pœnitentiam recuperanda non eſſet, dummodo aliquo modo conferret ad conſequendum illud beatitudinis gradum, qui de facto comparatur. Hoc facile patet ex principio poſito, quod prædeſtinationis effectus non eſt ſola gratia, quæ permanet in æterna vita, ſed etiam quæ quocumque modo conferret ad æternæ vitæ conſequentiam, etiam ſi ipſa gratia in ſe tranſcat. Poſſe autem intelligi, quod gratia ſemel habita multis modis conferat ad vitæ æternæ conſequentiam, etiam ſi non reparetur. Primò enim poſſe conferre tamquam occaſio excitans hominem ad habenda, quando

A poſtea reſurgit, plura merita permanentia in vitam æternam, vel quia inde excitatur ad grauioſiorem dolorem, & pœnitentiam, vel ad maiorem gratiarum actionem pro tantis beneficijs ſuſceptis, vel ad alios actus ſimiles: Præſertim verò poſſet deſeruire memoria illius gratiæ, & ſacturæ factæ, ad feruentius conandum reſarcire damnum noua diligentia, & feruore: ſicut ſolet mercator, qui diuitias amiſit, licet illa ſine recuperare non poſſit, alias ſimiles diligenter procurare: ad quod moueri poſſet ex amore, & æſtimatione, ac memoria priorum diuitiarum. Vnde ad illam diligentiam adhibendam plurimum conferre ſolet aliquando expertum fuiſſe priorem ſtatum, & diuitias, ad hunc ergo modum poſſet in præſenti intelligi. Præterea iuſtificationis præterita confert ſæpè, vt homo poſt lapſum facilius ad cor redeat, & vt in peccatis non obduſceat: relinquere etiam ſolet facilitatem aliquam in bonis operibus, vel propter acquiſitum habitum, vel propter bona phantaſmata, quæ permanent non obſtante peccato: ergo ratione huius vtilitatis poſſet eſſe prædeſtinationis effectus: nam totum hoc tandem fructificat aliquo modo in vitam æternam. Hæc autem omnia nunc coniunguntur cum reparatione omnis præcedentis gratiæ, & meritum: & hoc ipſum auget gratitudinem ad Deum: ergo multis titulis connumeranda eſt talis gratia inter prædeſtinationis effectus.

C Neque obſtat fundamentum contrariæ ſententiæ. Nam in primis nego conſequentiam: alias nec priora merita eſſent effectus prædeſtinationis: quod profeſſo verifiſimile non eſt, vt iam dicam. Nec video quæ ſit neceſſitas illius continuationis mediæ in eo ſenſu explicari. Solùm enim poſſet id eſſe neceſſarium, ſi peccatum ſuperueniens omninò, & in perpetuum extingueret quicquid ædificatum fuerat: nunc autem (vt dixi) non ita eſt. Ergo facile intelligimus, Deum ex ſpeciali prouidentia prædeſtinationis ſuæ dediffe electo talem gratiam, quia licet cognouerit fore impediendam per peccatum: tamen etiam prænouit habituram tandem fructum æternum. Vnde, licet concedamus, Deum non permittere peccatum prædeſtinati ex intentione reparationis (de quo poſtea) dicimus tamen, non permittere illud ſine præpoſito reparationis. Non enim permittit illud vt malum, quod futurum ſit æternum, ſed vt temporale, ſemper enim retinet voluntatem formalem, vel virtutalem tollendi illud, quod ſatis eſt, vt priorem gratiam dederit, ex prædeſtinatione. Ad confirmationem, ſeu exemplum, negatur aſſumptum. Suprà enim dixi, & verum eſt primam gratiam Adæ in ſtatu innocentie fuiſſe effectum prædeſtinationis eius, quod rationes hic factæ æquè probant. Dixi etiam non eſſe de ratione prædeſtinationis, quod ſit ex redemptione formaliter, ſed ſatis eſſe, quod ſit ex gratia Chriſti, quæ latius patet, quàm redemptio: & talis fuit illa prima gratia Adæ, de qua alibi.

8.  
Contrariæ  
ſententiæ  
fundamē-  
tū, explo-  
ditur.

Ad exem-  
plū reſpō-  
detur.

## C A P V T V.

*An omnes ſupernaturales actus quouis modo meritorij, quos prædeſtinatus facit, ſint effectus prædeſtinationis eius.*

PRima opinio abſolutè negat, actus humanos, quantumuis ſupernaturales, & viles ſint ad vitam æternam cum effectum conſequentiam, eſſe

1.  
Prima o-  
pinio.

Ratio.

prædestinationis effectū. Ratio reddi potest, quia illi tantum sunt prædestinationis effectus, qui ex absoluta Dei præfinitione, & præordinatione proueniunt: sed actus humani, etiam supernaturales, non proueniunt ex tali Dei intentione: ergo. Maior patet, quia prædestinatio dicitur efficax, & infallibilis prouidentia, non solum ex præfinitione, sed ex præordinatione diuina, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 23. art. 7. & 8. & q. 6. de verit. art. 3. & sæpe alia: ergo effectus, qui non proueniunt ex huiusmodi prouidentia Dei, non possunt dici prædestinationis effectus: huiusmodi autem sunt effectus omnes, qui proueniunt sine speciali præfinitione Dei. Iam verò quod tales sint omnes effectus liberi, opinantur multi, quia putant talem præfinitionem repugnare libertati. Vnde omnes, qui sententiam illam tuentur, videntur posse pro hac opinione allegari: quamuis reuera non omnes id asserant.

2. Secunda opinio.

Secunda opinio distinguit inter actus, qui sunt dispositiones remotæ ad iustificationem ex vna parte, & eos, qui sunt vel vltima dispositio ad gratiam, vel fructus iustitiæ iam comparatæ: & de prioribus negat esse prædestinationis effectus, affirmat autem de posterioribus. Cuius sententiæ videtur fuisse Bonauentura in 1. d. 4. r. art. 1. q. 2. nam solos duos effectus prædestinationis ponit, scilicet iustificationem, & glorificationem. Sub iustificatione autem videtur comprehendere dispositionem vltimam ad illam, & sequentia opera, quibus in adepta iustitia perseveratur, & crescitur. Priores verò dispositiones, etiam si à gratia auxiliante procedere fateatur, sentit non esse effectum prædestinationis, quia dicit esse causam eius, saltem ut meritum de congruo, nam hoc modo potest homo ex gratia auxiliante mereri de congruo iustificationem, & cetera omnia, quæ illam continentur, vel consequuntur.

3. Excluditur ab hac opinione D. Bonauentura.

Non inueniuntur tamen expressè in Bonauentura vel alia, aut re hanc sententiam, vel fundamentum eius. Nam difficile est ratione reddere, cur in hac vita effectus prædestinationis ab ipsa iustificatione, prout in huius infusione gratiæ habitualis, inchoetur, & omnes præcedentes gratiæ non sint prædestinationis effectus. Nam si quis dixerit, illos priores effectus esse communes reprobis, idem de iustificatione ipsa dicemus. Quod si iustificatio habet aliquid speciale in prædestinatis, ob quod esse possit prædestinationis effectus, idem in prioribus, ac remotis dispositionibus considerari facile potest. Quod si dixerit, ad effectus prædestinationis solum pertinere eas gratias, quas solus Deus facit, de nec dispositio vltima, nec merita, seu fructus iustitiæ erunt effectus prædestinationis, quia non solus Deus ea facit, sed nunc cum: quo modo etiam se gerit in dispositionibus remotis. Dicere verò posset aliquis effectum prædestinationis debere esse ex se permanentem, atque adeo in hac vita debere esse habitum, aut saltem, qui habitum aliquem, seu argumentum eius post se relinquit, quod non conuenit remotis dispositionibus. Sed hoc satis infirmum fundamentum est, ut patet.

4. Tertia opinio.

Tertia opinio aliter distinguit, non inter actus, sed in consideratione cuiuscunque actus supernaturalis. Duo enim in illo considerat, scilicet, concursum Dei, seu influxum gratiæ, & cooperationem liberi arbitrii. Dicit ergo, actus supernaturalis prædestinatorum, quoad influxum gratiæ & Dei,

A

esse effectum prædestinationis: quoad cooperationem verò liberi arbitrii non esse, imò inde posse aliquam prædestinationis rationem, vel conditionem assumi. Ita sentit Henricus, quodlib. 4. q. 19 & quodlib. 8. q. 5. & priorem quidem partem nunc ut veram supponamus, à fortiori enim probabitur ex dicendis. Ratio alterius partis esse potest, quia cooperatio liberi arbitrii ut sic, non est effectus Dei: ergo nec est effectus prædestinationis. Consequentia ex dictis in 1. c. nota est. Antecedens verò patet, quia illa cooperatio ut sic, præciè dicitur respectum ad liberum arbitrium, & ab illo solo manat. Sicut è contrario influxus gratiæ à sola gratia est, & non à libero arbitrio: est enim eadem ratio.

Henricus.

Ratio.

B

Vera tamen sententia est, omnia opera supernaturalia electorum, quæ cum effectu aliquid conferunt ad consequutionem vitæ æternæ, esse effectum prædestinationis, quoad totum id, quod in eiusmodi operibus inuenitur, & sub omni habitudine, siue ad Deum, siue ad aliam priorem gratiam, siue ad liberum arbitrium. Hanc veritatem supponunt ceteri Theologi, qui docent, non posse inueniri ex parte hominis prædestinati, rationem aliquam totius prædestinationis quoad omnes eius effectus, fundatam in opere procedente à gratia, sub quacunque ratione spectato. Quod inde colligunt, quia omnis talis actus, & quidquid in eo est, effectus prædestinationis existit. Ratione autem probanda est hæc veritas sigillatim, & per partes.

5. Verior opinio.

C

Et in primis, quod non repugnet actum liberum ut sic, esse prædestinationis effectum, facile probari potest contra primam sententiam. Primum, quia non repugnat libertati, tales actus præfiri à Deo, imò verisimilius est, omnes actus, qui cum effectu conducunt ad vitam æternam, esse in se, & antecedenter præordnatos à Deo, absoluto, & efficaciter decreto, ut in libris de Auxiliis ostendimus. Secundò, quia quidquid sit de prædestinatione speciali talium actuum in se ipsis, ut sint effectus prædestinationis satis est, quod sint dona Dei data homini ex speciali intentione beatificandi illum, & ut talis intentio efficaciter impleatur. Est enim vera esset sententia dicentium, ex tali intentione non sequi necessariò prædestinationem talis mediij in particulari, sed disunctim huius, vel illius, ut si vnum non successerit, aliud habeat effectum, nihilominus quories talis actus fieret, esset effectus prædestinationis, quia est effectus illius intentionis dandi gloriam, mediante speciali gratia ab eadem intentione manante, quæ tandem efficax est, & aliquid confert ad consequutionem vitæ æternæ: ergo hoc sufficeret in rigore, ut esset prædestinationis effectus. Vnde formaliter loquendo, non dicitur aliquis prædestinationis effectus, quia procedit ex speciali voluntate absoluta, quæ ille effectus, vel actus est in particulari prædefinitus cum omnibus circumstantiis suis, hæc enim alia quæstio, est de prædestinatione ipsius actus, de qua nunc non agimus, sed de prædestinatione hominis. Dicitur ergo supernaturalis actus esse prædestinationis effectus, vel quia media, seu principia necessaria ad illum, dantur ex intentione efficaci saluandi hominem, vel certè, quia sunt ex tali prouidentia Dei erga hominem, quæ tandem perducitur cum effectu ad vltimam salutem. Hæc enim prouidentia est prædestinatio, & ab illa sine dubio procedunt tales actus, quoad totum quod in eis est, ut ex sequenti purè constabit.

6. Fulcitur ratione.

7.  
Secunda  
fatio.

Dico ergo secundo, Actus supernaturales non solum sunt effectus prædestinationis, quantum ad influxum gratiæ, seu Dei in ipsos, sed etiam quantum ad cooperationem liberi arbitrii. Probatur, quia illi actus simpliciter sunt dona Dei, secundum totum, quod in eis est: ergo in prædestinato eodem modo sunt effectus prædestinationis eius. Consequentia est clara, quia hæc dona sunt media, per quæ salus ita præparatur prædestinato, ut infallibiliter eam consequatur. Sunt ergo prædestinationis effectus, iuxta definitionem Augustini. *Prædestinatio est præsentia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberamur, quicumque liberamur*, de Bono persever. c. 14. Antecedens verò patet ex eodem Augustino passim dicere, cum Deus præmium confert nostris operibus, dona sua remunerare, de Prædestinatione sanctorum capit. 20. de Bono persever. cap. 13. de Gratia, & libero arbitrio c. 5. 15. & 26. Quem loquendi modum usurpavit etiam Cælestinus Papa, Epistola 1. ergo ipsum meritum nostrum est Dei donum: at meritum ut sic, liberam hominis cooperationem includit. Quæ ratio procedit tam in merito de condigno, quam de congruo, & in quacumque supernaturali dispositione libera: omnia enim hæc sunt dona Dei, & liberam cooperationem includunt.

Cælesti.  
Papa.

Secundò, ipsamet cooperatio libera hominis, est à Deo per se efficaciter intentata, ac prædestinata, & præparata per prædestinationem, ergo est effectus gratiæ per prædestinationem præparata, & accommodata ad talem cooperationem obtinendam, ergo est effectus prædestinationis. Consequentia est evidens ex dictis in c. 1. Maior item est certa, quia Deus simpliciter vult prædestinatum converti, vel ut credat, vel ut penitentiam agat: ergo directè vult, & efficaciter intendit cooperationem eius, quia non potest aliter converti, nisi cooperando. Explicatur, nam in his actibus, non solum vult Deus ad illos concurrere, sed simpliciter vult, ut homo illos habeat, & ut velit, & ut ad tale obiectum tali modo, & tali tempore determinetur, cooperando gratiæ suæ: ipsa ergo cooperatio prædestinati est à Deo intentata, & voluta tamquam unum ex necessariis mediis ad finem prædestinationis consequendum. Minor item certissima esse debet, quia hæc ipsa cooperatio est effectus gratiæ efficacia, quæ sine dubio est prædestinationis effectus, ut mox dicemus. Assumptum declaratur primò de causalitate morali, nam Deus per vocationem, & auxilia excitantia trahit hominem moraliter, ut vellet, & cooperetur, & hoc modo facit, ut velimus, & faciamus: ergo ipsamet cooperatio nostra est effectus gratiæ excitantis, quæ ex suo genere transit in adiuvantem, quando effectus consequitur. De physica verò causalitate probatur, quia illa cooperatio aliquid reale est ad præteritum pertinens, & ad salutem valde necessarium: ergo non potest esse à nobis sine Deo, & gratia eius, iuxta illud, Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*, & illud 1. Cor. 4. *Quid habes, quod non accepisti*. Quæ vera sunt etiam secundum realem, & physicam efficientiam.

9.  
Fundamē-  
tum Hæri-  
ci cingitur.

Quocirca (ut Henrico respondamus) quamvis cooperatio illa à voluntate nostra sit, & sub illa voce ac denominatione tantum dicat relationem ad nostram voluntatem: nihilominus tota illa ratio, si realis est, & fundamentum eius est effectus gratiæ Dei, & consequenter in prædestinatis est prædestinationis effectus. Nam cooperatio illa

A aliquid est in rerum natura: ergo non potest esse sine Dei influxu: Vnde cum sit ad supernaturalem actum, erit in influxus gratiæ. Imò in illa cooperatione voluntas non operatur propria virtute naturali, sed per obedientialem potentiam, & tamquam instrumentum liberum, divina virtute elevatum: ergo in illamet cooperatione Deus est principale operans, operatur autem per supernaturalem providentiam cum certa & infallibili consequutione finis: ergo per prædestinationem.

B Dices, si cooperatio liberi arbitrii sit per actionem ipsiusmet Dei, ut authenticis, & promissis supernaturalibus: ergo antecedit ordine causalitatis, & naturæ actio Dei nostram cooperationem, quod nos non admittimus. Et in illa cooperatio est effectus gratiæ: ergo absolute est verum dicere, quod Deus facit ut nostram cooperationem, ergo facit, ut nos cooperemur, ergo determinat voluntatem nostram ad cooperandum: quæ omnia repugnant nostræ doctrinæ de auxiliis gratiæ. Respondetur ad priorem partem distinguendo consequens, habet enim duos sensus, & in altero admittenda est illatio, in altero verò neganda. Itaque (ut alibi diximus) duplex est gratia, quæ ad hominis actum concurrunt: una est per modum principij, alia per modum concursus. De priori verum est, Deum per novam actionem efficere nostrammet cooperationem in nobis, & nobiscum: sic enim per vocationem facit Deus velle nostrum, seu ut velimus, ut sæpe dicit Augustinus. Quid enim est facere ut velimus, nisi tacere, ut cooperemur? Item cooperatio nostra est res distincta à gratia operante, quæ est principium nostri actus, ergo est propriissimè effectus eius, per actionem distinctam ab ipsa operante gratia, per quam Deus operatur in nobis actu libero. De altera verò gratia dicendum est, in re non distingui à nostra cooperatione, sed solum ratione, & denominatione. Vnde verum est, illamet cooperationem esse actionem Dei, & hoc sensu fieri per actionem Dei, vel potius esse actionem Dei, eo modo, quo actio fit seipsa, & quo solet una, & eadem actio esse instrumenti, & principis agentis. Vnde in forma respondetur, duplicem actionem intercedere in nostris operibus gratiæ. Unam prævenientem, & de hac verum est, antecedere ordine naturæ ad nostram cooperationem, aliam cooperantem, & de hac negamus esse priorem naturæ secundum propriam causalitatem, quia non est in re distincta à nostra cooperatione.

C Ad alteram partem obiectionis, cæteris omnibus concessis, negatur ultima consequentia: quia per gratiam prævenientem, seu quæ est principium actus liberi, Deus non nisi facit nostram cooperationem, quando illa sit, & similiter facit, ut cooperemur, non efficaciter prædeterminando, sed inducendo prius, & postea adiuvando. Per concursum autem non tam propriè facit, ut cooperemur, sed facit ipsamet cooperationem modo explicato. Quid satis est, ut illa cooperatio sit effectus prædestinationis, quia non oportet, ut eandem relationem habeat ad Deum, & ad voluntatem hominis, nec quod eandem denominationem ab utraque recipiat, sed sufficit, quod quidquid in illo actu est sit aliquo modo à gratia per prædestinationem præparata.

E Tertiò dicendum est, omnem supernaturalem actum, qui cum effectu confert prædestinato, ut

10.  
Obiectio.Respon-  
detur.11.  
Ad alteram  
obiectionis  
partem  
respondetur.12.  
Tertio  
conclusio.



Probat  
primo.

aliquam habitualem gratiam consequatur, esse prædestinationis effectum. Probatur primò, quia verisimilius est, omnem huiusmodi actum saltem in electis esse à Deo specialiter prædefinitum, quæ prædefinitio ad prædestinationem pertinet, & ab illa trahit originem cooperatio liberi arbitrij. Secundò, quia ostensum est, omnem gratiam habitualement prædestinati permanere in æternam vitam, ac proinde conferre, vel pertinere aliquo modo ad effectum vltimum prædestinationis: ergo si actus talis est, ut cum effectu conferat ad habitualement aliquam gratiam obtinendam, mediante illa confert ad consecutionem vltimæ felicitatis in eo gradu, in quo prædestinata est: ergo hoc est satis, ut sit effectus prædestinationis.

13.

Trid. Sess. 6.  
can. 32.

Vnde constat, omnes actus meritorios de condigno augmētī gratiæ, esse effectus prædestinationis: quia effectus talium meritorum in prædestinatis numquam frustratur, quia in illis semper impletur illa conditio, quam Concilium posuit, *Si in gratia decesserint*: ac proinde semper illis respondet effectus, semperque manent viui in Dei conspectu, nam licet ad tempus mortificentur, reuiuiscunt tandem in perpetuum. Quæ ratio probat idem de vltima dispositione ad gratiam, per illam enim saltem de congruo eandem gratiam mere-mur, & de condigno gloriam, & ille effectus infallibilis est. Idemque est de condigna receptione Sacramenti, nam illa etiam habet effectum gratiæ perpetuum.

14.

Remotis  
dispositio-  
nibus ad  
gratiā idē  
dicendum.

Addo insuper, idem dicendum esse de remotis dispositionibus ad gratiam, si tales sint, ut de facto aliquo modo cooperentur ad gratiæ iustificantis consequutionem, vel imperando à Deo maiora auxilia, vel meliores dispositiones, vel aliquo alio modo præparando viam, vel dando moralem occasionem, aut consequendi gratiam iustificantem, aut proficiendi in illa. Quia non oportet, ut effectus prædestinationis immediatè cooperetur ad vltimum effectum eius, sed satis est, si mediatè, & quocumque modo conducatur, nam hoc est satis, ut sit medium efficax, & consequenter ab intentione, & prouidentia efficaci proueniens, & hoc est esse prædestinationis effectum.

15.

Concil.  
Trident.  
16.

Vnde verisimile est, cum Paulus dixit ad Rom. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit*: sub vocatione comprehendisse omnes dispositiones remotas, sub iustificatione omnes proximas cum omnibus meritis, quibus homo in dies magis iustificatur. Vel si per vocationem solum intelligamus primam vocationem, quæ est initium iustificationis; sub iustificatione comprehenduntur omnes actus pietatis ab illa vocatione manantes, & parantes viam ad iustitiam, illos enim omnes ad iustitiam aliquo modo pertinere Concilium Tridentin. sess. 6. c. 5. 6. & 7. satis significauit.

Denique hinc verisimile est, omnes actus supernaturales, quos prædestinatus in hac vita facit, esse prædestinationis effectus, quia vel omnes conducunt aliquo modo ad beatitudinem essentialem obtinendam, secundum aliquem gradum eius, vel certe illis semper respondet in gloria aliquod præmium accidentale, etiam si fortasse extra statum gratiæ facti fuerint, prædestinatio enim non solum est ad nudam gloriam essentialem, sed ut ornatam suis accidentibus, ac proprietatibus, ergo & omnes actus, qui ad gloriam conferunt, sunt prædestinationis effectus, maximè verò, qui conducunt ad gloriam essentialem,

A Vltimò dicendum est, interdum bonum actum vnius personæ esse effectum prædestinationis alterius. Hoc facile constat ex his, quæ superiori libro tractata sunt, potestque explicari ex illis verbis Pauli 2. Timoth. 1. *Omnia sustinco propter electos, ut & ipsi salutem consequantur*. Nam patientia, & voluntas, quæ Paulo dabatur ad sustinendos illos labores, effectus erant prædestinationis eorum, qui illis mediis proficiebant, & saluabantur. Sic etiam applicatio Sacramenti, quatenus est actio ministri, esse potest, & frequenter est, effectus prædestinationis eius, qui per Sacramentum saluatur, ut per se satis constat. Hoc etiam modo dicunt Theologi, & tractat D. Thom. d. q. 2 3. art. 8. prædestinationem iuari precibus sanctorum, quia precibus Stephani impetrata est a Deo efficax vocatio Pauli: illæ ergo preces fuerunt effectus prædestinationis Pauli: nam ex intentione saluandi Paulum Deus inspirauit illam, & dedit auxilium ad illam necessarium. Neque obstat, quòd etiam fuerit effectus prædestinationis Stephani, quia ex speciali prouidentia circa vtrumque fieri potuit. Et confirmatur, quia illa oratio non fuit causa totius prædestinationis Pauli, ut supra ostendimus: ergo necesse est, ut fuerit effectus. Patet consequentia, quia si illa non esset effectus, prædestinatio Pauli quoad effectus suos inchoata fuisset ab eius vocatione: ergo oratio Stephani fuisset causa primi effectus prædestinationis Pauli, ergo totius. Hac enim consequentia vulgaris est apud Theologos, quia ex primo effectu deriuatur secundus, & ex secundo tertius, & sic vsque ad vltimum, quando illi inter se habent connexionem causa & effectus, quo modo comparatur vocatio ad conuersionem.

17.  
Vltima cō-  
clusio.

2. Tim. 1.

D. Thom.

## CAPVT VI.

*Quæ vocatio, & præuenientia auxilia sint prædestinationis effectus.*

Vocationem esse prædestinationis effectum satis apertè docuit Paulus ad Rom. 8. dicens, *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit*. Difficultas ergo solum est, de qua vocatione sit sermo, & quid sub vocatione comprehendatur. Ratio dubitandi in priori puncto est, quia duplex est vocatio, vna, efficax seu congrua: altera inefficax. Vtraque autem illarum habet locum in prædestinato, & in reprobo. Cum ergo constet, neutram vocationem esse in reprobo prædestinationis effectum, videndum est, cur in prædestinato sit prædestinationis effectus, & an hoc sit verum de omni vocatione, vel de sola efficaci, & an de omni efficaci, vel tantum de aliqua.

1.  
Rom. 8.

Ratio du-  
bi.

Et quidem apud Augustinum sæpe inuenimus, illam vocationem, quæ est ex proposito, esse prædestinationis effectum, ut videre licet libr. 2. contra duas Epistol. Pelag. capit. 10. & de Prædest. Sancto. capit. 16. & 17. libr. 1. ad Simplician. quæstione 2. Eumque imitantur Prosper in libris de Vocatione gentium, & Fulgentius libro 1. ad Monimum, Anselm. in ad Roman. 8. Sumiturque ex verbis illis eiusdem capit. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti*. Intelliguntur enim hæc verba, non de proposito hominis, sed Dei, ut alibi latius dictum est: & clarius explicuit idem Apostolus 2. Timoth. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum, & gratiam*.

2.

August.  
Fulgent.  
Prosper.  
Anselm.

2. Tim. 1.

Quid



8.  
Ultimate  
solution.

Electi vo-  
cantur fre-  
pe ineffi-  
caciter.

Concil.  
Trid.

eorum. Probat, quia hæc auxilia sunt diuina illuminationes, in quibus diuina vocatio posita est, vt Tridentinum Concilium sess. 6. c. 4. & 7. declarat: si ergo talia auxilia sunt efficacia, pertinent ad vocationem congruam, si verò inefficacia, saltem pertinent ad vocationem sufficientem: sed ostensum est vtramque vocationem in electis esse effectum prædestinationis: ergo idem est censendum de omnibus dictis auxiliis. Imò nō solum de internis auxiliis, sed etiam de externis idem dicendum est, vt de prædicatione Euāgelij, de externis signis, miraculis, exemplis, & applicatione bonorum obiectorum, & alia quacūq; diuina custodia. Nam, licet sine interno spiritu gratiæ hæc non sufficiant, vt contra Pelagium latè tractat Augustinus, libro de Gratia Christi, & epistol. 90. & 95. & definit Concilium Mileuit. capit. 4. nihilominus sunt superna malia beneficia, & necessaria in suo ordine ad pietatis opera, ideoque quando sic dantur, vt profint cum effectu ad salutem, ex prædestinatione sunt, iuxta regulam Augustini de Bono perseuer. cap. 14. Præterea, licet hæc non semper proxime, seu statim profint, tandem aliquo modo fructificent in prædestinatis, quibus omnia cooperantur in bonum. Et ideo verisimile est, ista omnia esse in illis ex speciali prouidentia prædestinationis, ac proinde esse effectus illius.

August.

Concil.  
Mileuit.9.  
Obiectio.

Dices, non esse necessarium, vt omnia hæc beneficia habeant semper aliquem modum efficacia cooperationis in ordine ad consequutionem vitæ æternæ, eā in prædestinati. Cur enim non poterit esse in prædestinato aliqua vocatio, vel excitatio, quæ nec tunc cum datur, habeat aliquem effectum liberum, & bonum, nec etiam postea ad illum cooperetur, sed ita transeat, & obliuioni tradatur, ac si numquam fuisset. Nulla enim ratione efficaci videtur posse oppositum probari. Respondeo concedendo, nos non posse certo demonstrare omnia hæc auxilia præuenientia, quæ prædestinatis dantur, esse effectus prædestinationis, propriè & in rigore sumptæ: quia non est impossibile, vt aliqua proueniant ex sola generali prouidentia gratiæ, si nullo modo sint efficacia, id est, cum effectu conducentia ad fructum vitæ æternæ, quod in aliquibus non repugnat, vt probat obiectio facta. Dicimus verò non esse incredibile, omnia hæc auxilia esse aliquo modo vtilia prædestinatis ad vitam æternam, non solum de se, quod est clarum, sed etiam cum effectu, quia hoc est facile Deo, & est consentaneum dilectioni, & prouidentie eius erga prædestinatos, consonatque illi sententie Pauli, Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Vnde saltem videtur certum, regulariter, & ordinariè hoc ita esse, ac proinde simpliciter statui posse generalem regulam, hæc auxilia esse effectus prædestinationis, siue hæc regula interdum patiatur raram aliquam exceptionem, siue non, quod est incertum.

## CAPVT VII.

*Quæ bona nature, & quando sint prædestinationis effectus.*

1.  
Quorum  
placitum.  
Suadet  
primò.  
August.

Nonnulli sentiunt, nullum naturale bonum, seu beneficium electis collatum, esse effectum prædestinationis eorum. Potèstque hæc sententia suaderi: primò ex Augustino de Prædestin. Sanct. cap. 10. *Prædestinatio Dei, quæ in bono est, gratia est præparatio: gratia verò est ipsius prædestinationis effe-*

*ctus:* at bona nature distincta sunt à donis gratiæ: ergo. Accedit quòd Augustinus ad confutandum Pelagium, vbique distinguit beneficium creationis, à beneficio gratiæ, & prædestinationis. Nam Pelagius ad occultandum errorem suum, ipsam naturam, & dona naturalia vocabat gratiam, quia gratis Deo datur. Vnde, licet re ipsa diceret, omnia dona gratiæ supernaturalis, etiam primam vocationem cadere sub merito procedens a solo libero arbitrio suis viribus naturalibus operante: nihilominus subterfugebat dicendo, illud meritum esse ex gratia, quia est ex voluntate libera, quam gratiam vocabat. Augustinus verò ad confutandum hunc errorem, illa duo distinguit, dicens, gratiam non esse subiciendam nature, seu libero arbitrio, sed è conuerso, vt patet ex libro de Prædestin. Sanct. cap. 2. & epistol. 90. & 95. & 105. & toto libro 1. de Gratia Christi. Ex his ergo concludi videtur, nullum naturale beneficium posse inter dona gratiæ, & consequenter, neque inter effectus prædestinationis computari: quia totum illud pertinet ad dona naturalia, quæ cum ipsa natura dantur, vel concreantur.

B

C

D

E

Secundò, quia aliàs ruit tota argumentatio Augustini: sequenturque, actus morales procedentes ex bona naturali dispositione esse meritorios totius gratiæ supernaturalis, etiam primæ vocationis ad fidem. Patet sequela, quia per actum procedentem à priori gratia, possumus mereri posteriorem, & per vnum effectum prædestinationis prius nobis collatum, possumus alium mereri: sed illi actus procedunt ex priori effectu prædestinationis, nimirum ex naturali dono bonæ indolis, aut facilis ingenij: ergo tales actus dici possunt hæc ratione esse ex priori gratia: ergo possunt esse meritori omnium sequentium effectuum. Quod tamen dici non potest, quia aliàs daret Deus homini vocationem efficacem ad fidem propter bonum ingenium, vel dispositionem aptam ad virtutem, quod est planè falsum, & latè impugnatum ab Augustino libro 1. ad Simplician. q. 2. ex illo 1. Corint. 1. *Infirma mundi elegit Deus, vt confunderet fortia,* & aliis similibus. Sequela verò patet, quia effectus prædestinationis sunt ita inter se connexi, vt ratione vnus detur alius: ergo si dispositio illa naturalis, est effectus, cum sit prior via executionis, ratione illius dabuntur alij subsequentes.

Alij contrariam sententiam in vniuersum veram esse censent, nimirum, bona omnia, quæ dantur prædestinato, si talia sint, vt quoquo modo conferant ad eius æternam salutem, esse prædestinationis effectus, etiam si ordinem naturalium bonorum non excedant. Hæc videtur esse communis Theologorum sententia, quam docet D. Thomas exponens illa verba ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Et eodem sensu dixit 1. p. q. 23. art. 8. *Sub ordine prædestinationis, cadit, quidquid hominem promouet ad salutem.* Ratio verò est, quia hæc bona sub hac ratione spectata pertinent ad prouidentiam supernaturalem, vt per se constat, & in electis pertinent ad illa beneficia, quibus liberantur, & saluantur, ergo præparatio talium bonorum sub ea ratione pars prædestinationis est: ergo illa bona executioni mandata sunt effectus prædestinationis.

Atque hæc opinio absolute loquendo mihi probatur, indiget tamen aliqua declaratione. Quam, vt tradamus, reducamus naturalia bona ad quatuor, vel quinque capita, & de singulis dicamus.

2.  
Corroboratur  
secundo.August.  
1. Cor. 1.3.  
Contraria  
sententia  
aliis com-  
plicet.

D. Thom.

Ratio sta-  
bilitur.4.  
Hæc vt ve-  
ra eligi-  
tur.

Bona naturalia ad quinque capita reducuntur. Primum. Secundum. Tertium.

Quartum.

Quintum.

5. De primo est conclusio.

D. Thom.

6. Fundamentum prioris sententiae diluitur. Opus crea-

Primum est, ipsum esse, seu substantia hominis prædestinati, & consequenter creatio vel generatio illius. Secundum est, habere tales naturales potentias, quæ inevitabiliter comitantur talem naturam, & substantiam, in tali gradu perfectionis naturalis. Tertium est, recipere tale temperamentum corporis, cum tali complexionem, vel humorum proportionem, quæ magis vel minus ad virtutem inuenit. In quo bono potest esse aliqua varietas, etiam seruatō naturæ ordine, respectu eiusdem personæ individui. Quæ, licet iuxta principia Philosophiæ vnumquodque individuum aliquid determinatum in hoc genere postulet: tamen non consistit in indivisibili, sed latitudinem habet, intra quam potest idem homo habere magis, vel minus aptum temperamentum ad virtutem. Quartum genus bonorum naturalium continet varias huius vitæ circumstantias, à principio eius usque ad finem, ut nasci tali tempore, aut loco, aut ex talibus parentibus: item educari cum his, vel illis circumstantiis, conservari, vel mori hoc tempore potius, quam illo. Quintum denique genus bonorum est, ipsorum operum moralium honestorum, & occupationum naturalium, quæ ad illa excitant. In quibus bonis est considerandum, duobus modis, vel alterutro eorum posse conferre ad finem prædestinationis, scilicet, vel ut subiectum, in quo alij effectus prædestinationis recipiendi sunt, vel ut medium aliquo modo utile ad finem prædestinationis.

Dico ergo primò, totum esse hominis prædestinati, etiam, quoad substantiam ipsam naturæ, & quoad suam creationem vel generationem, est effectus prædestinationis. Hanc propositionem sumo ex D. Thomæ 1. p. q. 23. artic. 8. quatenus dicit, *Conceptionem Iacob fuisse effectum prædestinationis eius*, nam est eadem ratio de reliquis. Ratione item declaratur ex quodam principio supra posito. Dixi enim, eodem actu electionis diuinæ, quo prædestinatus prædestinitur, ut beatus sit præordinari etiam efficaciter, ut sit, & ut creetur, vel generetur. Quia ipsum esse, vel creati talis personæ est volitum per talem finem efficaciter intentum: ergo sicut glorificatio est ultimus effectus talis prædestinationis, ita procreatio talis personæ, est veluti initium executionis eiusdem prædestinationis: nam ipsamet creatio propter talem finem, & ex vi illius intentionis fit. Præterea non videtur dubium, quoniam generatio vnius sit effectus prædestinationis alterius, ut Conceptio Virginis, fuit effectus prædestinationis Christi, quia per illam parabatur via ad executionem huius. Ergo eadem ratione potest generatio vnius personæ esse ex prædestinatione eiusdem. Denique verisimile est, alia etiā opera creationis, vel dispositionis, aut gubernationis vniuersi esse effectum prædestinationis electorum, ut apertè sentit D. Tho. citatis locis, & colligitur ex illo Mat. 24. *Propter electos breuiabuntur dies illi*. Præterea mors, & circumstantiæ eius, vel natiuitas, possunt esse effectus prædestinationis, ut mox dicam: cur ergo non erit etiam ipsa generatio, quatenus ad executionem prædestinationis deferuit?

Neque contra hoc procedit fundamentum prioris sententiae. Alias etiam probaret, nullum omnino naturale bonum esse prædestinationis effectum, quod plane falsum est, ut constabit. Dicendum est ergo, opus creationis per se spectatum non pertinere ad prædestinationem, & hoc potissimum

A intendere Augustinum, tamen ut fundat finem intentum prædestinationis, & alia beneficia gratiæ (non ut meritum, sed ut subiectum eorum) & quatenus ex illa speciali intentione fit, sub beneficio prædestinationis comprehendi. Sicut in actibus humanis, abstinencia v. g. secundum se non spectat ad religionem, tamen ut fit ex voto, & ex intentione implendi illud, ad religionem spectat. Neque hinc sequitur, opus morale à sola natura profectum posse esse meritorium subsequentiū donorum gratiæ, ut pote iam procedens ex quodam beneficio prædestinationis, quia non procedit ab illo, ut tale est. Quamvis enim procreatio naturæ ex tali fine ad prædestinationem pertineat, nihilominus ipsa natura secundum se non pertinet ad illum ordinem, & ideo si postea operetur, non secundum id, quod habet ex illo fine, neque ex aliquo auxilio dato in ordine ad illum, sed ex eo tantum, quod secundum se habet, & haberet, etiam si non esset creata ad illum finem, tunc non operatur, ut pertinens ad prædestinationem, sed tantum, ut spectans ad ordinem naturæ.

B Dico secundò, naturales perfectiones, quæ ex necessitate naturæ consequuntur ex tali corpore, & anima, non sunt effectus speciales prædestinationis, aliter quam existentia, vel creatio talis personæ sit prædestinationis effectus, sed per reductionem, seu concomitantiam, quasi vnus effectus, cum ipsamet natura computantur. Probatur, quia eodem actu electionis, seu dilectionis, quo Paulus v. g. præordinatus est efficaciter, ut sit beatus, & consequenter etiam ut sit, eodem (inquam) actu ordinatur, ut habeat proprietates omnes, quæ consequuntur necessario talem naturam, ut intellectum, voluntatem, & similes. Quia, qui vult formam, vult consequentia ad formam: & quia eadē actione, qua fit natura, continentur hæ proprietates: ergo multò magis eadem voluntate, qua præordinatur persona ut sit, coordinantur (ut sic dicam) tales proprietates: ergo non est alia prædestinatio personæ ad tales proprietates habendas ab ea, qua prædestinatur ut sit. Hac ergo ratione dicimus, non esse has perfectiones speciales effectus prædestinationis, sed concomitanter coniungi cum ipsa natura, seu persona, & tamquam vnum, eundemque effectum cum illa computari.

C Vnde fit, has etiam proprietates non cadere sub prædestinationem, ut media ad illam, sed ut subiectum proximum, vel conditionem necessariam consequentem illud. Pater, quia prædestinatio harum proprietatum continetur in ipsamet prima ordinatione efficaci talis personæ ad talem finem. Item, quia cum Paulus præordinatur ad beatitudinem, non præordinatur sola Pauli substantia quasi metaphysicè spectata, sed ut physicè capax est ultimæ felicitatis, quomodo includit suas proprietates præsertim intellectum, & voluntatem, quæ sunt veluti subiectum proximum recipiendæ beatitudinis. Dices, postea in discursu vitæ multum solet conferre talis perfectio, vel proprietates ingenij ad effectum prædestinationis: ergo talis perfectio naturalis data est etiam, ut medium, aptum ad consequendum prædestinationis finem. Respondeo, dato antecedenti, non sequi tales proprietates, ut collatas tali personæ, esse datas ex prædestinatione, ut media ad illius executionem, sed solum sequitur, post quàm data sunt, seu danda prævidentur, ordinari, ut executioni prædestinationis deferantur: & ita potius vsus talium fa-

tionis per se spectatū non pertinet ad prædestinat.

7. Secunda conclusio.

Ratione roboratur.

8. Proprietates naturales non cadunt sub prædestinatione, ut media, sed ut subiectū, vel conditio.

Obiectio.

Diluitur.

caltatu n,quàm facultates ipsæ, est prædestinationis effectus.

Dico tertio, Bona complexio, seu dispositio naturæ, quæ non sequitur ex sola resultantia naturali, sed speciali Dei cura prouidetur, etiam si in se naturalis sit, est prædestinationis effectus, non tantum per modum subiecti, sed etiam tamquam medium. Declaratur in primis in humanitate Christi, quæ propter vnionem ad Verbum, ad quam erat prædestinata optimo modo, & specialissima prouidentia Dei fabricata, & disposita fuit, etiam in corporalibus. Vnde non immerito dici potest, beneficium illud fuisse effectum prædestinationis illius humanitatis ad vnionem hypostaticam. Item quia Christus prædestinatus est redemptor; ideo accepit corpus passibile, iuxta illud, Psal. 39. Hebr. 11. *Corpus autem adaptasti mihi*: ergo illa dispositio corporis, quæ aliàs naturalis fuit, fuit etiam effectus prædestinationis Christi ad munus Redemptoris. Simile credendum est de Beatissima Virgine, nam concepta etiam fuit speciali prouidentia, & optimum temperamentum accepit ex vi illius prædestinationis, qua in matrem Dei electa est. Idem verisimile est de aliquibus sanctis speciali miraculo, & prouidentia procreatus, vel per pias orationes à Deo impetratis, vt Diuus Thomas dicit, articul. de Iacob significauit. Ratio verò est, quia tale beneficium est effectus Dei, & in dictis casibus non est merè naturale, nam quatenus ex speciali Dei prouidentia fit, & in ordine ad supernaturalem finem, ad beneficia gratiæ spectat, estque vtile, & re ipsa confert ad comparandum supernaturalem finem à Deo intentum: ergo habet omnia necessaria, vt sit effectus prædestinationis, & vt inter media illius computetur.

Quo circa etiam bona indoles, seu complexio apta ad virtutem, quatenus pendet ex speciali prouidentia, daturque ac procuratur electo, vt ea cum effectu bene vtatur ad salutem, merito dici potest prædestinationis effectus. Probatur, quia hoc est beneficium Dei, & non consequitur naturam, etiam hanc, & indiuiduam, naturali necessitate, sed pendet ex circumstantiis, quas Deus speciali prouidentia, ac voluntate prouidit, ex vi alterius d. l.ctionis, qua præordinauit talem personam ad vitam æternam: ergo tale beneficium est effectus prædestinationis. Atque eadem ratione circumstantiæ natiuitatis, vel conceptionis ad effectus prædestinationis pertinere possunt, quatenus ex illis pendet consequutio talis temperamenti, ad virtutem aptioris. Idem est de educatione accommodata ad virtutem, de conseruatione, & progressu vsque ad mortem. Nam hæc omnia supponunt illam primam voluntatem saluandi hunc hominem, & ad illam implendam ordinantur, ergo signum est prouenire ex illa intentione, & sub ea ratione pertinere ad prouidentiam gratiæ, non communem, sed specialem, talique personæ accommodatam, ac perinde esse prædestinationis effectus.

Neque hinc sequitur vocationem, aut gratiam congruam dari homini propter bonum ingenium, aut indolem, &c. Sed potius sequitur, vel ingenium, vel talem dispositionem datam esse tali homini, vt esset capax, vel idoneus ad talem gratiam suscipiendam. Neque enim necessarium est, vt inter omnes effectus prædestinationis sit illa connexio, quod secundus datur propter pri-

um, tamquam propter meritum, aut tamquam propter finem proprium, sed possunt duo media, vel duo effectus dari propter vnum tertium, inter se verò solum habere proportionem, & connexionem aliquam in ordine ad illum effectum producendum: sicut lumen, verbi gratia, & species dantur propter visionem, inter se verò solum coniunguntur ad complendum integrum principium visionis. Ita ergo datur prædestinatio naturæ accommodata per modum subiecti, aut fundamenti: illi autem adiungitur ex eadem prædestinatione, & liberalitate Dei auxilium accommodatum, quo elenetur, & constituitur quasi integrum principium operis meritorii, aut dispositiui ad alios effectus prædestinationis. Neque hoc est alienum à doctrina Augustini: nam libro de Bono perseverantiæ, cap. 14. dicit, in quorundam hominum ingeniis esse has, vel illas proprietates, ratione quarum ita sunt dispositi, vt si talia signa illis applicentur, moueantur ad fidem, & non cum aliis, & Deus illis applicat talia signa accommodata, si eos diligit, non quidem propter eorum ingenium, aut dispositionem, sed ex sua gratia, & liberalitate, accommodando (vt sic dicam) gratiam naturæ, non ex merito, vel debito naturæ, sed ex Dei beneuolentia.

Vltimò dicendum est, Bonos actus morales, licet ordinis naturalis sint, si tamen cum effectu confertur ad consequendam vitam æternam, esse effectus prædestinationis. Communis est assertio, de qua videri possunt Durandus in 1. dist. 4. quæstio. 2. & ibidem Capreol. Gregor. & alij. Modus autem explicandi non est idem apud omnes: quidam enim putant, omnia opera moralia, quæ aliquo modo conducunt ad finem prædestinationis cum effectu consequendum, esse ex gratia, & ideo esse ex prædestinatione, quia gratia sic efficax est prædestinationis effectus. Antecedens verò probatur, quia opera moralia, quando sunt à solo libero arbitrio, nihil valent in ordine ad vitam æternam, vt supra probatum est: ergo, vt aliquid valeant, debent esse ex gratia, & sic erunt etiam ex prædestinatione. Verumtamen hæc ratio non est vniuersalis, quia actus moraliter bonus non solum potest esse utilis ad effectus prædestinationis per modum meriti, aut impetrationis, vel dispositionis, de quibus causalitatis bus tantum procedit ratio facta; sed etiam potest prodesse impediendo malum actum, per quem posset impedimentum poni gratiæ Dei, & hoc satis est, vt possint esse prædestinationis effectus: ergo. Item, licet tale opus fiat per causas naturales, & liberum arbitrium, cum concursu generali, nihilominus sub illa habitudine potest prouenire ex prouidentia Dei speciali, & supernaturali, & ex intentione efficacis saluandi talem hominem: ergo hoc satis est, vt possit esse prædestinationis effectus. Item alia bona temporalia, quatenus & esse possunt, & de facto futura sunt instrumenta virtutis, possunt esse effectus prædestinationis, sicut possunt cadere sub meritum teste D. Thoma 1. 2. q. 114. art. 1. & sub spem infusam ex eodem 2. 2. q. 17. art. 2. ergo multò magis boni actus morales. Item temporalia incommoda sæpe sunt effectus prædestinationis, vt mox dicemus, ergo & bonus actus moralis.

Neque contra hoc inuenio difficultatem aliquam momenti. Solet autem in contrarium referri Sor. libro 1. de Nat. & gratia, capit. 20. ubi dicit, nihil dicit de prædestinatione, sed solum tractat

9.  
Tertia cō-  
clusio.

Explana-  
tur in hu-  
manitate  
Christi.

Amplius  
declaratur  
in Beatif-  
sima Vir-  
gine.

D. Thom.

Ratione  
firmatur.

10.  
Bona indo-  
les, seu cō-  
plexio apta  
deferuit  
ad prædes-  
tinationem.

11.  
Vocatio  
seu gratia  
non datur  
homini  
propter in-  
genium, sed  
est dispositio,  
vt red-  
datur ido-  
neus ad ta-  
le gratiam.

August.

12.  
Vltima cō-  
clusio.

Durand.  
Capreol.  
Gregor.  
Hanc cō-  
clusionem  
diuersè au-  
thores ex-  
plicant.

D. Thom.

13.

Sotus.

de necessitate gratiæ ad hos actus, & non negat posse esse ex gratia, sed solum affirmat posse fieri sine gratia: & ita etiam non negat, interdum esse ex prædestinatione, vel quia ex gratia speciali procedunt, vel quia quouis modo sunt ex providentia speciali, & intentione salutis.

## CAPUT VIII.

*An malum, eiusque permissio sit prædestinationis effectus.*

**D**uo sunt certa. Primum est, mala pœnæ posse esse prædestinationis effectus, & tales esse, quando verè, & cum effectu conferunt ad vitam æternam consequendum. Probat, quia hæc mala sunt simpliciter bona, ideoque non sunt tantum permilla, sed interdum etiam intenta, & ordinata à Deo in statu naturæ lapsæ: quare absolute sunt effectus Dei, & providentiæ eius: ergo ex hac parte possunt esse prædestinationis effectus. Aliunde verò pertinent hæc mala ad beneficia Dei per Christum collata, iuxta illud ad Philipenses 2. *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso pati amini.* Ergo quando hæc mala ita proveniunt, ut sint occasio, vel materia meriti, vel alterius fructus gratiæ permanentis in vitam æternam, planè oriuntur ex illa voluntate, quæ Deus elegit prædestinatum ac proinde sunt prædestinationis effectus. Contrahitur, nam passio, & mors martyris est effectus prædestinationis eius, quia est singulare, & efficax medium salutis eius: ergo idem dicendum est de quocumque malo pœnæ, per quod Deus suos electos promittit ad salutem. Item remissio pœnæ pro peccatis debetur, prout in hac vita prædestinatio confertur, ut cuius evocet in cælum, effectus est prædestinationis eius: at hæc remissio per mala pœnæ frequenter admodum comparatur. Denique etiam pœna unus potest esse effectus prædestinationis. Alius, si illi prodest, ut de Christi passione constat. In hac ergo assertionem nulla est difficultas, præter eam quam de malo culpæ tractabimus.

Secundum certum est peccatum, seu malum culpæ non esse effectum prædestinationis: quia non est effectus Dei, iuxta fidem definitam in Conc. Trid. sess. 6. Can. 7. Nec solum de peccato, ut peccatum est, verum confiteor non esse prædestinatum à Deo, sed etiam de actu peccati, cui est intrinsecè adiuncta malitia: nam licet Deus ad illum actum concurrat, non tamen ex se illum intendit, aut præfinit, ut latè tractavi libro 2. Auxilijs per 5. prima capita. Quapropter de tali etiam actu verissimum cenfeo, non esse effectum prædestinationis, quia quod in se non est aliquo modo prædestinatum, & voluit ex fine prædestinationis, non potest esse prædestinationis effectus.

Difficultas verò superat de permissione peccati, quam Deus potest directè velle & intendere, an sit interdum effectus prædestinationis. Quidam enim opinantur nullo modo esse posse. Primum quia permissio peccati non potest dici gratia nec beneficium nobis præparatum ex meritis. Illud, quod tamen requiritur in omni effectu prædestinationis. Secundò, quia non potest esse volita permissio peccati ex intentione dandi gloriam prædestinato; quod nos etiam diximus esse necessarium in omni effectu prædestinationis. Assumptum probatur, quia vel illa permissio esset electa ex illa intentione immediatè, vel mediatè, non primum, quia

permissio peccati, non est medium in media è con-  
iunctum cum illo fine, neque enim ante v. l. tra-  
rem, quæ proximè, & per se ad illum cond. est:  
nullum autem medium immediatè eligitur ex vi  
intentionis alicuius finis, nisi habeat in se suam  
habitudinem, & utilitatem ad illum. Neque etiam  
mediatè, quia si aliquid medium est inter per-  
missionem peccati, & gloriam, illud est commissio  
peccati, & penitentia de illo, quæ per se, &  
immediatè potest conferre ad gratiam, & gloriam:  
ergo necessarium erit ex intentione gloriæ imme-  
diatè velle penitentiam: & deinde, ut penitentia lo-  
cum habeat, permittere peccatum: nos autem dixi-  
mus supra non posse penitentiam hoc modo præ-  
finiri ante permissionem peccati: ergo impossi-  
bile est eligere hoc modo permissionem ex illa in-  
tentione.

Dico tamen permissionem peccati, & esse pos-  
se, & sæpe etiam esse effectum prædestinationis.  
Hanc sententiam sequentibus hæc tempore sequen-  
tibus Theologi, & eam insinuarunt Anselmus,  
& D. Thomas exponentes illa verba ad Roman. 8.  
*Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ubi  
Gloria addidit, *etiam peccata*, & Adamus dixit. Illam  
interpretationem non esse superbè rejiciendam,  
quoniam Paulus primaria intentione loquatur de  
tribulationibus, & malis pœnæ. Ratione declara-  
tur ex conditionibus supra positus. Nam in primis  
permissio, eo modo, quo fieri potest, est effectus  
Dei, quia bona est, & directè volita. Dico autem, eo  
modo quo fieri potest, quia formaliter loquendo per-  
missio consistit in privatione, seu negatione illius  
auxilij, quod Deus prædestinatus fuisse efficax  
ad vitandam culpam. Sicut autem voluntas Dei  
est adequata causa dandi tale auxilium, ita etiam  
non dandi: liberè enim & voluntariè non dat: sic  
ergo permissio est effectus Dei. Quod si permis-  
sio includit interdum positivum quid, ut applica-  
tionem talis obiecti, vel occasionis, cum præscien-  
tia, quod homo sit illis male usus, etiam Deus  
est vera causa illius effectus positivi, & potest per  
se, & propriè velle illum, non quidem directè in-  
tendens lapsum hominis, sed tantum præsciens, &  
non impediens, ut rectè Augustinus libro 11. Gen.  
ad litteram, & sæpe alias scripsit.

Secundò, potest permissio esse utilis ad salutem  
ipsiusmet prædestinati. Quod in primis constat ex  
Damascono libro 2. de fide, cap. 29. ubi ait, Deum  
aliquando velle permittere peccatum propter glo-  
riam suam, aliquando propter bonum aliorum,  
sæpe autem propter bonum ipsiusmet peccatoris.  
Primum finem videtur tetigisse Paulus ad Rom.  
6. dicens, *Ut ostenderet divitias gratiæ suæ in vasa mi-  
sericordiæ, sustinuit in multa patientia vasa iræ.* Sic  
etiam permisit peccatum Adæ, ut sapientiam suam  
in procuranda hominum salute manifestaret. Se-  
cundum finem colligit Augustinus libr. de Grat.  
& libero arbitrio capit. 20. ex illo 2. Regum 16.  
*Domine præcepit illi, ut malediceret, &c. Si forte re-  
spectat Deus humilitatem meam.* Notat enim Augu-  
stinus, permisisse Deum peccatum illud Semei pro-  
pter exercitium patientiæ, & humilitatis David.  
Sic etiam Ambrosius serm. 47. de fide Petri, dicit,  
permisisse Deum lapsum Petri propter Eccl. suæ  
bonum. De tertio denique memoro, quod ad nos  
spectat, ait Augustinus 14. de Civit. c. 13. *Andeo di-  
cere, superbis esse vile cadere in aliquod aperium, ma-  
nifestumque peccatum, unde sibi displicant.* Et cognovit  
loca Scripturæ. Et libro de Naturæ & gratia c. 28.

4. Assertio.

Anselm.  
D. Thom.  
Adamus.Ratione  
fulcitur.5. Secunda as-  
sertio.  
Damasce.

Rom. 9.

August.  
2. Reg. 16.

Ambros.

August.



1. Tim. 1.

Gregor.  
Bernard.

ita exponit verba illa 1. ad Timoth. 1. *Tradidi illos Sathane, ut discant non blasphemare.* Non enim de corporali vexatione damonis, hunc locum intelligit, sed de spirituali, quam tentando infert, cum permittitur, seu cum homo destituitur speciali protectione Dei. Similia habet Gregorius homilia 21. in Euangelia. Facit denique quod Bernardus ait, sermon. 54. in Cantica, *Deum aliquando subtrahere, vel retrahere gratiam electis, ne in superbiam effervantur.* Est ergo aliquando utilis subtractio gratiæ (quod est mirabile) ad ipsummet finem gratiæ, vel ut perseverantia in illa certior sit, quæ magis est necessaria, quam augmentum. Vel ut quod vno modo impediri videtur, alia via magis augeatur. Habet ergo permissio secundam conditionem necessariam ad effectum prædestinationis.

6. Tertia verò, & quarta conditio inter se conuertuntur, nimirum, ut effectus prædestinationis sit gratia, & detur ex intentione gloriæ, nam si habeat hoc posterius, habebit etiam prius sano modo intellectum. Non est enim necessarium ad effectum prædestinationis ita esse beneficium gratiæ, ut sit in sua entitate & substantia aliquid supernaturale, ut in præcedentibus ostensum est: neque quod sit aliquid positivum, nam etiam impedire malum est magnum beneficium, moraliter loquendo. Satis ergo est, quod sit effectus Dei, ex providentia supernaturali ordinatus ad finem supernaturalem, re ipsa consequendum, concurrente aliquo modo tali medio: hæc autem omnia habet illa permissio, si ex intentione effici gloriæ sit volita.

7. Solum igitur superest probandum, permittere Deum peccatum in prædestinato ex ipsamet intentione gloriæ, seu gratiæ, aut virtutis. Hoc autem ostenditur ex dictis, quia Deus non permittit peccatum, nisi propter utilitatem, aut bonum, quod ex illo potest elicere, ut est frequens apud Augustinum in Enchiridio c. 11. de Correptione, & gratia c. 8. & aliis locis supra citatis: sed vnum ex his bonis est spirituale commodum ipsius prædestinati: ergo ex intentione eius potest Deus velle permissionem peccati, ergo ita vult. Nam hic est modus maximè consentaneus divinæ sapientiæ, & bonitati. Estque ad hoc declarandum optimus locus Augustini lib. de Nat. & grat. cap. 24. Vbi agens de peccato David, ait, permisisse illud Deum, *ut esset contra superbiam conturbatio illa medicinalis quodammodo, dixerat enim, Psal. 29. In abundantia sua, Non movebor in æternum: & sibi tribuebat quod à Dom. no habebat, quare ostendendum ei fuerat, unde haberet, &c.* Et subdit c. 25. *Hoc superbus animus omnino non sapit, sed magnus est Dominus, qui persuadet, quomodo ipse novit.* Vbi valde notandum est, quod ipsam permissionem, *persuasionem* postea vocat: quo nomine solet Augustinus prævenientem gratiam, & vocationem ipsam appellare.

8. Obiectio.

Sed aiunt, Deum nō velle bonum, quod ex peccato potest elicere, absoluta, & prædestinante voluntate, nisi supposita præscientia eiusdem peccati, ut futuri, teste Augustino in citatis locis, præsertim de Genesi ad literam: At voluntas permittendi peccatum antecedit præscientiam eiusdem peccati ut futuri: ergo non potest illa permissio procedere ex intentione talis boni.

9. Diluitur.

Respondeo, duobus modis intelligi posse præscientiam futuri peccati præcedere intentionem illius boni, cuius peccatum erit occasio, scilicet,

A vel de præscientia tantum conditionata, vel etiam de absoluta peccati futuri. Priori modo verum est, quod sumitur, & ita est intelligendus Augustinus, quoties talem scientiam supponere videtur. Et signum apertum est, quia inquit, cur Deus voluerit creare Angelos, quos præciebat peccaturos: nam questio illa de scientia absoluta intellecta, repugnantiam ineluctaret: quia illa scientia iam supponeret voluntatem creandi tales angelos: ergo necesse est intelligi de præscientia conditionata, quæ antecedit decretum voluntatis, tam creandi Angelum, vel hominem, quam permittendi in illo peccatum. Hæc ergo scientia nihil obstat, imò necessaria est, ut permissio peccati procedat ex intentione illius boni, quod postea ex peccato elicetur.

B Si autem illud intelligatur de scientia absoluta, falsum profectò est. Nam ante hanc scientiam habet Deus voluntatem permittendi peccatum: ergo ex aliquo motivo, & fine bono talem permissionem vult. Nam permissio, licet non sit mala, tamen non est per se, & intrinsecè ita bona, ut sit propter se amabilis, sed ex se est quasi obiectum indifferens, quod honestatur ex fine: Deus autem non vult permissionem, nisi sapientissimo, & honestissimo modo: ergo vult illam ex aliquo honesto fine per se intento, qui pertineat ad manifestationem gloriæ suæ; nam hunc finem intendit Deus per omnem voluntatem suam: ergo talis finis etiam esse potest æternum bonum ipsius prædestinati. Patet hæc vltima consequentia, quia non est maior repugnantia in hoc fine, quam in aliis, nec minor convenientia, aut sapientia in illo intendendo, & obtinendo per hoc medium.

C Hoc autem vltimum, in quo est difficultas, constabit evidentius examinando discursum contrariæ sententiæ, qui si esset efficax, eodem modo procederet in intentione divinæ gloriæ, aut manifestationis gratiæ suæ, media permissione peccati. Concedo igitur, quod argumentum rectè probat, permissionem peccati non esse medium immediate coniunctum cum gloria prædestinati, sed mediis aliis actibus virtutum, præsertim actu pœnitentiæ, humilitatis, vel alio simili. Dico verò, etiam hoc bonum esse à Deo intentum, ante quam velit permittere peccatum, & consequenter ante absolutam præscientiam peccati futuri. Qualis verò sit hæc intentio Dei circa tale bonum occasione peccati obtinendum, non eodem modo ab omnibus explicatur.

D Quidam id verum putant etiam de intentione absoluta per decretum præfinitivum pœnitentiæ, volunt enim actum pœnitentiæ posse præfinitur, & intendi ante absolutam præscientiam peccati, & consequenter ante voluntatem permittendi illud. Quia non propterea cogetur Deus procurare, aut velle peccatum. Quia ut talis intentio pœnitentiæ impleatur, sufficit voluntas permissiva, supposita conditionata præscientia. Nam statim est infallibile illud peccatum esse futurum, quod satis est, ut illa intentio infallibiliter impleatur. Et ideo etiam non sequitur, quod illa voluntas pœnitentiæ sit virtualis voluntas peccati, quia ex vi talis voluntatis solum attingitur peccatum, quantum necesse est, ut pœnitentia fiat, ad quod satis est, ut ibi virtute includatur permissio peccati. Aliàs etiam voluntas pœnitentiæ existens in Deo post præscientiam absolutam peccati, esset virtualis voluntas peccati, quia semper dicit pœ-

10.

11.

Incidens  
dubium.12.  
Opinio  
quorundā.

sententia eandem habitudinem ad peccatum. Et ita nulla superest ratio, ob quam penitentia actus præfinit non possit ante absolutam præscientiam peccati futuri.

Nihilominus sententia hæc mihi placere non potest, quoad illa bona, quæ necessariò supponunt peccatum, ut est penitentia. Primiò, quia non videtur hic ordo consentaneus diuinæ sapientiæ: non ista bona, quæ necessariò requirunt mala culpæ, non sunt per se, & ex se absolutè amabilia, imò ut talia sunt, censentur esse bona secundum quid, & ideo non vult illa Deus ex se, seu voluntate antecedenti, sed solum supposita ex parte hominis necessitate. Sicut sapiens medicus non vult absolutè applicare medicinam, donec infirmitas illam requirat. Secundo, ac præcipuè, quòd talis voluntas esset virtualis voluntas peccati, ut in superioribus declarauimus, & nunc patet ex differentia, quæ moraliter cernitur, quando supponitur, vel non supponitur, peccatum. Nam postquam peccatum est, seu futurum præfinitur, vel e penitentiam eius, tantum est velle deest uel onem eius: ut voluntas destructionis peccati nullo modo est virtualis voluntas peccati, sed potius est odium eius. Quando autem peccatum non supponitur, voluntas penitentia non est tantum voluntas destructionis peccati, sed etiam positionis eius, quia non potest destrui, nisi quod est & ideo si non supponitur esse, in illa voluntate includitur, & intenditur, quod prius sit, ut dicitur potest. Quod exemplo moralis declarari potest: nam voluntas v. g. consulendi aliquem in malo, etiam minus, ut n. p. r. mala est, si in ali, cui datur consilium non supponitur voluntas. Alienus malici verò in eo supponatur propositum diuini maioris mali, voluntas consulendi minus, non erit mala, quia iam non tendit ad malum, sed ad vitandum maius malum.

At verò, quando bonum tale est, ut non supponat necessariò peccatum, licet possit etiam per occasionem peccati provenire tunc optimè potest effici intentione præfinit, & intendi à Deo, ante absolutam præscientiam peccati, quod propter tale bonum postea permittitur. Dico igitur ita contingere in ea permissione peccati, quæ est prædestinationis effectus. Nam, si quis rectè consideret, mouet, præter penitentiam intercedere semper aliquod bonum proximè intentum à Deo media permissione peccati, quod non habet necessariam connexionem cum peccato, quia etiam sine peccato esse potest, & peccatum etiam non dicit intrinsece habitudinem ad illud, quamuis possit esse occasio eius. Hoc patet primiò in bono humilitatis, seu diminutionis superbiæ, propter quod Deus maxime velle solet hanc permissionem, ut patet ex antè citatis. Hæc enim bonum per se non requirit peccatum, præsertim actu committit, ut per se constat: sufficeret enim potestas peccandi, si homo attente, & exactè illam cognosceret, ut ipsum in officio humilitatis contineret. Idem est de absoluto odio peccati, & de proposito cauendi illud, & tollendi occasionem, &c. quæ sunt bona maxime intenti per peccati permissionem, & per se, ac intrinsece non supponunt illud, ut actu commissum.

Sed instabit aliquis, quia nullum ex his bonis est ita immediatè coniunctum cum permissione peccati, ut per illam comparandum sit, non intercedente peccato: illud ergo est medium quoddam

A) inter permissionem peccati, & bonum illud per cam intentum: ergo non potest permissio intendi propter illud bonum, nisi mediante hoc medio, quod Deo repugnat. Accedit, quòd illud bonum elicendum non est, nisi supposito peccato: hoc autem supposito, non potest bonum illud esse fructuosum, seu utile ad vitam æternam, nisi prius peccatum per penitentiam deleatur: ergo etiam penitentia est aliud medium interpositum inter bonum illud, & permissionem peccati: ergo semper necesse est, ut ex intentione illius boni, per voluntatem penitentia procedatur ad permissionem volendam.

B) Responderetur, idem argumentum fieri posse, quocumque fine Deus velit permittere peccatum, & ideo vel negandum est, possit Deum permittere peccatum propter aliquem finem bonum, quod nullo modo dici potest, vel argumentum illud efficax non est. Hoc patet in illo fine ostendendi gratiam suam, quem Paulus posuit. Nam hæc est, nullo gratia, non fit nisi subsequito peccato, quod Deus gratis reuertit, cui vult: ergo inter permissionem, & ostensionem gratia intercedit peccatum. Dices, hoc esse per accidens, & in ordine ad nos, nam secundum se gratia ipsa satis ostenditur præcise in ipsa permissione, quatenus Deus, cui vult, dat gratiam congruam, & efficaciam, & cui vult, & gratiam illam, permittendo peccatum: quæ differt in tantum, si met permissione ostendi posset, si in se cognoscere retur etiam præcise ostendendo à peccato consequuto.

C) At profectò eadem responsio posset in nostro casu dari, nam permissio sola, si in se cognoscere tur, posset sufficere ad inducendum hominem in humilitatem, & timorem Dei, & similes fines per talem permissionem intentos. Unde etiam dicemus esse per accidens, quòd peccatum subsequatur. Deinde non est adæquata, & vniuersalis illa responsio: nam Deus, quòd ex permissione peccati intendit ostensionem gratia suæ, illud non tam est in ordine ad beatos, quam ad nos viatores. Nam beatis parum necessarium erat medium illud, cum gratiam ipsam in se cognoscerent. Viatores autem non possumus illam differenciam cognoscere, nisi in hominibus ipsis sit varietas actionum bonarum, & malarum. Deinde in fine redemptoris v. g. propter quem Deus permittit peccatum iudæorum, non sola permissio, sed actio ipsa erat necessaria, ut effectus in se tandem obtineretur: multaque similia exempla faciliè adduci possunt.

D) Dico ergo, id priorem partem illius obiectionis, licet peccatum in re ipsa factum, aliquando sit necessarium ad consequendum illud bonum, quod Deus intendit occasione peccati: non tamen esse necessarium, ut Deus ipsam peccatum intendat, aut velit, sed solum permissionem eius. Et ad quiddam, quod a peccato non est opus Dei, sed hominis: Deus autem tunc solum intendit, quod ipse est facturum. Deinde quia tale peccatum, saltem ut peccatum est, non est medium ad talem finem, sed potius quantum ex se est, potens esse ad tale bonum impediendum. Solum ergo est occasio quidam, quæ Deus (ex sua infinita potentia, & bonitate) bene vult ad efficiendum aliquod bonum: & ideo quantum illa occasio inter permissionem, & bonum illud intercedat, non oportet, ut prius sit intentum, sed præiudicatum, & acceptatum, seu ordinatum ad illum finem. Ex quo etiam fit, ut permissio secundum se spectata, non semper sit efficax medium ad talem finem, sed ad summum suf-

13.  
Hæc sententia non approbatur.  
Primiò.

Secundo.

Morali exprobratio patet.

14.  
Cōclusio.

Corroboratur.

15.  
Instauratio.

16.  
Respondetur.

Euasio.

17.

18.  
Priori obiectioni parti satis hæc.

ficiens, & ex se ita indifferens, ut quantum est ex parte voluntatis Dei, necessarium non sit, actionem permissam consequi permissione posita, sed solum ex infallibili Dei præscientia certum sit, actionem illam esse futuram, posita permissione. Quando autem medium huiusmodi est, non est necessarium, ut ante electionem eius sint voluta omnia media, vel occasiones, aut actiones, quæ possunt interuenire inter bonum illud, & consequutione boni intenti, sed satis est, ut postquã præuisum fuerit peccatũ permissum, cetera disponatur.

19.  
Ad posteri-  
oriẽ par-  
tem patet  
responsio.

Et hinc patet responsio ad alteram partem de pœnitentia. Dico enim, etiam illam non esse medium per se, & absolutẽ necessarium ad talem finem, sed solum ex suppositione damni illati per peccatum: ideoque potius remedium, quàm simpliciter necessarium medium, dici potest. Quæ autem huiusmodi sunt, non præparantur per absolutam voluntatem, & præuisionem, donec eorum materia, vel necessitas præexistat, seu præuideatur. Et ideo Deus, quando permittit peccatum in prædestinato, solum habet voluntatem conditionatam, seu præparatam ad dandum illi pœnitentiam, si illa indigerit: postquam autem videt in illo peccatum, iam vult absolutẽ illius pœnitentiam, quia tunc cognoscit illud medium, ut necessarium ad finem à se intentum.

20. Atque hæc sufficiunt de effectibus, ex quibus vnusquisque per se intelligere potest, quod supra huc remisi de signis prædeterminationis, nam ipsimet effectus, sunt huiusmodi signa. Quia verò idem effectus, qui in vno est ex prædestinatione, in alio non est ex illa, ideo talia signa non afferunt certam cognitionem. Quando verò multa coniunguntur, & longo tempore, & cum magno fructu, valde probabilem efficiunt coniecturam. De qua legi potest Bernardus serm. 1. Septuagesimæ, & multa congerit Vega lib. 12. in Tridentinum à cap. 10. ad 20.

Bernard.  
Vega.

## CAPVT IX.

*Ex prædestinatione non sequi necessitatẽ habendi, vel conseruandi gratiam.*

1. **D**Eclarauimus hætenus veros prædestinationis effectus, superest, ut nonnullos falsos effectus excludamus, eaque occasione concordiam in ea prædestinationem, & arbitrij libertatem explicemus. Nam omnes illi falsi effectus ad hoc tendunt, ut prædestinatio necessitatem inferat, aut habendi gratiam, aut bene operandi, aut non peccandi. Necessitatem (inquam) repugnantem libertati: qui effectus re vera non solum ex prædestinatione non sequitur, verum illi adeo repugnat, quod prædestinatio seipsam destrueret, si talem effectum induceret: quia tolleret veram rationem meriti, & præmij, quæ sunt finis, & media potissima prædestinationis, idẽque non possunt hi falsi effectus melius excludi, quàm ostendendo concordiam inter prædestinationem, & usum libertatis. Hic ergo effectus, seu necessitas considerari potest, vel in ordine ad gratiam sanctificantem, vel in ordine ad singula opera bona, & maximẽ illa, quæ ad salutem sunt necessaria, inter quæ abstinere à peccato comprehendimus. In hoc ergo capite de priori necessitate, in sequenti de posteriori dicemus. Cum autem libertas consistat in potestate agendi, & non agendi, seu habendi, & non habendi libertatem, manifestum quẽ sit,

A et cõis omnibus ex vi prædestinationis dari, ut possint filij Dei fieri, & esse, tota difficultas est, quomodo in eis relinquatur potestas, ut possint etiam fieri, & esse filij diaboli, & abijcere à se gratiam, & filiationem Dei, cum prædestinatus non possit, non saluari. Quæ difficultas partim in re, partim in loquendi modo esse potest, & vtrumque breuiter explicabimus.

B Circa iustitiam ergo, & gratiam prædestinatorum, quidam errauerunt dicentes prædestinatum in hac vita semper, ac necessariò esse in gratia. Ita sentit Vuicleph, ut refert Vualdensis libro 2. de Sacramentalibus cap. 160. Moueri potuit, quia prædestinatus maximẽ diligitur à Deo: qui autem diligitur à Deo, iustus est. Hæc autem est manifesta hæresis, nam ex illa sequitur, paruulum non baptizatum, si prædestinatus sit, iam esse iustum, & infidelem placere Deo, etiamsi non habeat fidem, si prædestinatus sit. Denique sequitur, nullum prædestinatum concipi, aut nasci in originali peccato, quæ omnia sunt contra fidem. Sunt etiam contra ipsam prædestinationem, quia non omnes, qui in fine vitæ saluantur, præordinantur ad perpetuam sanctitatem à principio vitæ obtinendam. Nec fundamentum est alicuius momenti, quia licet prædestinatus diligatur secundum diuinam præordinationem, & præscientiam, non tamen semper secundum præsentem iustitiam, seu quod idem est, secundum actualem executionem prædestinationis: homo autem non fit iustus per prædestinationem, nisi quatenus executioni mandatur quoad gratiæ effectum.

C Fuit alter error dicentium, quamuis prædestinatus possit interdum esse in peccato, tamen postquam semel est iustificatus, numquam amplius à gratia excidere. Ita tenuit hoc tempore Calvinus, & fuit antiquus error Ioviniani. Qui præcipuẽ mouebatur ex illo 1. Ioan. 2. & 3. *Qui natus est ex Deo, non peccat, nec peccare potest, quia semen eius in eo manet.* De quo videri potest Bellarm. libr. 3. de Iustificat. c. 14. & 15. Et impugnatur ex professo in materia de caritate, & de gratia, vbi ostenditur, caritatem, & gratiam semel habitam posse amitti. Habemusque euidentia exempla in Scriptura, de Dauid, Petro, &c. Item quia aliàs, vel non prædestinatus numquam esset verè iustus, quod est hæreticum, vel prædestinatus haberet semper cum iustitia coniunctam infallibilem perseuerantiam in gratia, per speciale donum distinctum à iustitia, quod vanum est, & sine fundamento, & contra totius Ecclesiæ sensum. Præterea ex illo errore sequitur, quod omnis, qui mortali et peccat, vel est reprobus, vel numquam iustus fuit: quodcumque autem horum dicere, hæreticum est.

D Ratio autem à priori, quæ ad præsens spectat, est, quia talis effectus non est necessarius ad finem prædestinationis: nam etiamsi iustus iterum, atque iterum cadat, & resurgat, tandem saluari poterit. Non ergo omnes, qui prædestinantur ad vitam æternam, prædestinantur etiam ad conseruandam gratiam sine interruptione, ex quo primò illam recipiunt. Imò D. Prosper lib. 2. cap. ultimo, de Vocat. Gent. dicit, *consilio Dei factum esse, ut prædestinati permittantur peccare, & cadere à iustitia, & aliquando multo tempore in eo statu permanere, ut mysterium prædestinationis oculum sit, & nemo disceret, nisi nimirum confidat.* De quo etiam videri potest, A. Iustinus libro de Correctione, & gratia, cap. 6. & 13. & lib. de Prædestinatione Sanctorum c. 14. &

2.  
Opinio  
Vuicleph.  
Vualdens.

Tanquam  
hæresis re-  
iicitur.

3.  
Alter er-  
ror.

Calvinus.

1. Ioan. 2.  
& 3.  
Bellarm.

Oppugna-  
tur.

4.  
Ratio à  
priori.

D. Prosp.

August.

Varie ex-  
positiones  
ad locum  
Ioannis.

5.  
Tertia o-  
pinto.

O. h. m.  
Catherin.

Ioannes à  
Bononia.  
Augusti.

Fulgent.

Mat. 24.

2. Tim. 2.

Ioan. 6. &  
10.  
1. Ioan. 2.  
Fulgent.

6.

7.  
Assertio.  
prima.

8.  
Effugium.

Præcludi-  
tur.

de Bono persever. c. 6. Ille autem locus Ioannis va-  
rias habet expositiones: duæ verò sunt probabili-  
res, & quælibet eligi potest. Una est, *Quis natus est ex*  
*Deo*, si ut talis est operetur, *non peccat*: Alia in sensu  
composito, *Qui natus est*, quamdiu iustitiam con-  
servat, *non peccat*, mortaliter, *nec potest*, quamdiu il-  
lam retinet, quia iustitia, & peccatum in se for-  
maliter repugnant.

Est tertia sententia quorundam Catholicorum,  
qui dicunt, prædestinatos per dilectionem Dei ab-  
solutam, & antecedentem necessariò saluari, &  
consequenter necessariò iustificari, & in iustitia  
permanere. Ita sentiunt Ocham, Gabi. & Catherin.  
Aliqui verò non admittunt hoc genus prædestina-  
tionis, ut evitent hoc genus necessitatis: putant  
enim repugnare libertati, saltem ex parte, ut Ioan-  
nes à Bononia lib. de Prædestin. 2. p. opus. 3. Favere  
videtur modus loquendi Augustini de Correp. &  
gratia, c. 12. *Provisum est humanæ infirmitati, ut in-*  
*decum. lib. iter ageretur*. Idem 3. contra Iulianum, c.  
3. & 4. & Fulgentij lib. 1. ad Monimum, cap. 11. &  
12. Imò etiam favere videtur modus loquendi  
Scripturæ Matth. 24. *In errorem inducantur, si fieri*  
*potest*, ac si fieri non possit: quod si fieri non potest,  
positum necessarium est. Quomodo exponitur  
illud 2. Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat,*  
*novit Dominus, qui sunt eius*. & similia habeantur  
Ioan. 6. & 10. & 1. Ioan. 2. Propter quod dixit Ful-  
gent. de Fide ad Petrum cap. 35. *Firmissime tene,*  
*nullum eorum, qui prædestinati sunt, posse perire*. Ra-  
tio autem est, quia voluntas Dei est efficax causa,  
qua posita impossibile est non poni effectum.

Hæc sententia intelligi potest, aut de aliqua ve-  
ra necessitate, quæ ininuret modum operandi, &  
producendi effectum, & consequenter tollat liber-  
tatem, vel quoad exercitum, vel quoad specifica-  
tionem, quæ dicitur propriè necessitas consequen-  
tis. Vel potest intelligi de sola necessitate conse-  
quentiæ, quæ dicitur etiam esse in sensu compo-  
sito, & nulli libertati repugnare. Auctores citati lo-  
quuntur in priori sensu, in quo censeo sententiam  
illam esse falsam.

Dico ergo primò, ex prædestinatione, vel ele-  
ctione diuina non sequi veram aliquam necessita-  
tem habendi, vel conservandi gratiam. Probatur,  
quia duo requiruntur, ut prædestinatus salvetur.  
Unum est, quod in hac vita gratiam consequatur  
(suppono enim post hanc vitam non comparari,  
si durante vita præsentem non obineatur.) Aliud  
est, ut pro aliquo tempore huius vite, perseveret  
in gratia, ita ut ab aliqua iustificatione usque ad  
mortem non peccet mortaliter. Neutrum autem  
horum oportet fieri in prædestinato cum aliqua  
vera necessitate (& suppono sermonem esse de  
adultis, nam parvuli non sunt capaces libertatis,  
aut necessitatis propriæ illi oppositæ.) Primum  
probatur, quia iustificatio adultæ, iuxta doctrinam  
fidei, non fit sine illius dispositione libera, & hu-  
mana: ergo etiam iustificatio prædestinati hoc mo-  
do fit: ergo prædestinatio non infert necessitatem  
in ordine ad iustificationem.

Dicitur fortasse, hoc ad summum probare de  
necessitate quoad exercitum, non verò de necessi-  
tate quoad specificationem, quia cum hac stat  
sufficiens libertas ad moralem actum, & meritum.  
Sed contra hoc est, quia ad iustificationem opor-  
tet exercere talem dispositionem: ergo si propter  
hanc causam necessitas aliqua inferenda est: non  
solum erit quoad specificationem, sed etiam quo-

A ad exercitum. Et ut res magis urgeat, ponamus  
prædestinatum in ultimo articulo mortis consti-  
tutum, & adhuc existentem in peccato, cui ut  
salvetur, non satis est non peccare, sed necessa-  
rium est hic, & nunc converti: ergo si necessariò  
convertendus est, illa non tantum est necessitas  
quoad specificationem, sed etiam quoad exerci-  
tium. Unde alij hæc ratione convicti fatentur  
utramque necessitatem sequi ex tali prædestina-  
tionis modo, & ideo admittendum non esse. Sed  
hoc ex professo impugnat Augustinus locis sæpe  
citatis. Et ex sequenti capite constabit prædesti-  
nationem non inferre necessitatem ad singulas  
actiones, etiam si modo, & tempore præfinito præ-  
stare sint.

B Secundum autem est perseverantia in primis  
non requirit necessitatem quoad exercitum, ut di-  
cimus auth. res fatentur: ponere autem in præde-  
stinato necessitatem quoad specificationem pro illo  
solo finali tempore, non stertor, quia cum nullo  
dogmate aperte pugnat. Mihi tamen falsum vide-  
tur, quia sine hac etiam necessitate potest infallibi-  
liter fieri à Deo talis effectus, ut ex sequenti capite  
constabit: ergo non est ponenda talis necessitas si-  
ne alio fundamēto, cum sit præternaturalis, & alio-  
qui non sit debita ratione alicuius superioris ex-  
cellentia, vel dignitatis, ut sequenti cap. magis ex-  
plicabo, & expediam breuem difficultatem de con-  
firmatione in gratia, aut pro aliquo tempore om-  
nibus prædestinatis conferatur.

C Secundò assero, prædestinationem infallibili-  
ter inferre gratiam, & perseverantiam prædesti-  
nati in illa pro aliquo tempore usque ad mortem,  
per solam necessitatem consequentiæ, quæ liber-  
tatem in nullo modo impedit. Hoc probant testi-  
monia superius adducta. Et ad indicandam hanc  
certitudinem, & infallibilitatem solet Scriptura  
proponere effectus prædestinationis, ut iam fa-  
ctos, iuxta illud ad Roman. 8. *Quos prædestinavit,*  
*et vocavit, et iustificavit, &c.* Quod notavit D. Grego.  
lib. 5. in 1. Regum, cap. 4. Ratio verò prioris par-  
tis est, quia diuina voluntas absolute frustrari non  
potest. Posterioris autem partis ratio est, quia il-  
la diuina voluntas ita movet voluntatem crea-  
tam, ut accommodet illi media proportionata,  
quibus & libere, & infallibiliter moveatur; hoc  
enim pertinet ad infinitam Dei sapientiam, &  
potentiam, ut supra lib. 1. tactum est, & iterum ca-  
pit. sequent. explicabitur. Unde etiam confirma-  
tur, quia libertas non tollitur in generali, nisi in  
quantum in singulis actibus impeditur: sed præ-  
destinatio non impedit libertatem in singulis acti-  
bus, ut iam ostendam: ergo nec simpliciter impe-  
dit in consequenda, vel conservanda gratia, per  
quam comparatur gloria.

D Ut autem modus loquendi, & respondendi in  
forma ad hanc vulgarem difficultatem magis de-  
claretur, obijcio, quia supposita prædestinatio-  
ne, non potest quis damnari: ergo supposita præ-  
destinatione non habet libertatem, ut damnetur,  
& illa suppositio iam posita est: ergo de facto iam  
non habet hanc libertatem. Prima consequentia  
patet, quia libertas consistit intrinsicè in potestate  
agendi, & non agendi, ergo, si facta suppositio-  
ne non est potestas, etiam non est libertas. Quod  
autem potestas non sit, patet, quia iam ponitur  
suppositio, & ita fit etiam sensus compositus,  
in quo verum est dicere, impossibile esse præde-  
stinatum damnari. Cum autem suppositio illa præ-

E  
F 4 cedat

10  
Secunda  
assertio.

Rom. 8.  
D. Greg.

11.  
Obijcio.

cedat vsum libertatis, quia Deus ante omnem hunc vsum praevisum destinaat efficaciter hominem ad gloriam, videtur ex illa suppositione se qui necessitas simpliciter, & inducens absolutam impotentiam ad contrarium effectum, ac proinde repugnans libertati.

12.  
Diluitur.

Respondetur, ante omnia distinguendum esse primum in antecedens, nam etiam supposita praedestinatione, verbum *potest*, accipi potest, vel in sensu diuiso, vel in composito, & in diuiso falsum est antecedens, in composito autem verum est. Haec sunt verba communia, quibus expeditur haec difficultas intelligentia verò haec esse debet, quod cum dicitur, *Praedestinus potest damnari*, compositio fieri potest veluti in obiecto talis potestatis, videlicet, quod ad hoc se libertas extendat, ut possit simul in vnum contingere praedestinationem cum damnatione: & hoc modo est falsa, & impossibilis propositio, quia repugnat divinae praescientiae habenti voluntatem adiunctam. Alio verò modo accipi potest, quod illa suppositio tantum sumatur ex parte subiecti, & personae: quia, videlicet, etiam si supponatur praedestinata, adhuc verè retinet potestatem peccandi, & perseverandi in peccato, si voluerit, quamquam haec potestas nunquam sit reducenda in actum praedestinationi contrarium. Et in hoc sensu est vera propositio, eiusque ratio est, quia illa suppositio non immutat propriam modum agendi huius potentiae: neque est ex omni parte antecedens, quia non applicatur ad opus, nisi ex praescientia, quod voluntas libere opera sua est, si hoc vel illo modo moueat. Sic item expedito antecedente, consequentia simpliciter neganda est, quia ad libertatem absolute, & simpliciter sufficit haec potestas, quae vocatur in sensu diuiso, quia verè, & reatiner manet in praedestinato potestas ad utrumque, non obstat praedestinatione Dei. Quod si hoc maneat in quid obscuritatis in ea, sequentia amplius explanabitur.

### CAPVT X.

*Ex praedestinatione non sequi necessitatem, aut non peccandi, aut bene operandi in singulis actibus: ubi magis explicatur concordia praedestinationis cum libertate.*

1.  
Praedestinato non aufert libertatem.

Supponimus Catholici doctrinam contra Haereticos, praeter in Lutherum, & Calvinum, praedestinationem non aufere libertatem, eamque in naturalium actuum, & quos mandata executionis: nec enim hic locus posuit, ut in huius veritate probanda immo eatur. Hinc ergo manifestum est, non pertinere ad praedestinationem efficacitatem, seu effectus, ut necessitatem inferat in modo operandi omnes, & singulos humanos actus, vel aliquem eorum, quibus periclitur, & comparatur vltimus praedestinationis effectus alioqui praedestinatio auferret libertatem. Quod ergo nunc agimus, est, quomodo haec duo conciliantur, cum praedestinatio infallibilis sit, & immutabilis, ac proinde sit causa necessaria, id est, necessariò inferens effectum.

2.  
Opinio quorundam.

Quidam dixerunt, concordiam in hoc positam esse, quod Deus non praedestinat seu praefinit singulos actus, qui sunt media praedestinationis, per decretum absolutum suae voluntatis, quod ratione antecedit absolutam praescientiam talium

A actuum, ut futurorum: sed tantum statuit absolute hominem saluare, & iustificare. Et ex vi huius decreti offert media, quibus infallibiliter saluetur, non tamen ita, ut illa infallibilitas consistat in aliquo actu certo, & in particulari determinato cum omnibus circumstantiis eius, sed in hoc, quod Deus ita dirigat voluntatem praedestinati, ut in hoc, vel illo actu tandem cooperetur. Atque ita fit, ut in particulari numquam moueat Deus voluntatem praedestinati ex praefinito decreto, ut omnino hic, & nunc velit, sed ex voluntate antecedente, seu simplici affectu, ut talis actus fiat: quod si voluntas praedestinati non resistat, sed cooperetur, iam illud medium est certum: si autem Deus praeficiat praedestinatum resistitur in ea occasione, prouidet aliam, in qua moueat, & sic consequenter donec effectum consequatur.

B Hunc verò dicendi modum improbauimus in lib. 3. de Auxiliis, & supra libro 1. aliquid tetigimus, quod hic repetere necesse non est. Displicet ergo haec sententia primo, & maxime, quia supponit, praefinitionem actus liberi in particulari, & cum omnibus circumstantiis eius, repugnare libertati, ac proinde non posse hoc modo prouideri, seu praedestinari à Deo actum liberum, quod videtur contra perfectionem divinae prouidentiae, & contra modum loquendi Scripturae, de potestate Dei ad immutanda corda hominum, libere etiam operantium. Secundo, quia supponit in Deo scientiam adeo limitatam, & imperfectam, ut praenoscere non possit, quibus modis attrahi possit humana voluntas, ut hic, & nunc, & in particulari simul infallibiliter velit, & libere. Nam si hoc praenouit, faciliè poterit praedestinare absolute, ut actus fiat in particulari, & libere fiat. Tertio, quia ille consilii modus praefinendi actum liberum, est imperfectus, & indignus, qui Deo tribuatur: imò nunquam attingere potest illum certitudinis gradum, qui ad decretum Dei absolutum, circa finem illo in deo comparandum, necessarius est. Quae omnia in citatis locis latius prosequuti sumus.

C Alij ergo, ut fugiant hoc extremum, in aliud incidunt dicentes, non solum praefinisse Deum intra se singulos actus, per quos praedestinati saluantur, sed etiam praordinasse dare ad singulos talem motionem praeuiam, & ex se adeo efficacem, ut non possit humana voluntas resistere, quo minus ipsi consentiat, sed physice praedeterminetur ad consentiendum hic, & nunc, & tali modo, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium actus. Cuius sententiae fundamentum in praesentia materia est, quia ad certitudinem, & efficaciam praedestinationis est similis motio necessaria. Alioqui verò etiam fundari solet in hoc, quod ille praemonendi modus pertinet ad propriam, & necessariam causalitatem causa prima: Concordiam autem inter hanc motionem, & libertatem aliqui non explicant, sed dicunt esse admirandam, & fide tenendam, etiam si non intelligatur. Alij dicunt, quod licet illa motio tam efficax sit, nihilominus ex sapientia Dei est ita suavis, ut licet praedeterminet voluntatem ad vnum, soli sua vi, & efficacia, nihilominus faciat illam libere operari. Alij ad obiectum recurrunt. Dicuntque ex vi obiecti sic per intellectum propositi voluntatem differenter, & absque necessitate moueri, idque satis esse, ut actus sit liber, etiam si voluntas ipsa ab extrinseco agente ad

3.  
Dicitur modus dicendi reiecitur.

4.  
Alius dicendi modus.

Fundamentum.



vnun determinetur. Alij denique confugiunt ad sensum compositum, & diuisum. Voluntque necessitatem ex suppositione, etiam antecedenti ad vsum libertatis, non tollere, quo minus actus sit liber, sed satis esse, quod voluntas ex se, ac nudè sumpta sine tali suppositione sit indeterminata ad talem actum.

Hæc sententia non est ex professo à nobis hoc loco tractanda, & examinanda, id enim fusc egimus in libris de Auxiliis, & aliud fortasse tempus, & occasio occurreret illam exactius pettractandi. Nunc ergo solum asserimus, sententiam illam ad negotium prædestinationis necessariam non esse, quia potest certitudo prædestinationis alio faciliiori modo, ac diuinæ prouidentiae, ac sapientiae magis consentaneo saluari, vt mox explicabimus. Quod si necessaria non est, non censemus admitteendam, quia non habet fundamentum in Scripturis, vel sanctis Patribus, aut antiquis Theologis, & libertatem arbitrij ita deprimit, vt vix possit humana mente concipi: ideoque apta etiam non est, ad hæreticis resistendum. Nam dicere, concordiam hanc esse ineffabilem, & non posse à nobis explicari, non satisfacit, tum quia fides non docet illud, vnde ab his auctoribus redditur concordia inexplicabilis. Tum etiam, quia si quis diceret, Deum necessitate voluntatem, & vñ hominibus non tollere libertatem, esseque à nobis credendam concordiam actualis necessitatis simpliciter cum actuali libertate, non solum diceret rem inexplicabilem, sed etiam apertè repugnantem: Oportet ergo, vt illa sententia declaret, quomodo non sit idem dicere, prædeterminationem ad vnun ab extrinseco illatam coniungi cum indifferentia libertatis, quia illa prædeterminatio videtur esse necessitas simpliciter, cū ab extrinseco inferatur. Quæ, quod talis motio suauis dicatur, faciet quidem, vt actus ab illa proueniens sit voluntarius, non verò, vt sit liber. Sola verò obiecti propositio ex se indifferens, est quidem sufficiens ad potentialem libertatem, non verò ad actuaalem, si necessitas aliunde imprimitur ab extrinseco. Quia igitur nos non inuenimus modum componendi libertatem cum suppositi one antecedente vsum eius, & determinante physicè facultatem operandi ad vnun partem, ideo ad expediendam hanc difficultatem illa sententia non vitmur.

Dicendum ergo breuiter est, ideo prædestinationem non impedire libertatem in singulis actibus bonis, etiam si illos præfinit: quia in executione, & ad extra non mouet ad illos cum effectu præstandos, nisi per gratiam efficacem. Quæ gratia efficax, ita mouet voluntatem, vt libertatem eius non impediatur, etiam quo ad vsum, & actuaalem determinationem, quia mouet voluntatem modo congruo ex præsentia conditionata, & ideo nihil superest in prædestinatione, quod huic libertati repugnet. Prima pars est D. Augustini, vbicumque de hac materia loquitur. Nam hoc sensu ait, *eis, qui vocantur ex proposito, non reuocare vocationem, nec resistere*. Estque in eo valdè notandum, non dicere, non posse repugnare, sed non repugnare. Quamquam, si aliquando priori modo loqueretur, exponendus esset sensum compositum suprà declaratum per conditionatam præscientiam. Ratio verò huius partis est, quia hæc gratia efficax necessaria est ad finem prædestinationis, aliàs deficere posset. Et est etiam medium aptum,

quia illa posita, infallibile est ponendum esse effectum: ergo. Altera verò pars breuiter probatur quia efficacia huius gratiæ non consistit in physica prædeterminatione, cui voluntas non possit resistere: quia Concilium Tridentinum sess. 6. definit, *voluntatem ita operari, supposita Dei excitatione, ut possit ei resistere*. Consistit ergo in motione congrua, & accommodata voluntati iuxta præscientiam Dei.

Dicit verò aliquis: Ergo hæc gratia Dei non est secundum se efficacax, sed ab hominis voluntate efficaciam accipit: quod videtur valdè absurdum, cū ex efficacia talis gratiæ oriatur consensus voluntatis: aliàs posset homine illo gloriari, vt pote habito ex efficacia sua, & non gratiæ Dei. Sequela probatur, quia nisi voluntas hominis coope-retur, gratia Dei non erit efficacax, ergo à voluntate est efficacax gratiæ. Responderetur concedendo primam consequentiam quoad priorem partem, & negando illam quoad posteriorem: quia liberum arbitrium non comparatur, ad excitantem gratiam, de qua est sermo, vt causa eius, neque illi aliquid confert, vt propterea dici possit eam reddere efficacem. Vnde ad probationem negatur etiam consequentia: nam solum probat, liberum arbitrium esse concausam cum huiusmodi gratia ad consensum præstandum, quod longè diuersum est.

Vt autem res ipsa melius intelligatur, aduertendum est, efficaciam gratiæ interdum sumi pro actuali efficientia eius: nam omnis causa denominatur actu efficiens, seu efficacax ab actuali efficientia sua, quæ non est aliud, quàm actio eius. Aliquando verò sumi pro virtute, quam talis gratia habet ad mouendum liberum arbitrium & efficiendum, vt efficiat iuxta illud, *Facias, vt facias*, & illud, *ipse est, qui operatur in nobis velle*, quia per hanc gratiam facit Deus, vt velimus, vt August. exponit. Efficacia ergo priori modo sumpta pendet sine dubio à libero arbitrio, quia vnica est actio, quæ per se oritur ex libero arbitrio, & gratia & hoc modo dici potest liberum arbitrium elicere actionem gratiæ concomitanter, id est, coefficiente vnam actionem cum illa. Non tamen dicitur dare gratiæ efficientiam suam, quia illa actio prout efficitur à gratia, non est ex causalitate liberi arbitrij, quamuis in re actio illa non sit sine causalitate liberi arbitrij.

Loquendo autem posteriori modo (in quo nos loquimur cum Augustino) de gratia præueniente efficaci, sic nullo modo habet gratia à libero arbitrio suam efficacitatem, sed potius ipsa gratia eleuat liberum arbitrium, & dat illi virtutem agendi, quam virtutem ex se, & ex perfectione sua habet talis gratia. Quia verò talis gratia, quatenus efficacax, non solum dicit virtutem agendi, sed ita agendi, vt infallibiliter habeat coniunctam actionem, hoc non habet illa gratia sed sola virtute physica, & sibi connaturali, sed habet ex modo, quo datur à Deo ex tali proposito, & præscientia conditionata, quæ iam præuiderat, illam gratiam habituram effectum, si cum talibus circumstantiis daretur. Et ideo etiam quoad hoc habet efficaciam ab ipso Deo, quamuis non sine respectu ad liberum arbitrium, & ita etiam facile patet concordia, nam ista gratia quantumvis efficacax, quatenus præueniens est, non habet repugnantiam physicam cum dissensa liberi arbitrij, quæ intrinsecè ex ipsis entitatibus,

Concil.  
Trid.

7.  
Obiectio.

Responde-  
tur.

4.  
Quoddā  
notabile  
adhibetur.

9.

feu

5.  
dicta sen-  
tentia cit-  
atur.

6.  
Assertio.

seu rebus oriatur, quæ sola posset libertatem lade-  
re, sed habet illam ex præsuppositione effectus fu-  
turi in præsentia Dei, quæ libertati non repu-  
gnat, ut sæpe declaratum est.

10. Hinc facillè intelligitur, prædestinationem non  
minuere libertatem, etiam quoad perseverantiam  
in bonis actibus sine admixtione peccati mortalis.  
Probatur eodem modo, quia etiam hic effectus so-  
lum fit per gratiam efficacem multiplicatam. S-  
cut enim Deus movet ad primum actum, ita etiam  
movet ad secundum, & alios consequenter: sicut  
ergo in singulis gratia operatur efficaciter, & li-  
berè, ita etiam in collectione, seu continuatione  
illorum: neque in hoc inuenio difficultatem  
novam.

11.  
Dubium.

Solum posset quis dubitare, an concedendum  
sit, omnem prædestinatum pro aliquo tempore  
esse confirmatum in gratia. Nam ex dictis videntur  
hoc sequi, quia omnis prædestinatus pro aliquo tẽ-  
pore recipit perseverantiæ donum, quod illi datur,  
ut infallibiliter non cadat à gratia: nihil autem a-  
liud esse videtur confirmatio in gratia. Nihilomi-  
nùs auctores communiter non ita loquuntur, &  
conantur discrimen ponere inter donum perseve-  
rantix, & confirmationem in gratia: Et quidam  
aiunt, confirmationem addere revelationem, per  
quam homo fit certus se esse perseveraturum. Sed  
valde incertum hoc est, unde enim constat non  
solum Apostolos, quos credimus in gratia fuisse  
confirmatos, verum etiam quoscunque alios ha-  
buisse hanc revelationem? vel quid confert talis  
revelatio ad operationem gratiæ, ut ad confirma-

A. tionem pertineat? Alij dicunt, confirmatio nega-  
tione esse concursus ad peccandum: & ideo non  
solum non esse peccaturos, sed etiam nec posse  
peccare. Quod ad donum perseverantiæ, vel in  
omnibus prædestinatis necessarium non est. Et  
quidem facillè credi potest, post Christum Domi-  
num, in B. Virgine ita factum esse, propter exi-  
miam dignitatem eius, cui tota illa perfectio quo-  
dammodo debebatur, & erat quasi connaturalis.  
De alijs autem confirmatis, nullum est sufficiens  
fundamentum ad id asserendum, & alioqui, nec  
necessarium est, nec connaturale.

12. Di-  
ere ergo possumus, donum perseverantiæ ex  
se conferri per ordinaria auxilia, & dona gratiæ,  
hoc solum præstante, & providente Deo, ut illa  
dentur congruis temporibus, & in eo numero, seu  
multitudine auxiliorum, quæ ad talem effectum  
sufficiant: Confirmationem verò in gratia adde-  
re propria, & peculiana dona, & auxilia, per quæ  
Deus prævenit hominem in singulis actibus, &  
præsertim in occasionibus peccandi, volunta-  
tẽque eius moraliter, & efficacissimè movet, non  
solum secundum præscientiam, sed etiam secun-  
dum virtutem auxiliorum, quæ licet non determi-  
net voluntatem, ita ut etiam physicè non possit  
resistere, moraliter tamen efficacissimè illam in-  
ducit. Quæ efficacia simul cum alia congruitate  
ex præscientia confirmationem præbet. Sic ergo  
confirmatio in gratia, aliquid addit ultra commu-  
ne perseverantiæ donum, ratione cuius non neces-  
sariò sequitur ex prædestinatione, licet ad illam  
possit deferuire, salva etiam libertate.

### FINIS LIBRI TERTII.

## INDEX CAPITVM LIBRI QUARTI DE PRÆDESTINATIONE.

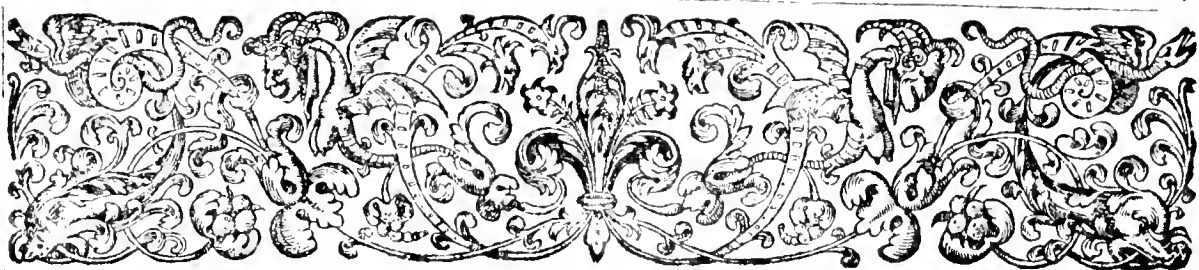
Cap. 1. *Velitne Deus omnes saluare.*

Cap. 2. *Voluntas saluandi omnes qualis sit.*

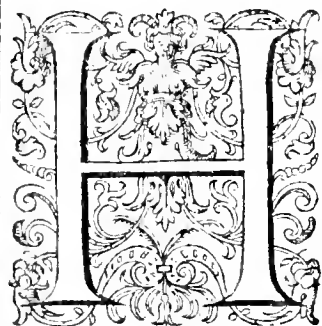
Cap. 3. *Dentur ne omnibus adultis media sufficientia.*

Cap. 4. *An infantibus omnibus provideatur.*

249



# LIBER QVARTVS DE SVPERNATVRALI PROVIDENTIA DEI CIRCA AETERNAM SALVTEM REPROBORVM, SEV NON ELECTORVM.



Hæc est secunda huius operis pars, in qua de reprobatione dicere aggredimur: quia verò vltimus effectus seu terminus reprobationis est perpetua beatitudinis carentia, ideo ad intelligendum quo modo reprobi a consequutione beatitudinis defleant, necessarium est prius intelligere, quomodo in illam beatitudinem dirigantur, seu ordinentur per diuinam providentiam, quod in hoc libro tractandum est. Et quoniam providentia supponit aliquam intentionem, seu voluntatem finis sibi proportionati, ideo dicemus prius de aeterna voluntate, quam Deus habuit de vltima salute omnium illorum, quos ad gloriam efficaciter non elegit: deinde de mediis, quæ ad illum finem eis præparauit.

## CAPVT I.

*Quàm certū sit, voluisse Deum saluare omnes homines, etiam non prædestinatos.*

Hæc questio fundata est in loco Pauli 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Vbi videtur questionem definire, & partem affirmantem tamquam de fide certam docere. Nihilominus Gregorius in 1. dist. 46. circa fin. simpliciter negat voluisse Deum saluare, quos de ætæ non saluat: quia quod Deus vult, fit, præcipuè quando ab ipso met Deo principaliter faciendum est. Fauetque huic sententiæ Augustinus, qui interdum solet testimonium illud Pauli coarctare ad solos prædestinatos, explicando illud, vel per distributionem accommodam, id est, ut intelligatur de omnibus, qui saluantur, quia nullus saluatur, nisi quem Deus saluati vult: vel ut distributio tantum sit pro generibus singulorum, quia ex omni genere seu statu hominum vult Deus aliquos saluos fieri, ut in Enchirid. cap. 103. exponit.

Sed nihil minus dicendum simpliciter est, Deum ab ætæno voluisse saluare omnes homines, quos creare decreuit: idemque de Angelis sentiendum est. Probatur ex dicto testimonio: nam si contextus Pauli sincerè spectetur, constat vniuersè loqui de omnibus hominibus. Obsecrat enim prius, orari pro omnibus hominibus, & subdit, *Hoc enim bonum est, & acceptum coram Salvatore nostro Deo,*

A *qui omnes homines vult saluos fieri.* Sed constat mentem Pauli esse, ut pro omnibus hominibus simpliciter, sine vlla limitatione oremus: ergo cum eadem vniuersalitate loquitur de omnibus hominibus, quando pro ratione subiungit, quod Deus vult omnes saluos fieri. Quod magis confirmat, & declarat sequentibus verbis, dicens, *Vnus enim Deus, vnus & mediator Dei, & hominum, homo Christus Iesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* In quo vltimo verbo certissimum est, loqui de omnibus simpliciter: est enim de fide Deum esse redemptorem omnium hominum: ergo eodem modo loquitur de omnibus hominibus in prioribus verbis. Patet consequentia, tum quia contextus, & vniformitas verborum, & efficacia discursus ita postulat, tum etiam ex ratione, quæ in verbis ipsis insinuat. Ita enim vult Deus omnes homines saluos fieri, sicut voluit omnes redimere, cum redemptio non sit, nisi propter salutem hominum: voluntas autem redimendi omnes homines non limitatur ad omnes prædestinatos, nec limitari potest aliquo ex dictis modis, ergo nec voluntas saluandi omnes homines ita limitanda est.

B Scio, eundem Augustinum libro de Corrept. & grat. ca. 15. licet intelligat eam distributionem simpliciter de omnibus hominibus, explicare nihilominus per quamdam metaphoram, quod Deus velit omnes homines saluare, non quia ipse talem voluntatem habeat, sed quia facit nos velle, & desiderare, ut omnes saluentur, nam hic modus loquendi vltatus est in Scriptura. Sed huic expositioni obstat primò regula eiusdem Augustini, metaphoram locutionem, etiam alibi vltatam, non esse facile alteri loco accommodandam, nisi necessitas literæ id postulet, sed retinendam esse proprietatem, & simplicitatem verborum, quoad fieri possit, quia aliàs nihil certum ex Scripturæ verbis haberemus. At hic nulla est necessitas recurrendi ad metaphoram, ut patebit. Quin etiam addo, illam metaphoram non esse consentaneam contextui, quia Paulus dicit, *orandum esse pro omnibus, quia Deus vult omnes saluos fieri:* ergo inducit nos Paulus ad desiderandum omnium salutem ex eo quod Deus vult illam: ergo tribuit Deo hanc voluntatem, non quia in nobis illam faciat (alioquin iam supponeret, quod persuadere conatur) sed quia illam in se habet.

D Secundò, quia si Deus facit nos velle, & desiderare omnium hominum salutem, ideo profectò est, quia hoc est consentaneum voluntati eius: ergo hic effectus Dei, scilicet, quod faciat nos velle om-

3.  
August.  
Expositio  
Augustini.

Sed cōtra  
expositio-  
nem oppo-  
nitur.

4.

1.  
1. Tim. 2.

Gregorius  
simpliciter  
partem ne-  
gatiuā am-  
plexatus  
est.  
Anselm.

2.  
Cōclusio.

Testimo-  
nio Pauli  
corrobo-  
ratur.

nium salutem, supponit in ipso similem voluntatem. Terriò quia Paulus etiam ostendit hanc ipsam voluntatem Dei ex eo, quòd vnus est omnium Deus, qui vnum mediatorem, & redemptorem omnibus dedit: loquitur ergo de voluntate ipsius Dei. Accedit tandem, quòd metaphora, vel proprietas verborum vnus loci ex cõsonantia aliorum locorum, quoad fieri possit, sumenda est: at in aliis locis nõ inlinuatur talis metaphora in simili locutione, sed verborum proprietas, vt ex dicendis constabit.

Verus ergo sensus Pauli est, quem verba simpliciter, ac propriè intellecta prae se ferunt. Deum quantum in se est, velle, ac cupere omnium salutem, ita vt ex parte sua nemini neget prouidentiam necessariam, nec relinquat viam salutis simpliciter, ac per se impossibilem. Atque hunc sensum sequuti sunt eo in loco Chrysostomus, Occumenius, Theophylactus, & alij Graeci, Ambrosius, Hieronymus, & alij Latini ibidem, Prosper lib. 2. de Vocatione Gentium cap. 19. & 25. alijs 7. & 8. Athanasius lib. 3. de Assumptione hominis. Item Chrysostomus homil. 1. in episto. ad Ephes. maximè verò Damascenus lib. 2. de Fide orthodoxa, cap. 29. D. Thom. 1. p. q. 19. art. 6. & 3. contra Gentes cap. 159. estque iam communiter recepta sententia, eamque tandem sequutus est Augustinus libro de Spiritu & litera, capit. 33. Vbi interrogat, si voluntas credendi donum Dei est, cur non detur omnibus hominibus, cum Deus velit omnes homines saluos fieri? Et respondet. *Vult quidem Deus omnes homines saluos fieri, & in agnitionem veritatis venire, non sic tamen, vt eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene, vel malè viuent, iustissimè iudicentur, quod cum sit, infideles contra voluntatē Dei faciunt, cum eius Evangelio non credunt, &c.* Et in lib. ad articulos sibi falso impositos, secundus erat, quòd *Deus nolit omnes saluare*: cui respondet, *Sincerissimè credendum est, atque profutendum, Deum velle, vt omnes homines saluantur, siquidem Apostolus, cuius ista est sententia, sollicitè præcipit, quod in omnibus Ecclesijs fidelissimè custoditur, vt Deo pro omnibus hominibus supplicetur, &c.* Quae verba habentur apud Prosperum ad objectiones Vincentianas, responsione 2.

Atque hanc veritatem confirmant alia testimonia Scripturarum, in quibus Deus proficitur, se nolle mortem peccatoris, sed vt conuertatur & viuat. Ezech. 18. & 33. Item in quibus dicit se stare ad ostium, & pulsare. Apoc. 3. & illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, Io. 1. & similia, quae planè ostendunt hanc diuinam voluntatem. Quam etiam colligunt interpretes, & ex illo Osee 13. *Perdicio tua ex te, tantum ex me auxilium tuum.* Perinde enim est, ac si dixisset, Auxiliari tibi volui, adducere te ad salutem volui, ideòque perdicio tua originem ex te habuit, non ex me. Quod certe verum non esset, si Deus ex se non veller saluare, etiam illos, qui pereunt. Quo circa, licet non sit omnino certum, verba illa Pauli hunc solum sensum admittere, quod scilicet Deus velit aliquo modo sibi proprio salutem omnium hominum sine exceptione, vel limitatione ad praedestinos: quia expositiones ab Augustino datae, eius autoritate fiunt aliquo modo probabiles. Hoc tamen intelligendum puto, dummodo alter sensus tamquam verus, & maximè literalis nõ excludatur, hoc enim efficaciter probant omnia, quae adduximus.

Vnde etiam constat, conclusionem positam tamquam certam, & extra omnem opinionem accipiendam esse, quia est satis in Scriptura expressa,

& communi Sanctorum Patrum consensu recepta. Ratione autem declaratur, quia Deus vniuersam humanam naturam (idèmq; est de Angelica) creauit propter supernaturalem finem, ergo voluit, vt quantum in ipso esset, omnes homines illum finem consequerentur. Probatur consequentia, quia aliter se habuit diuina voluntas erga humanam naturam, quam si in puris naturalibus, & propter solam naturalem beatitudinem illam condere voluisset: in nullo autem alio potest esse discrimen, nisi quia nunc præter voluntatem dandi homini, vel Angelo talem naturam, habuit etiam voluntatem dandi eis talem beatitudinem, quantum in ipso esset, à quo sine nullo indiuiduum ex parte sua exceptit, vel excludit, vt statim declarabitur.

Quæri enim hic potest, an habuerit Deus hanc voluntatem saluandi omnes homines ante præuissimum lapsum Adæ, vel etiam post illum. Quidam enim solum priori modo aiunt voluisse saluare omnes homines, secundum primam naturæ humanæ institutionem, in qua recepit Adam pro omnibus hominibus iustitiam, per quam saluari possent: non tamen habuisse Deum similem generalem voluntatem circa omnes homines, postquam illos lapsos in Adam prænouit, quia non omnibus offert sufficientia media, quibus saluentur, vt in multis infantibus videtur manifestum, & de aliquibus adultis infidelibus videtur verisimile. Atque hunc dicendi modum inlinuat Driedo de Captiuitate & redemptione generis humani, tract. 1. c. 4. ad 2.

Nihilominus certum existimo, in vtroque signo, & circa homines in vtroque statu habuisse Deum hanc voluntatem. Nam de priori id conuincit ratio facta de ordinatione totius naturæ in illum finem. Et declaratur etiam ab effectu, quia Deus condidit totam humanam naturam in Adamo, illique vt capiti dedit iustitiam pro tota posteritate, nullo indiuiduo excepto: illa autem iustitia cum auxilijs sibi debitis erat principium sufficiens ad beatitudinem supernaturalem consequendam: ergo signum est datam esse ex voluntate saluandi omnes. Confirmatur, quia si aliquis fuisset exclusus ab illa voluntate, pariter exclusus esset à participatione originalis iustitiæ, etiam si Adam in illa permansisset: ergo ille nunc non contraheret peccatum originale in Adamo, nec carentia originalis iustitiæ haberet in eo rationem priuationis, sed merè negationis, at hoc non potest de aliquo homine affirmari trahente originem ex Adamo: ergo nullus potest etiam excludi ab illa generali voluntate saluandi homines. Atque hæc ratio cum proportionem applicata, probat de Angelismalis, nam si Deus non habuisset erga illos hanc voluntatem, non ordinasset illos in supernaturalem beatitudinem: ergo nec fuisset in illis culpa non tendere in illam per debita media, quod dici non potest.

De posteriori autem signo, seu statu hominum in natura lapsa id conuincit locus Pauli 1. ad Tim. 2. Nam ibi clarè loquitur de hominibus iam lapsis, nam pro illis omnibus, prout nunc sunt, orari præcipit, & pro illis, pro quibus Christus se in redemptorem obruit. Et de hac voluntate maximè loquuntur Patres supra citati, ita exponentes verba Pauli. Idèmq; sumitur ex Diuo Dion. c. 2. de Diu. nomin. & 9. de Cælesti hierarch. Irenæo libro 4. contra hæreses, capite 71. vbi assertit alia loca Scripturæ, & scholiastes ibi congerit alia loca

Patrum,

5.  
Verus sensus verborum D. Pauli.

Chrysost.  
Occumen.  
Theoph.  
Ambros.  
Hieron.  
Prosper.  
Athanas.  
Damasc.  
D. Thom.  
August.

6.

Ezech. 18.  
& 33.  
Apoc. 3.  
Ioan. 1.

Francisc.  
Ribera.  
Osee 13.

7.  
Ratione  
explicatur.

8.  
Intelligi  
difficultas.  
Prior opinio.

Driedo.

9.  
difficultas  
decilio.

10.  
1. Tim. 2.

Dionys.  
Irenæ.

Patium, & plura referam in sequentibus. Tandem probatur à posteriori ex vniuersali redemptione Christi Domini: nam Deus post prauisum originale peccatum ordinauit Christum in redemptionem omnium hominum: hæc autem ordinatio, seu hoc vniuersale medium fuit effectus illius vniuersalis voluntatis, qua voluit Deus, quod in ipso est, salutem omnium hominum: ergo hanc voluntatem habuit etiam post prauisum originale peccatum. Patet consequentia, voluntas Dei, quatenus antecessit prædictam absolutam originalis peccati, ex se non peccabat omnium redemptionem, & illa priori voluntate stante poterat Deus non mittere vniuersalem redemptionem: ergo habuit nouam voluntatem nostro modo intelligendi, liberandi omnes homines à lapsu, & ad eum finem dandi vniuersalem redemptorem. Quomodo autem hæc voluntas in omnibus locum habeat, ex sequentibus constabit.

## CAPVT II.

*Qualis sit in Deo hæc voluntas saluandi omnes homines, & quod proprium obiectum habeat.*

1. **C**ertum est, voluntatem illam non fuisse per absolutum, & efficax decretum diuinæ voluntatis, quæ ab aliquibus voluntas simpliciter beneplaciti, ab alijs voluntas consequens dicitur. Quia id, quod Deus sic vult, infallibiliter impletur. Nam de hac voluntate scriptum est. *Dominus quacumque voluit fecit.* & illud, *voluntati eius, quis resistit?* At constat hanc voluntatem non impleri in omnibus hominibus: ergo non potest esse ita absoluta, seu prædefinitiuæ voluntas.

2. **H**inc verò intulerunt aliqui, voluntatem illam non esse per proprium, & formalem actum volendi, qui in Deo sit, quia Deus non habet actum voluntatis imperfectum, qui velleitas dicitur, perfectus autem & absolutus non est, vt diximus: ergo non est propriè actus volendi. Dicunt ergo esse voluntatem signi, quæ tantum est metaphorica, seu interpretatiua, Quia scilicet ita se gerit Deus cum omnibus hominibus, ac si illum actum voluntatis haberet. Ita sentit Caietan. ad Timoth. 2. & Marfil. 1. d. 45. Alij verò aiunt Deum non habere talem actum formalem, & proprium voluntatis, qui ad felicitatem omnium hominum in se ipsa terminetur, propter rationem factam, quod Deus non habet talem voluntatem, quæ cōsequatur effectum illum: voluntas autem, quæ potest frustrari effectū, imperfecta est, & in Deum non cadit. Addunt verò nihilominus, habere Deū voluntatem dandi media sufficientia quæ propria est, & formalis in Deo, & ab illa denominari Deū volentem salutem omnium. Ita sentiunt multi Scholastici in 1. distinctione 45. & 46. Ratio verò est, quia illa voluntas habet effectum, & ita in suo genere est perfecta, & ideo habet locum in Deo, estque virtualis voluntas finis, saltem in medijs, & causis vniuersalibus, vt sunt iustitia originalis, Christi redemptio, sacramenta, verbum Dei, generalia auxilia, &c. Et ideo meritò potest ratione huius voluntatis dici Deus, velle salutem omnium.

3. **D**ico verò primò, habere Deum in se proprium & formalem actum seu affectum voluntatis, quo vult, & cupit omnium hominum salutem. Probatur primo argumento sumpto ex verbis Pauli ci-

A **tatis**, adiuncta generali regula Scripturæ, verbi eius esse cum proprietate intelligenda, vbi materia, vel circumstantia literæ non cogunt ad metaphoram. Quod præsertim locum habet, quando Scriptura sepe ita loquitur, & nullibi explicat metaphoram, vt etiam hic inuenitur, vt iam ostensum est, & parebit amplius ex sequentibus. Deinde ita sentiunt Patres suprà relati, maxime Chrysostomus hom. 7. in 1. ad Timotheum, & hom. 1. in ad Ephes. & Damasc. lib. 2. de fide cap. 29. & 30. Tandem declaratur ratione, quia voluntas, quæ appellatur metaphorica semper supponit aliquam propriam: ergo etiam si in præsentī admittamus metaphoricam voluntatem circa salutem reprobatorum, non est propria neganda.

B **Explico** antecessens: dicitur enim voluntas metaphorica voluntas signi, id est, signum aliquod externum, quo indicatur aliquid, quod Deus vult: hoc autem signum semper supponit in Deo aliquem affectum. Vt, vbi gratia, præceptum Dei dicitur voluntas signi Dei, quia significat, velle Deum id, quod præcipit: quod necesse est, verum esse secundum aliquam propriam voluntatem, alioqui non esset verum signum. Illa autem voluntas non semper est efficax circa opus ipsum, quod præcipitur, sed est vel complacentia in bonitate talis operis, vel voluntas obligandi ad illud faciendum. Et hoc semper reperitur in omnibus signis diuinæ voluntatis. Ita ergo hic, si circa salutem reprobatorum est aliqua voluntas signi, seu aliquod signum voluntatis diuinæ, cum necesse sit illud esse verum signum, in Deo indicat aliquam veram voluntatem, à qua procedunt illa signa, quæ nobis indicant, Deum, quantum in se est, velle salutem talium hominum.

C **Dico** secundò. Hæc voluntas Dei non solum est de medijs, seu effectibus gratiæ, qui re vera futuri sunt circa hos homines, sed etiam de ipsa æterna beatitudine, etiam si illam consequuturi non sint: imò nostro modo intelligendi circa illam prius versatur, deinde circa alia. Hæc sententia his assertionibus exposita, est (vt opinor) Diui Thomæ 1. parte quæstione 19 articulo 6. ad 1. Durandi 1. distinctione 47. quæstione 1. Probatur autem hæc secunda propositio, quia Deus confert his hominibus dona gratiæ, quacumque illa sint, propter hunc finem, vt per illa consequantur vitam æternam, si velint, vel quantum est ex parte ipsius Dei: ergo necesse est, vt supponatur in Deo intentio aliqua illius finis: intentio autem est vera voluntas, quæ circa finem ipsum versatur: ergo. Primum antecessens per se notum est, & frequenter habetur in Scriptura. Consequentia autem patet, tum quia operatio propter finem, dicit relationem ad finem, quæ ducit originem ex intentione finis. Tum etiam, quia Deus dat eisdem hominibus principia, & concursus, quibus condemnari possunt, imò de facto dum malè eis vtuntur, damnantur, & tamen non dat propter illum finem, quia illum non intendit: ergo, vt Deus det aliquid propter finem, non satis est velle illud obiectum, quod potest ducere hominem in illum terminum, sed necesse est, Deum talem finem intendere, ad quem aliud obiectum referatur.

D **Nec** satis est dicere, ipsa media gratiæ natura sua tendere in illum finem, vt Deus illa conferendo, dicatur ea donare propter illum finem. Primo quidem, quia hic modus operandi propter finem

Chrysost.

Damasc.

4. Probatur ratione

5. Secunda assertio.

D. Thom. Durand.

6. Effugitur conclusio.



non est agentis à proposito, & ideo non est imbuendus Deo. Unde, quia multa sunt media, quæ non natura sua, sed voluntate Dei in illum finem referuntur, ut, verbi gratia, Passio Christi institutio sacramenti, & similia, quæ si Deus voluisset, potuissent ad salutem tantum prædestinatorum ordinari. Denique, quia, ut in superioribus tetigit, etiam ipsam fidem, & charitatem potuisset Deus dare hominibus, ut recte operentur in hac vita, sine voluntate dandi gloriam, & sine ordinatione ad illum finem ex parte Dei: necessaria est ergo ex parte Dei illa specialis intentio. Quæ in hoc ipso includitur, quod Deus voluit ordinare naturam humanam in omnibus suis indiuiduis ad supernaturalem beatitudinem consequendam, neque ab ea intentione destitit propter peccatum primi hominis superueniens.

Ut autem hic actus melius intelligatur, & aliarum opinionum fundamenta solvantur, nonnulla dubitanda sunt. Primum est, an hic actus sit liber, vel necessarius in Deo. Aliqui enim Theologi indicant esse actum necessarium, nam ex eo solum putant ponendum esse in Deo, quod beatitudo hominis cuiusque, apprehensa non solum ut possibilis, sed etiam ut futura, non potest displicere Deo, cum bona sit, nec etiam potest diuina voluntas merè negativè se habere, & quasi suspensa manere circa tale obiectum, ut supponunt: ergo necessarium omnino est, ut Deus velit tale obiectum. Hic autem actus non potest esse, nisi simplex complacentia, cum non sit actus efficax, ergo est actus necessarius, cum Deus necessario habeat cognitionem, seu representationem talis obiecti. Sequitur etiam hæc opinio ex alio principio, quod Deus non potest habere actum liberum circa obiectum creatum, nisi ex vi talis actus immediatè resultet aliqua mutatio in tali obiecto: ex hoc autem actu nulla resultat mutatio in obiecto, non est ergo actus liber.

8. Ego verò censeo, talem actum esse liberum Deo. Hæc sententia est (ut opinor) Theologorum & Patrum, quos capite præcedenti retuli. Non enim colligunt hanc voluntatem in Deo ex aliqua naturali necessitate, sed ex revelatione, & modo loquendi Scripturæ, & ex effectibus, qui sicut libere sunt, ita ostendunt liberam voluntatem Dei. Item, si hæc voluntas esset necessaria, non esset speciale beneficium Dei, nec teneatur homo gratias agere Deo propter hunc amorem, quem erga illum habuit, ordinando illum ad beatitudinem supernaturalem. Imò ulterius sequitur, non potuisse Deum creare hominem, quin ordinaret illum ad supernaturalem beatitudinem: quod esse falsum, suppono ex materia de gratia. Sequela patet, quia creando illum, non potuit non habere illum actum complacentiæ circa beatitudinem eius apprehensam ut possibilem, etiam si numquam exitura esset, ut patet ex prædicta opinione, & applicando rationem eius: per hanc autem voluntatem solum dicitur Deus ordinare hominem ad illum finem, nam si alia requiritur, illa est libera, & illa est de qua nos agimus. Simile argumentum est, quod iuxta illam sententiam, non magis Deus vult beatitudinem reprobi, quam demonis, quia etiam beatitudo Luciferi apprehensa vel ut possibilis, vel (quod in idem cadit) ut possibiliter existens, abstrahendo ab hoc, quod futura

A sit, non displicet Deo, quia est de se bona, ergo placet eodem modo: & similia exempla possent multiplicari. Ratio verò à posteriori est, quia quidquid sit de illa simplici complacentia necessaria, siue asseratur vere, siue non, præter illam necessarius est actus, quo Deus verè intendat huic homini talem finem. Hic autem actus non potest esse necessarius Deo, nam ex vi illius aliquid ad extra operatur, si creatura non ponat impedimentum: nullus autem voluntatis actus inferens ex se operationem ad extra potest esse Deo necessarius, ut per se manifestum est, & magis hæc ratio ex sequenti dubitatione constabit.

B Secundò dubitari potest, an hæc voluntas sit in Deo tantum simplex complacentia, vel sit etià actus per modum prosecutionis. Hac enim distinctione utuntur Gregorius, & alii Theologi suprà, & ad rem explicandam conferte potest. Nam in voluntate intelligi potest actus, quo placet rei bonitas, siue possibilis, siue existens cognoscatur, ita tamen, ut qui in illa complacet, non intendat illam facere, aut procurare, & talis dicitur simplex complacentia: quando autem voluntas aliquo modo proponit rem illam facere, aut obtinere, dicitur tali actu prosequi rem: & talis est intentio, & reliqui actus, qui ex illa sequuntur. Aliqui ergo significant, hanc Dei voluntatem solum esse priori modo, quia si esset ex se ordinata ad opus, vel esset absoluta, & sic semper haberet effectum, vel esset conditionata, & sic de præsentis non esset vera voluntas, sed tunc futura esset, quando conditio poneretur, ut dum quis dicit, si Petrus veniret, hoc facerem, tunc quidem nihil facit, sed posita conditione, ponenda esset actio.

C Nihilominus assero talem voluntatem esse per modum prosecutionis, & quantum est ex se, inducere operationem. Probat, quia omnis intentio finis est actus huiusmodi, nam illa posita, necesse est ut voluntas eligat media, & illa exequatur, quantum exigit intentio, ut constat ex prima secundæ: & hoc est, actum esse prosecutionis: sed hic actus voluntatis diuinæ est vera intentio, ut dictum est, ergo. Et declarari potest ex differentia inter hominem prout nunc creatus est, & prout crearetur in puris naturalibus. Nam tunc in Deo posset intelligi illa simplex complacentia naturalis: Deus autem ex vi illius nullum supernaturale medium conferret homini sic creato, imò habere posset propositum absolutum non dandi aliquid huiusmodi, nunc verò ita vult hominibus illum finem, ut ex vi huius voluntatis necessario det aliqua media supernaturalia ut constabit latius in sequentibus: ergo talis voluntas non est puta complacentia, sed prosecutionis aliquo modo ordinata ad rei effectum. Confirmatur & declaratur, nam si in Deo est aliqua simplex complacentia, quæ non supponat scientiam visionis de re iam existente, seu futura, solum est de re possibili. Nam licet dicatur esse de re apprehensa ut existente, re vera id solum est, quatenus ipsummet existere apprehenditur ut possibile, & ita solum representatur Deo per scientiam simplicis intelligentiæ. Unde ex vi illius complacentiæ talis res non ordinatur ad existendum, & ideo talis complacentia fortasse esse potest actus necessarius. Voluntas autem de qua nunc agimus, non ita se habet,

7. Aliqua notatu digna sentiuntur.

9. Secunda difficultas.

Prior opinio.

10. Assertio.

Ratione confirmatur.

Vt prius confirmatur.

sed per illam vult Deus, vel vt Chrysostomus loquitur, *vehementer desiderat*, vt talis beatitudo hominis sit: & ideo quantum est ex parte Dei, ordinatur tale bonum ad existendum: ergo plus habet hic actus, quam simplex complacentia.

Vnde ad rationem in contrarium respondeo, voluntatem illam esse actum aliqua ex parte efficacem, quatenus obligat Deum (vt sic dicam) ad ponenda media, quæ ad ipsum spectant, non esse tamen actum omnino absolutum, sed conditionem includere in obiecto, vt communiter docent Theologi, imò & Sancti, Ambros. Chrysostom. & alij. ad Timot. 2. aiunt, Deum velle saluare hominem: si homo velit, vel aliter ex Chrysostomo ad Romanos 9. *Deum velle, quantum in ipso est*. Nec sequitur, illum actum non esse de præsentī veram voluntatem, quia conditio non ponitur ex parte subiecti, quomodo solet suspendere actum, sed ponitur ex parte obiecti ad limitandum illud. Nam licet Deus velit nunc tale obiectum esse, non tamen vult omni modo, nec sine vili limitatione, sed solum quantum exigere potest sufficiens providentia eiusdem Dei. An verò illa voluntas dicenda sit beneplaciti, nec ne, questio esse potest de modo loquendi, nam hæc vox ab aliquibus sumitur pro absoluto, & efficaci proposito Dei, quo sensu constat non esse voluntatem beneplaciti. Latius tamen, & satis propriè nata vim vocis, beneplacitum dici potest quidquid placet Deo, & quod cupit, vt fiat, quantum in ipso est. Hoc ergo modo continetur illa voluntas inter voluntates beneplaciti, sique necessarium non est omnem voluntatem beneplaciti habere effectum, sed absolutam semper, conditionatam autem, solum conditione impleta. Nec verò sequitur hanc voluntatem esse imperfectam, quia non est in Deo ex impotentia habendi maiorem voluntatem, si velit, sed ex libertate. & ideo potius pertinet ad perfectionem Dei, vt possit ita velle.

Ultimo verò inquiri potest, an hæc voluntas sit æqualis respectu omnium, in quibus non habet effectum. Nam citati Patres videntur ita loqui, & ideo comparant Deum Soli, qui ex se æquè paratus est ad illuminandum omnes, vt videre licet in 5. Ephrem in principio suorum operum. Comparant etiam medico, qui paratus est ad curandum omnes, Ambros. ad Timoth. 2. In contrarium verò est, quia effectus, seu media, quæ dantur his hominibus, non sunt æqualia, vt experientia constat: dictum est autem supra, differentiam electionis mediorum indicare differentiam intentionis quia seruant inter se proportionem.

Respondeo, rem esse incertam, & vtramque partem posse facile defendi. Nam in primis illa æqualitas, de qua loquuntur sancti, non est intelligenda simpliciter, quia de omnibus hominibus absolute loquuntur, sed solum quoad hoc, vt Deus quantum est ex se, neminem excludat à Regno, voluntate antecedente. Et deinde intra illum modum volendi sub conditione, nihil repugnat, Deum, quantum est ex se, velle huic dare decem gradus gloriae, alij centum, &c. Quod sanè in Angelis reprobis verisimile est, supposita communi sententia, Deum illis dedisse gratiam iuxta proportionem naturalium: nam inde probabiliter infertur, cum eadem proportionem ordinasse illos ad gloriam, & ita communiter etiam creditur, illis fuisse præparatas sedes inæquales, ad quas

tandem assumpti sunt homines prædestinati. In hominibus autem non est omnino eadem ratio, quia non habent in natura illam inæqualitatem, nec Deus in danda illis gratia talem proportionem obseruat. Neque etiam ratio supra tacta de inæqualitate mediorum in his hominibus cogit, quia potuit illa inæqualitas ex alijs causis oriri: fortasse enim multa auxilia dantur reprobis occasione prædestinatorum potius, quam directè & per se propter illos. Fortasse igitur Deus ex se voluit indifferenter hos saluare, quamuis (vt dixi) aliud etiam possit facile defendi.

### CAPVT III.

*An Deus prouiderit omnibus adultis non electis sufficientia media ad aternam salutem consequendam.*

**R**atio difficultatis est, quia id, quod Deus ab æterno proponit faciendum ab ipso in tempore, cum effectu sit: sed in tempore non datur gratia sufficiens omnibus non electis, cum tamen à solo Deo dari possit: ergo signum est non esse prouisam ab æterno pro omnibus. Consequentia euidens est. Minor inductione constat, quia nec reprobis semel iustificatis datur gratia sufficiens ad perseverandum vsque ad mortem in iustitia, nec fidelibus omnibus peccatoribus datur spiritus penitentiae, vt iustificentur, nec infideles illuminantur supernaturaliter, modo sufficiente, imò & necessario ad salutem. Maior autem etiam probatur, quia id, quod Deus prouidet faciendum per causas secundas, interdum potest per causas secundas impediri, ipso Deo permittente: at quod faciendum est ab ipso met Deo, à nemine impediri posset, si ipse id dare decreuisset, ac prouidisset: ergo signum est non prouidisse, quod non dat.

Nihilominus absolute dicendum est, Deum prouidisse omnibus his hominibus media aliquo modo sufficientia, vt possint consequi salutem. Hæc est sententia communis Theologorum, quos citat caput, secundo tam pro nostra, quam pro contraria sententia. & intelligitur correlatio de omnibus lapsis in Adam, nam de præiudicatu nulla est difficultas. Probatur etiam per illud, quia Scriptura de his hominibus loquitur, quæ habet has vniuersales prædicationes sine exceptione, *Deus illuminat omnem hominem venientem in mundum*. Ioan. 1. Quod licet de naturali lumine rationis ab aliquibus intelligatur, re vera tamen intelligendum est de lumine gratiæ, & fidei, vt ex communi sententia Patrum ibi tradit Iansenius, Tolerus, & Maldonatus, & ex materia & contextu satis constat. Facit etiam illud Christi Domini Matth. 11. *Venite ad me omnes, qui laboratis* &c. Et illud 2. Petri 3. *Nolens aliquem perire*. Vident etiam possunt capita 12. 13. & 14. Sep. vbi varijs modis, & verbis hæc veritas traditur.

Secundò, ex his, & alijs locis ex professo probat hanc veritatem, Prosper lib. 2. de vocatione gentium, à principio, & præsertim c. 8. alias 20. & sequentibus. Et idem habet ad obiectiones Galorum, in 8. resp. & ad obiectiones Vincent. resp. 2. & 7. qui liber solet tribui Augustino sub titulo. *Ad articulos sibi impositos*. Fauet etiam idem Augustinus lib. 3. de libero arbitrio, dicens, hominibus imputari, quod Deum volentem saluare conueniunt. Quod

11.  
Ad rationem in contrarium respondetur.

Ambros. Chrysost. 1. Tim. 2.

12.  
Infurget ultimarum difficultas.

Ambros.

13.  
Resolutio questionis.

1.

Debatantur.

2.  
Allicio.

Ioan. 1.

Iansenius. Tolerus. Maldonatus.

Matth. 11. 2. Petri. 3.

3.  
Profer.

Chrysoſt.  
Cyrill.  
Baſilius.  
Bellarm.

A

Proſper.  
Fulgent.  
Concil.  
Trident

confirmat lib. de Natura, & gratia, cap. 67. docuit etiam Chryſoſtomus hom. 55. in Genef. & 7. in Ioan. Cyrill. lib. 1. in Ioan. capit. 11. & optime Baſil. in regulis ſuius diſputatis, regula 2. Et multa alia ad hoc confirmandum ex Scriptura, & Patribus ſumi poſſunt ex Cardinali Bellarm. libr. 2. de grati. cap. 5.

Tertio hoc oſtendo ex illo principio, *Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo*, quod fuit Auguſtini libro de natura, & gratia, capite 26. Et in eo conueniunt Proſper dict. reſponſione 7. ad Vincent. & Fulgentius libro 1. ad Monimum capite 13. & tandem probauit Concilium Tridentinum Sefſione 6. capite 12. & 13. Quamuis Concilium de ſolis iuſtificatis loquatur, quia de illis certius eſt. Alij verò Patres generaliter loquuntur, & cum proportionem accommodari debet ad ſingulos ſtatus, ſeu ordines hominum, vt in ſequentibus declarabo. Nunc ex abſoluta illa locutione, ita concludo. Quia ſi Deus ex ſe aliquibus hominibus denegaſſet auxilium ſufficiens, profeſto deſeruiffet illos, prius quam eſſet deſertus ab ipſis, quia nulla eſt maior deſertio in hac vita, quam denegatio auxilij ſufficientis: quàm ſi Deus ex ſe vult, non expectat cauſam ex parte hominis: ergo non prius homo deſerit Deum. Imò nec verè poteſt dici homo, deſerere Deum: quia vt vere homo Deum deſerat cum auxilio ſufficiente ſupponi debet. Vltimo confirmari hoc poteſt ratione ſuprà facta de vniuerſali redemptione Chriſti Domini, quàm cum alijs, & modum etiam huius ſufficientiæ explicabo melius, ſatisfaciendo rationi dubitandi in principio poſitæ, vnde etiam magis confirmabitur hæc veritas.

5.

In ratio  
ne facti  
tres diffi-  
cultates  
attingun-  
tur  
Auguſt.

Concil.  
Trident.

6.

Ad primã  
difficulta-  
tẽ reſpõ-  
detur.

Tres ergo difficultates in illa ratione attinguntur. Prima eſt de reprobis ſemel iuſtificatis, quia illis non datur perfeuerantiæ donum: nam qui recipit hoc donum, perfeuerat, teſte Auguſtino toto libro de Bono perfeuer. & de Corruptione, & gratia: iſti autem non perfeuerant: ergo non recipiunt hoc donum: ergo carent medio neceſſario ad ſalutem, quia tale eſt donum illud, nam ſine illo nullus ſaluatur, nec ſaluari poteſt, vt ſentit Auguſtinus libro de Corrept. & grat. cap. 12. & Concilium Trident. ſeſſ. 6. ergo iſti nec poteſtatem, nec auxilium ſufficiens ad ſalutem obtinendam recipiunt.

Ad hanc difficultatem concedimus in primis, ad perfeuerandum in gratia neceſſarium eſſe ſpeciale Dei auxilium, quod donum perfeuerantiæ vocatur ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. can. 22. Arauſic. can. 10. & 17. Deinde dicimus, hoc donum ex parte Dei paratum eſſe omnibus iuſtis, ſi faciant, quod poſſunt cum auxilio, quod iam habent, & facere debent ad illud conſequendum. Et ita etiam ex hac parte omnes habent paratum auxilium ſufficiens ad ſalutem. Ita docuit apertè Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. caput. 13. Sequiturque ex dicto principio, quod maximè verum habet in hominibus iuſtis, quia non deſeruntur à Deo, iuxta illud 1. ſalm. 6. *Domini auxilium inducimus, & non derelinquet ſanctus opus meum.* Et 2. Paralipom. cap. 15. *Si quid eritis in eorum inimicis, ſi autem dereliqueritis eum, derelinquet vos.* Et ratio eſt manifeſta, quia perfeuerare nihil aliud eſt, quam ſeruare præcepta, & non peccare: iuſtus autem ſemper habet auxilium ſufficiens ad non peccandum, alias ei non imputaretur.

7.

Dices, habere quidem auxilium ſufficiens ad

A vitanda ſingula peccata, non verò collectionem eorum multo tempore, quod neceſſarium eſt ad perfeuerandum. Reſpondeo in primis, perfeuerantiam breuiſſimi temporis poſſe ſufficere ad vitam æternam, vt ſi iuſtificatione fiat in fine vitæ. Deinde, ita recipit iuſtus auxilium ad vitandum, v.g. primum peccatum, vt ſi tunc faciat quod in ipſo eſt, & oret Deum, recipiat maius auxilium ad continuandum perfeuerantiam, quod ſi ſemper oret, ſemper etiam inueniet paratum maius auxilium, & ita ſemper eſt in poteſtate eius obtinere hoc auxilium, etiam ad collectionem, & pro multo tempore. Imò etiam ſæpe prædeſtinati in executione obtinent hoc donum prædicto modo, quamuis aliquando etiam liberalius præueniuntur à Deo, vt conſtat ex 1. 2. quaſt. 114. artic. vlt. vbi latius de hac re, & nonnulla diximus libr. 3. de Auxilijs, cap. 11.

B

Secunda difficultas eſt, de reprobis peccatoribus, etiam fidelibus, qui in hac vita ita deſeruntur, vt conuerſi non poſſint, vt de Pharaone loquitur Auguſtinus in expoſitione inchoata Epiſt. ad Rom. prop. 62. Vbi tantam dicit fuiſſe illam impotentiam, vt inobedientia iam non imputaretur. Quod eadem ratione dicendum erit de omnibus excæcatis, & obduratis: & conſequenter de omnibus reprobis, ſaltem pro aliquo vltimo tempore vitæ. Quia ſufficiens auxilium ad conuerſionem peccatoris incipit ab excitatione gratiæ: ſed excitatio hæc non ſemper datur, ſed certis temporibus, ergo datur aliqua vltima, ergo poſt illam manet peccator ſine auxilio ſufficiente toto reliquo tempore vitæ.

C

Hæc difficultas breuiter expeditur, quia præcipua eius pars latè tractata eſt in materia de poenitentia. Dico ergo in primis, omnes fideles peccatores habere pro aliquo tempore huius vitæ auxilium ita ſufficiens ad iuſtificationem, & conſequenter ad ſalutem, vt ſolum per eos ſter, quo minus ſalutem conſequantur, & hoc ſatis eſſe in rigore, vt verè dicatur Deus velle eos ſaluare, & prouidere illis media neceſſaria ad ſalutem. Deinde dicitur, etiam pro toto tempore huius vitæ habere reprobos aliquo modo hoc auxilium ſufficiens, quia licet non pro quolibet instanti, vel qualibet parte temporis illud in ſe actu recipiant, Deus ex parte ſua paratus eſt illud dare per ordinaria, & conuenientia media ſuæ prouidentię, quod ſatis eſt, vt in tom. de poenit. latè dixi.

D

Vnde ad vltimam partem propositæ difficultatis, quæ contra hoc procedebat, concedendum eſt, dari aliquam excitationem vltimam in hac vita, quod commune eſt reprobis, & prædeſtinatis regulariter. Vnde non poſſunt reprobi ob hanc cauſam conqueri de inſufficientia auxilij, nam interdum, ac ſæpe habent ſufficiens, ſibi que impudent, ſi illi reſiſtunt. Nam ad prouidentiam Dei ſolum ſpectat dare huiusmodi vocationem temporibus opportunis. Vnde, ſicut in diſcurſu vitæ contingit, vt inter primam, & ſecundam excitationem, nulla occurrat opportunitas, ita in fine vitæ, ab eo instanti, in quo datur vltima excitatio, uſque ad inſtans mortis, poteſt non occurrere opportuna occasio vocandi. Et fortè, quia Deus hoc præuidit, ideo non ſtatuit dare aliam vocationem cum alioqui ex ſe ſit paratus ad vocandum in omni occasione opportuna, & hinc eſt quod illa excitatio fuerit vltima.

E

Et ferè ad eundem modum dicendum eſt de altera

Obiectio.

Diluitur.

8.  
Secunda  
difficultas,  
Auguſt.

9.  
Hæc diffi-  
cultas, ex  
peditur.

10.  
Vltima  
eiusdem  
difficultatis  
pars  
dimittitur.

11.

parte, quæ pertinet specialiter ad homines induratos, excæcatos, &c. Nam ex parte Dei nemini denegatur omnino auxilium sufficiens tempore opportuno, & non posito impedimento: homo autem est, qui resistit, & fit impotens ad salutem consequendam, quia vult. Vt sæpe loquitur Augustinus, præsertim de Correptione & grat. c. 12. & sequent. Et ita etiam in his verum habet, non deseri à Deo, nisi quia prius deserunt Deum quod semper intelligendum est de desertione actuali, & ex suppositione impedimenti voluntarij, non tamen de desertione omnimoda ex parte Dei, ita ut Deus statuerit vel aliquos homines non vocare, etiam tempore opportuno, vel non iuvare illos ad non peccandum; & non ponendum impedimentum, si ipsi velint. Hoc enim modo neminem Deus in hac vita deserit, ut piè credimus, de qua re in citato loco de Pœnitentia latè dictum est.

12.  
Tertia difficultas.

Tertia difficultas est de infidelibus numquam ad fidem vocatis. Multi enim sunt huiusmodi, quibus non videtur Deus providisse modum, seu ordinariam viam, per quam supernaturalem vocationem obtineant, quia nec ipsi possunt se ad illam præparare, nec extrinsecus offertur, quia nullus ad eos prædicator missus est. *Quo modo autem audient sine prædicante?* Non est ergo illis provisa vocatio secundum ordinariam legem: at sine vocatione salvari non possunt: ergo non est illis sufficienter provisum ad salutem.

13.  
Varij sunt in hac difficultate modi dicendi.

In hac difficultate varij sunt modi dicendi. Quidam putant, hos omnes numquam recipere supernaturalem vocationem, vel illuminationem in se ipsis: ac proinde illos omnes consideratos in particulari cum circumstantijs occurrentibus, credere non posse, propter impedimenta: Nihilominus tamen, Deum antecedenti voluntate voluisse omnium eorum salutem, & pro illis providisse remedia generalia, & per se sufficientia: Quod si fortasse in particulari hæc applicari non possunt, non tenetur Deus miraculoso modo subvenire: esset autem miraculum, si vel fides revelaretur sine ministerio hominis, dicente Paulo ad Rom. 10. *Quomodo audient, sine prædicante?* Vel si homo aliquis extraordinario, & miraculoso modo illuc perduceretur. Quæ sententia fundari potest in August. 4. contra Julian. cap. 8. & alijs locis, in quibus quoad hoc negotium æquiparat parvulos, & adultos, constat autem multis parvulis non aliter providisse Deum, ut cap. seq. videbimus. Idem sentit Prosper. 1. de Vocat. Gentil. capit. 13. & libr. 2. per multa capita. Nec dissentit D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 5. ad 1. dum ait, aliquos privari auxilio seu vocatione ad fidem, propter impedimentum peccati, & interdum propter solum originale. Ratio denique est, quia ex generalibus locutionibus Scripturæ, *Deus illuminat omnem hominem*, & similibus, non amplius colligitur, quam quod Deus per generales causas id præstet omnibus. Vnde tam de parvulis, quam de adultis intelliguntur, ut circa verba citata notavit Maldonatus Ioann. 1. Non inveniuntur autem aliæ promissiones specialiores factæ pro his adultis.

14.  
Dicta sententia rejicitur.

Hæc sententia non continet errorem, nec re-meritatem: nihilominus mihi non probatur, tum quia Theologi frequentius aliter sentiunt: tum etiam quia est nimis rigorosa: nam scriptura plus significat de divina providentia circa homines

A adultos. Nam cum illi per proprios actus possint & salvari, & condemnari, videtur ad providentiam Dei spectare, ut non tantum generatim, sed etiam in particulari, singulos adjuvet, si ipsi impedimenta non posuerint.

B Est ergo secunda sententia extremè contraria, nullum esse hominem ratione videntem, qui non aliquando illuminetur in hac vita, ita ut ex vitalis vocationis interioris possit, si velit, immediate credere per fidem sufficientem ad salutem, atque adeo supernaturalem, tã ex parte obiecti materialis, quam formalis. Quæ sententia videtur sumi posse ex Patribus in principio huius capituli relatis, habent enim locutiones, quæ videntur hoc probabiliter suadere. Et ratio est, quia non repugnat, imò videtur facile fieri posse ministerio Angelorum, quos Deus dedit custodes talium hominum, quantumcumque infidelium, in ordine ad beatitudinem eorum: ergo credendum est ita fieri.

15.  
Secunda sententia.

C Hæc opinio præ se fert pietatem quamdam, sed non potest fundari satis, nec facile credi. Suppono enim, fidem de aliquo obiecto supernaturali esse necessariam ad salutem. Videtur autem clarum, & certum, multos esse homines, quibus tale obiectum in hac vita non revelatur, ut de multis nationibus gentium & Scriptura significat, & homines experiuntur. Nec dici potest, eos accipere talem revelationem, quamvis postea omnino illam ignorent: quia licet homo possit ignorare interiorum modum operandi in suis actibus, scilicet, an sit naturalis, vel supernaturalis: tamen obiecta proposita, & apprehensa, non potest ignorare, saltem pro eo tempore, pro quo illi actu proponuntur. Vnde etiam potest illa memoria retinere, quamvis fidem illis non adhibuerit. Alias inutilis esset talis revelatio: nam si ignoratur, parum, aut nihil ad fidem deseruiet, multoque minus poterit obligationem inducere.

16.  
Non admittitur.

D Alij ergo ita declarant hanc sententiam: ut dicant, omnes infideles recipere interiorum vocationem gratiæ, ut credere possint supernaturaliter, saltem illa, quæ de Deo naturaliter cognosci possunt, ut Deum esse, & colendum esse. Non quia illa fides sufficiat ad salutem, sed quia si homo illam receperit, per illam se disponet, ut de supernaturalibus etiam obiectis illuminetur & sic tandem iustificetur. Soletque hæc opinio D. Thom. tribui, sed alia est eius sententia, ut statim referam. Potest autem hæc tribui Prospero, lib. 1. de vocatione Gent. cap. 5. quatenus dicit, *Hos Gentiles recepisse Propheticas voces, & præcepta legalia in elementorum obsequijs, & testimonijs.* Alludens ad illud Pauli Act. 14. *Non enim sine testimonio reliquit semetipsum*, significansque, Deum fuisse usum his creaturis, non tantum ad tribuendam cognitionem naturalem, sed etiam ad eleuandum hominem ad cognitionem supernaturalem earundem rerum, quæ per creaturas cognosci possunt. Quomodo etiam aliqui exponunt cap. secund. Epist. ad Rom.

17.  
Aliqui declarant hanc sententiam.

E At verò hæc etiam sententia, licet probabilis fortasse sit, mihi est creditu difficilis, tum quia vix credo posse intelligi, quod aliquis eleuetur ad credendum supernaturaliter aliquod obiectum, alias naturale, nisi recipiat etiam eiusdem obiecti revelationem supernaturalem: tum etiam, quia inveniuntur multi Gentiles, qui penitus ignorarunt omnia,

18.  
Ad huc declarant non probatur.

etiam illa, quæ de Deo naturaliter cognosci possunt, ita vt neque apprehensionem, nec conceptionem illorum habuerint.

19.  
Assertio.

Dicendum ergo est, quomodo homo non possit suis viribus preparari ad diuinam vocationem, posse tamen illi impedimentum ponere peccando, & hanc esse causam ob quam multi infideles actu non recipiunt vocationem supernaturalem, id est, proxime sufficientem ad actum fidei supernaturalis. Nihilominus tamen Deum, quod in se est, paratum esse ad vocandum, & illuminandum omnes. Vnde, quicumque non posuerit impedimentum, de facto illuminabitur, seu vocabitur, vel exterius per homines, ita disponente Deo res humanas, vt id sine miraculo fieri possit, per aliud genus gratiæ prouidentia; vel certè interius illuminando ministerio Angelorum, quod non est omnino miraculosum, sed pertinet ad supernaturalem prouidentiam, vt sumitur ex Augustino 1. ad Simplicianum, q. 2. Hoc igitur modo recipiunt hi homines à Deo sufficiens auxilium, saltem antecedente voluntate.

August.

20.

Quod si quis dicat, hoc ipsum, id est, non ponere impedimentum, non esse in potestate horum hominum. Respondendum est, ad hoc ipsum iuari à Deo per aliquam prouidentiam gratiæ, per quam licet non eleuentur ad operandum aliquid supra naturam, iuuantur saltem ad non violandam legem naturæ, & omnino resistendo huic gratiæ, incapaces fiunt altioris: quod si hac vterentur, licet non mererentur supernaturalem vocationem, neque ad illam se disponent, saltem eam non impedirent, & ita opportuno tempore daretur eis sufficiens vocatio. Et hæc sententia sic exposita est D. Thomæ q. 14. de Veritat. art. 1. 1. ad 5. & sumitur ex 3. contra Gentes, c. 159. & 1. 2. qu. 89. art. 6. Alenf. 3. p. q. 69. membr. 3. art. 1. Adrian quodlib. 4. art. 1. & ex alijs Theologis allegatis in libr. 2. si ad bonum sensum trahantur. Est etiam hæc sententia D. Prosperi in libris de Vocat. gentium præsertim in cap. 3. alijs 20. & sequentibus. Colligitur etiam ex locutionibus Scripturæ supra citatis, & ex eo quod Paulus ignorantiam Gentilium attribuit semper culpæ eorum, vt ad Ephes. 4. *Alienati à via Dei per ignorantiam, quæ est in ipsis, propter cecitatem cordis ipsorum.* Solum posset hic obijci, quia sequitur ignorantiam fidei non esse inuincibilem in his omnibus, sed de hoc alijs. Nunc breuiter neganda est sequela, quia licet illi re ipsa ponant impedimentum, tamen hoc ipsum ignorant, scilicet hoc esse impedimentum: & ideo in hoc specialiter non peccant. Atque hoc modo in his hominibus saluatur etiam illud principium, vt non deserantur à Deo, nisi quia ipsi deserunt Deum.

D. Thom.

Alenf.  
Adrian.

Prosper.

Ephes. 4.

### CAPVT IIII.

*Utrum Omnibus infantibus, qui in hac vita ad rationis usum non perueniunt, prouiderit Deus sufficientia media ad salutem.*

1.  
Ratio dubitandi.

**D**E infantibus est peculiaris difficultas, propter eos, qui ita videntur remedio salutis destituti, vt eis non possit per humanam industriam, vel diligentiam applicari. Sic enim accidit in primis omnibus his, qui in matris visceribus moriuntur: deinde illis, qui in ea occasione, &

dispositione nascuntur, vt prius quam possit aqua v.g. inueniri, vel minister vocari, qui baptizare sciat, moriuntur. Denique eadem ratio est de omnibus, qui sine culpa alicuius, casu aliquo sine Sacramento decedunt. De quibus ita potest formari argumentum: illi omnes carent remedio, & non propter voluntatem propriam, quia illius non sunt capaces, nec propter voluntatem parentis, aut alterius hominis, quia ibi non voluntas, sed impotentia humana fuit, quia ibi nulla culpa, neque negligentia parentis, vel alterius intercessit, vt supponimus: ergo non potest ille effectus referri nisi in voluntatem Dei, qui res ita disposuit, vt non posset tale remedium tali infanti applicari, vt sentit Augustinus de natura & gratia cap. 8. & de Bono perseuer. cap. 12. & de Corrupt. & gratia cap. etiam 12. Ergo simpliciter fatendum est, Deum nullo modo prouidisse his parulis de remedio sufficiente.

B

Confirmatur ex comparatione ad adultos. Si enim Deus homini adulto non ponenti impedimentum, negaret omne auxilium ad salutem, diceremus planè, sua sola voluntate non dare, ac proinde non prouidisse illi sufficientia media: at nunc, quia non negat nisi ponenti impedimentum, dicimus ex parte sua omnibus dare, & omnibus prouidisse: sed illi paruuli non ponunt impedimentum per suam voluntatem, vt constat, nec per voluntatem parentum, quia non ponitur in voluntate eorum, imo sæpe illis facientibus quantum possunt, deest facultas applicandi remedium, ergo non potest hoc tribui humanæ voluntati, sed diuinæ, quæ ex se noluit his prouidere de sufficienti remedio contra originale peccatum, solum propter peccati originalis malitiā.

C

Propter hæc Gregor. 1. d. 46. q. 1. docuit absolute, Deum, positum & ex se, noluisse plures infantes saluare, vel illis de sufficienti remedio contra originale prouidere. In eandemque sententiam inclinat Driedo, de Captiuit. & redemptione generis humani. tract. 5. cap. 3. Referuntur etiam pro eadem sententia D. Thom. 4. d. 9. q. 1. art. 1. q. 1. ad 1. & Gabr. d. 4. q. 2. art. 3. dub. 2. & Richard. 1. d. 46. art. 7. & Soto. lib. 2. de nat. & grat. c. 10. in fin. Sed re vera id non dicunt, sed potius oppositum supponunt, vt statim dicam. Potest verò hæc sententia confirmari, quia licet Deus instituerit generale remedium baptismi, si tamen res ita Deus disposuit, vt licet parentes faciant quantum possunt, non possint applicare baptismum, nec Deus ad hoc speciale auxilium conferat, dici non potest Deus prouidisse illis paruulis de sufficienti remedio, quia baptismus non est remedium nisi vt applicandus, & vt sic est impossibilis, quia applicatio est impossibilis: ergo non potest dici, tales paruulos habuisse auxilium sufficiens, cum neque in se, neque in parentibus illud habuerint.

2.

3.  
Gregor.

Driedo.

D Thom.  
Gabr.  
Richard.  
Soto.

E

Sed licet fortasse magna pars huius controuersiæ sit in modo loquendi, simpliciter dicendum cenfeo, Deum ex parte sua voluisse his infantibus salutem æternam, ac proinde prouidisse illis omnibus absque vlla exceptione media de se aliquo modo sufficientia ad salutem æternam. Hanc cenfeo esse communioem sententiam Theologorum, quam ita declaro. Nam prima eius pars pertinet ad illud generale dogma supra tractatum, *Deus vult omnes homines saluos fieri*, sub quo paruuli omnes à Theologis comprehen-

4.  
Assertio.



dantur eo ipso, quod non excipientur: ita verò de illo scribunt D. Thom. Scotus & alij superius relati, & communiter reliqui in 4. d. 4. & 6. & in 1. d. 45. & 46. In particulari verò de paruulis ita loquitur Bellarm. lib. 2. de Grat. cap. 5. ad finem, & Vega lib. 5. in Trident. cap. 6. ad finem. Videnturque expressa sententia Prosperi lib. 2. de Vocatione gent. cap. 8. aliàs 32. Quæ maximè fundatur in illo testimonio Pauli, *Deus vult omnes homines saluos fieri*, cum omnibus, quæ in illo & similibus saprà tradita sunt.

Respondent aliqui, verba illa Pauli limitanda esse ad adultos, quia statim Paulus subdit, *Et in agnitionem veritatis venire*. Quod non nisi adultis conuenire potest. Sed hoc nullius momenti est: nam Augustin. lib. 4. contra Iulian. etiam paruulos, qui iustificuntur, & saluantur, ait, *Venire in Regnum Dei, ubi certa est veritatis agnitio*. Et alius locis sæpe docet, paruulos baptizatos credere habere, licet non credant actu: ergo eodè modo dici possunt venire in agnitione veritatis. Neque obstat verbum *venire*, quod significare videtur voluntariam fidei susceptionem. Quia etiam paruuli dicuntur venire per voluntatem parentum, iuxta morem loquendi Ecclesiæ. Itaque per posteriora verba non limitantur priora, quæ in rigore, & proprietate vniuersalia sunt. Et præterea, ponderationes suprà factæ ad paruulos extenduntur, scilicet, quia cum Paulus ait, pro omnibus esse orandum, vel Christum esse redemptorem omnium, paruulos sub ea distributione comprehendit. Atque ita intellexerunt locum illum expositores, & Augustinus suprà, *Numquid (ait) paruuli homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est, vult omnes homines saluos fieri*.

Ex hoc ergo principio, & priori assentionis parte concludimus posteriorem. Nam qui vult finem, si prudenter agat, vult etiam media sufficientia ad finem, saltem eo modo, quo vult finem, inuoluntate vel formaliter, vel virtute, & velle, & nolle: ergo, si Deus ex se voluit omnibus paruulis finem æternæ beatitudinis, voluit etiã. & præparauit sufficientia media, quantum est de se. Respondent aliqui illud assumptum esse verum de intentione finis efficaci & absoluta, non verò de voluntate, quæ tantum est simplex complacentia, qualis est illa voluntas, qua Deus vult omnes saluos fieri. Probatum assumptum, quia cum aliquis in naufragio metu mortis proiicit merces in mare, simplicem quidem affectum habet non proiciendi, quem explicare solemus illis verbis, nollem pronocere, & tamen nullum medium applicat ad non proiciendum: sed potius totus est in proiciendis mercibus, ergo signum est simplicem affectum non inferre applicationem mediorum: ergo, quamuis Deus simplici affectu velit æternam salutem horum paruulorum, non rectè inde inferatur, quod det illis sufficientia media ad eandem salutem: immò cum priori affectu stat efficacis, est absoluta voluntas non applicandi media necessaria, ut exemplum adductum manifeste declarat.

Verumtamen hæc responsio aliena est à mente antiquorum Theologorum: omnes enim existimant, illas voluntates esse inter se connexas, & idè ferè omnes ex priori inferunt posteriorem, ut cap. præcedenti vidimus. Gregorius verò, qui ausus est posteriorem negare, consequenter etiam negauit priorem. Et declaratur primò ratione: Nam si voluntas illa, quam Deus habet de salute

horum paruulorum, non inferat ex se collationem, vel oblationem sufficientium mediorum non magis Deus vult hos paruulos lapsos in peccato originali saluos fieri, quam voluerit Angelos malos post lapsum in peccatum saluare, quia etiam in illo obiecto, scilicet, sanctificatione, & glorificatione illorum Angelorum simpliciter complacere potest, quia per se spectatum optimum est. Quamuis ergo ad illum effectum nulla media applicare voluerit, illam complacentiam simplicem habere potest: est ergo eadem ratio. Simile argumentum est, quod eodè modo dici posset Deus velle vniionem hypostaticam omnium naturarum, hominum, & Angelorum, quia si ad veritatem illius locutionis sufficit affectus, vel, complacentia adeò simplex, ut neque inferat media, neque villo modo inclinet ad opus, sed respiciat tantum bonitatem, vel pulchritudinem obiecti secundum se, profectò maiori ratione complacet Deus in illo obiecto vniuersali vniionis hypostaticæ, & ad illud simpliciter afficitur, quam ad vniuersalem salutem omnium paruulorum.

Præterea in responsione illa, & in exemplo, quod in ea adducitur, quædam latet æquiuocatio, & fit transitus à voluntate simplici, & conditionata dandi media, quantum est ex parte Dei, ad voluntatem absolutam, & efficacem. Nos enim non dicimus, Deum absolute, & efficaciter velle dare cum effectu omnibus his paruulis omnia media proximè sufficientia ad salutem, sed solum paratum esse, quantum est ex se, ad danda illa, & consequenter id velle saltem simplici affectu, & voluntate includente conditionem. Et hanc tantum voluntatē dicimus necessariò sequi ex priori voluntate saluandi omnes, etiam si non sequatur voluntas efficax dandi media, ut per se constat. Atque tantum hoc vltimum probat exemplum allatum.

In quo etiam considerandum est, in illa voluntate imperfecta proiciendi merces, quæ velleitas, vel simplex affectus appellatur, conditionem includi formaliter, seu virtute, propter quod etiam voluntas conditionata appellatur, quia eius obiectum est hoc, non proiciam merces, si cum eis possum euadere periculum. Sub hac ergo ratione habet illa voluntas rationem intentionis, non absolutæ, & efficacis, sed cum illa limitatione, si possum saluari. Et ita ex vi illius intentionis applicantur media, quæ illi fini sub eadem conditione possunt deferuire: nam qui habet illum affectum, procurat omnibus modis euadere periculum retinendo merces, quantum potest. Non pertinet autem ad illam intentionem applicare media ad non proiciendas merces cum periculo salutis, & nauis, quia ille affectus non extenditur cū tanta perfectione ad illum finem. Sed ad summū inferatur ex illa intentione quædam præparatio animi ad applicandum illa media, & resistendum proiectioni, si periculum cesserit, ut conditio impleatur. Quæ consideratio in omni simili effectu, qui versatur circa obiectum simpliciter possibile, & quod secundum se potest per media obtineri, locum habet, & verissima est.

Ad hunc ergo modum philosophandum est de illo simplici affectu diuinæ voluntatis circa æternam salutem horum paruulorum, habet enim rationem cuiusdam intentionis illius finis, quatenus per media comparari potest. Non tamen est intentio absoluta, sed includens aliquam condi-

8. Ad rationem conditionatam respicietur

9.

10.

tionem, quam his verbis explicamus, *Volo, quantum est ex me, seu ex parte mea.* Sub qua conditione voluntas illa est efficax, seu habet virtutem efficacis, quando conditio impletur, quia condicionalis, implenda conditio, transit in absolutam. Vnde fit, ut voluntas illa duo necessariò operetur. Vnum est, ut si quæ sunt necessaria ad salutem, quæ à solo Deo pendent, & sunt accommodata capacitati paruulorum, ut eis aliquo modo conferri valeant, illis necessariò offerantur, & quantum ipsi capaces sunt, conferantur. Sic Christus pro illis mortuus est, & pro eisdemque, ac pro aliis redemptionem suam obtulit: Item pro eis baptismum instituit, & quantum in ipso est, contulit, & sic de aliis huiusmodi mediis. Et ratio est, quia in his mediis impletur conditio, *quantum in Deo est*, cum illa non pendeant, nisi ab ipso, ergo respectu illorum voluntas illa transit in absolutam, & efficacem.

11. Ad id, quod dicta voluntas operatur est, quod in his mediis, quæ pendent à causis secundis, ut est applicatio baptismi, & similia, Deus ex vi illius voluntatis, quæ in eo supponitur, non potest peculiari, aut directa prouidentia impedire illam applicationem seu executionem talium mediorum, alioqui iam ageret contra illam conditionem, *quantum in se est*. Vnde potius ex vi huius affectus cogitur, (ut sic dicam) ad offerendū quantum in se est ordinariū auxilium, vel concursus ad talem applicationem ex parte sua necessariam. Et hoc satis est, ut dicatur, ex se velle etiam hæc media præstare, saltem voluntate antecedente & simplici, ac proportionata intentioni finis. Non tamen cogitur, ex vi illius affectus circa finem, immutare ordinem aliarum causarum, ut talia media cum effectu applicentur, quia hoc excedit limitationem illius affectus, & conditionem in eius obiecto inclusam.

12. Et quidem priorem partem huius discursus non obsecutè confirmat Paulus, cum immediate post illa verba subiungit, *Vnus enim Deus, vnus & mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* Ac si diceret, idè se dedit in redemptionem pro omnibus, quia omnes saluare vult. Vnde etiam concluditur argumentū suprà in simili factum, Christus redemit hos paruulos sufficienter: ergo & pro eis obtulit mortem suam, quæ in suo genere est remedium de se sufficiens ad salutem, & per illam eis meruit, quantum in ipso est, reliqua sufficientia media, per quæ salus applicari solet.

13. Respondent aliqui, Christū dici redemptorem horum paruulorum, non quia pro eis obtulerit passionem suam, sed quia pretium passionis de se erat sufficiens etiam pro illis, & causa illorum erat communis cum aliis hominibus. At hoc satis non est, ut Christus verè & propriè dicatur Redemptor, etiam quoad sufficientiam talium hominum: quod est contra communem sententiam Theologorum. Quam expresse tradit Prosper ad primam obiectionem Vincentij, & ad nonam Galorum, & sumitur ex illo 1. Ioan. 2. *Ipsè est propitiator pro peccatis nostris non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* & 2. ad Corinth. 5. *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi.* Et ad Rom. 5. *Sicut per vnus delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnus iustitiam in omnes homines in iustificationem tunc.* Sequela patet, quia non satis est pretium esse sufficiens, nisi offeratur;

A nam etiam pro demoniis erat sufficiens valor in Passione Christi, & non propterea Christus fuit redemptor eorum etiam quoad sufficientiam. Parumque referret causam esse communem, si oblatio pretij non fuisset pro omnibus communis. Ut si mille homines essent captiui ob eandem causam, & quispiam diues potes ad redimendum omnes, solum pro quingentis pretium offerret, & alios nullo modo liberare veller, non diceretur redemptor eorum, etiam quoad sufficientiam. Imò tunc clara esset exceptio & limitatio, ac merè voluntaria.

B Respondent, Christum quidem affectu simplici desiderasse, ut sua merita his etiā paruulis prodesse: Patrem autem hoc non acceptasse, neque ordinasse. Sod hoc non rectè dicitur. Primò, quia non minùs Deus voluntate Diuina, quam Christus humana, voluit salutem & redemptionem omnium, iuxta illud Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum,* & illud 1. ad Timoth. 4. *Deus est saluator omnium,* utique quoad sufficientiam, *maximè fidelium* quoad efficaciam. Vnde si Christus habuit illam voluntatem, ut re vera habuit, in ea se conformauit voluntati diuinæ, per quam acceperat munus vniuersalis Redemptoris: quod per eam generalem oblationem exequabatur. Vnde, non solum pro paruulis, qui fuerunt post aduentum ipsius Christi, suam passionem obtulit, ut quidam volunt, sed etiam pro omnibus, qui à principio mundi fuerunt, quia omnium fuit vniuersalis redemptor, & illa oblatio est necessaria ad redemptionem, ut dictum est. Nec refert, quòd illis iam non posset applicari fructus passionis, nam satis est, quod suis temporibus fuerit eis parata salus propter Christum, quantum est ex parte Dei, & vniuersalium mediorum, quæ ad hoc instituebantur: in quo ferè eadem est ratio de adultis, qui superioribus temporibus damnati fuerant. Satis ergo constat, omnibus paruulis data esse generalia remedia necessaria ad salutem, quæ ex sola Dei & Christi voluntate, ac institutione dependent.

15. Altera verò pars de mediis quæ ex causis secundis pendent, & per illas applicantur, satis declarata est in superioribus. Duas enim partes continet, vna est, Deum non habuisse voluntatem efficacem, & absolutam dandi talia media, quæ est euidēs ex ipsis effectibus, & probatur optimè argumentis in principio factis: Nihil tamen ad præsentem causam refert, quia ex intentione finis solum antecedente, & inefficaci non sequitur talis voluntas mediorum. Alia pars est, quòd Deus simili voluntate antecedente, & quantum est de se cuperet applicari talia media etiam his paruulis, non quidem omni modo possibili, nam hoc pertineret potius ad efficacem voluntatem, sed per ordinarias causas, nam hoc satis est ad voluntatem antecedentem Dei, ut generalis prouisoris. Hoc ergo satis est, ut dicatur Deus prouidisse sufficientia remedia etiam pro his paruulis, & ex parte sua nulli posuisse impedimentum, licet illud permiserit in multis, in quibus prauidit ex aliis causis fuisse euenturum. Quod magis patebit respondendo ad obiectiones in principio factas.

E Prima erat de paruulis, qui moriuntur in utero; propter quam Caietanus existimauit paruulos illos propter orationes parentum, vel per aliud remedium posse sine baptismo saluari. Et Gabr. & alij indicant, posse hoc de diuina pietate sperari. Certum tamen est eos de lege non saluari, nec

habere aliud remedium: & hoc est quod docent S. Thom. & Richard. & latè Soto, & Vega. Hic verò addit, illos non esse priuatos omni remedio, tum quia possent saluari baptismo sanguinis, si mater propter Christum occideretur: tum etiam, quia possunt parentes precibus obtinere à Deo, ut prius in hanc lucem exeant, quam moriantur. Dico tamen satis esse, ut Deus & baptismum ita institui voluerit, ut quaecumque ratione eis applicetur (sue diuiso utero matris iure, vel iniuria, illa vivente, vel post mortem eius, siue quocumque alio casu) eis prodesset, & quòd ordinauerit causas, in quibus esset virtus per se suffi-

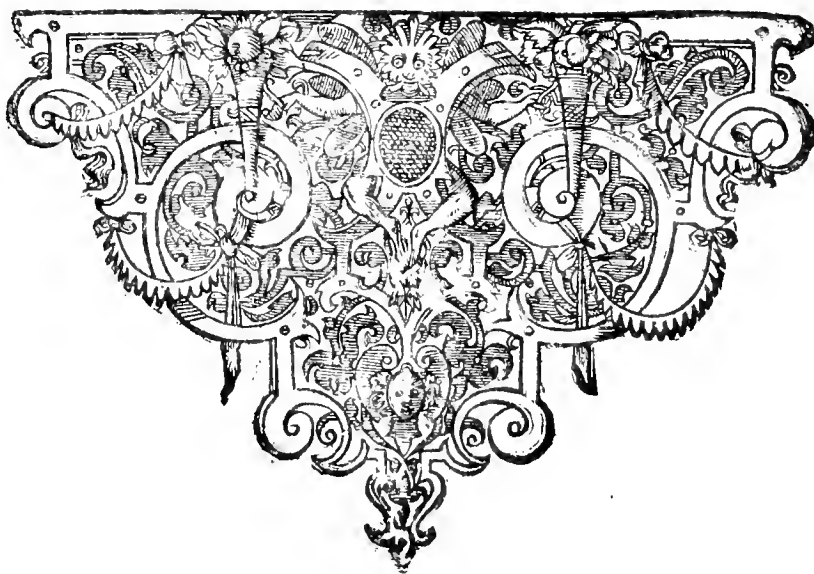
ciens ad hunc effectum. Nam, licet in particulari contingat impediri, non pertinet ad generalem prouidentiam immutare cultum earum: quod (ut dixi) satis est ad voluntatem Dei an ecedentem. Idemque dicendū est de quocumque illo casu, in quo est moraliter, vel humano modo impossibilis applicatio baptismi: Nam illud impedimentū, quatenus tale est, semper est ex permissione diuina, non ex directa ordinatione: quæ permissio supponit præscientiam, & addit voluntatem non tollendi illa impedimenta, sed ordinandi illa ad altiores fines prouidentiae. Et solum hoc ait Augustinus in citatis locis.

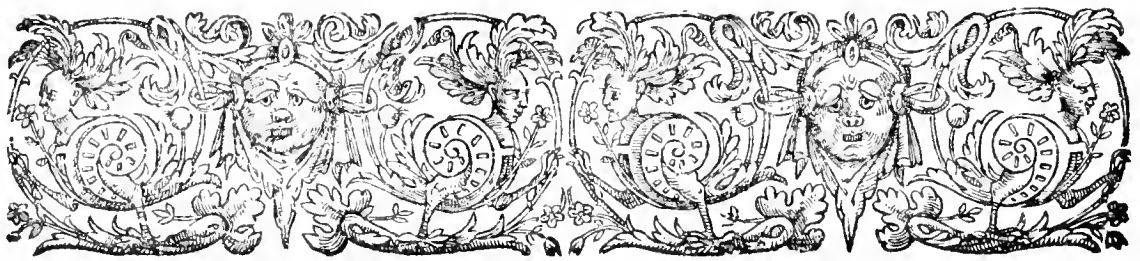
*Finis Libri quarti.*

## INDEX CAPITVM LIBRI QVINTI, DE REPROBATIONE.



- C**ap. 1. *An sit, & quid sit reprobatio.*  
 Cap. 2. *An sit in intellectu, vel voluntate.*  
 Cap. 3. *An Deus ex se velit aliquos non beare.*  
 Cap. 4. *De actibus intellectus, & voluntatis Dei circa reprobos.*  
 Cap. 5. *Reprobationis negativæ non dari causam.*  
 Cap. 6. *De causa reprobationis positivæ.*  
 Cap. 7. *De reprobationis effectibus.*  
 Cap. 8. *De concordia reprobationis cum libero arbitrio.*





# LIBER QUINTVS, DE REPROBATIONE.



**C**UM reprobatio, & prædestinatio suo modo oppositæ sint, & in ea oppositione reprobatio ad prædestinationem, tanquam privatio ad habitum comparetur, ex his, quæ de prædestinatione diximus, facile erit omnia, quæ ad reprobationem pertinent, breuiter expedire, quia privatio ex habitu, & unius oppositorum per aliud facile dignoscitur. Ideoque illa omnia, quæ de prædestinatione diximus, in hoc libro comprehendemus. Dicemus ergo in primis de actibus, qui ad reprobationem concurrunt, & in quibus consistit, deinde causas, & effectus eius declarabimus.

## CAPVT I.

*Reprobationem esse in Deo, & quid sit.*

I.

**R**eprobationem nomine significant Theologi omnes homines, vel Angelos, qui æternam beatitudinem non assequuntur. Quæ vox in hac significatione fortasse non inuenitur expressè in Scriptura: nam ubicumque de reprobis fit mentio, potest absolute pro improbis illa vox accipi, ut Ecclesi. 9. *Speciem mulieris multum admirant, reprobi sunt: id est, improbi.* sic 1. ad Corinth. 9. *Castigo corpus meum, &c. ne ipse reprobus efficiar:* quamuis hic locus optime posset in Scholastica proprietate intelligi, ut Anselm. exponit. Quidquid autem sit de voce, res ipsa de fide certa est, dari, videlicet, multos homines reprobos, quibus dicitur Matth. 25. *Ita maledicti in ignem æternum.* Qui etiam ad Rom. 9. vocantur *Vasa iræ*, & 2. ad Timoth. 2. *Vasa in contumeliam.* Cur autem hos homines damnari Deus permiserit, postea videbimus.

Ecclesi. 9.  
1. Cor. 9.

Matth. 25.  
Rom. 9.  
2. Tim. 2.

2.

An sit reprobatio.

Psalm. 117.  
Marc. 8.  
Luc. 17.

Isa. 7.

Hinc etiam, spectando ad rem ipsam, eodem modo certum est, reprobationem dari: quia reprobis per reprobationem constituitur seu denominatur talis. Est autem reprobare, aliquid excludere, præsertim comparatione alterius. Unde duo possunt in reprobatione intelligi, unum est exterior separatio, & obiectio reprobi, quod modo de Christo dicitur Psalm. 117. *Lapidem quem reprobauerunt ædificantes.* & Marc. 8. & Luc. 17. *Operiet illum munda peccata, & reprobatum gentibus.* Atque hoc modo reprobatio exterior eorum, qui damnantur, fiet in ultimo iudicio, vel particulari, vel generali. Unde constat de fide, reprobationem quoad hanc partem esse. Hæc autem exterior reprobatio supponit interiorem, quæ iudicio, & voluntate fit, iuxta illud Isaia 7. *Et sciat reprobare malum, & elige-*

**A**gere bonum. Nam hæc reprobatio est opus intellectualis agentis, & ideo ab intellectu & voluntate oriri debet. Et sic etiam constat, reprobationem in mente diuina reperiri, quia Deus ipse est, qui exterius reprobatur: reprobatur autem ex interno iudicio, & voluntate, ideoque reprobatio nomine odij, & præscientiæ, aut alio simili in Scriptura significatur, ut videbimus. De hac ergo reprobatione interiori agimus, nam alia pertinet ad executionem diuinæ providentiæ.

Hinc sequitur primò, reprobationem hanc æternam esse, sicut de prædestinatione diximus. Probatur, quia quidquid Deus in tempore exequitur, ab æterno decreuit, & mente concepit: neque enim potest aliquid de nouo velle, aut intelligere: sed Deus in tempore exequitur hanc reprobationem: ergo ratio eius ex æternitate præcessit in mente Dei. Unde etiam concluditur, hanc reprobationem formaliter in solo Deo esse: in creatura verò, id est, in hominibus reprobatis, ponere solū denominationem extrinsecam. Formaliter (inquam) quia effectiue aliquos effectus intrinsecos in creatura ponit, ut postea videbimus. Ratio verò est, quia nihil est æternum, nisi in Deo: reprobatio autem est æterna, ut dixi, ergo tantum in Deo est intrinsecè.

**C** Addunt verò nonnulli Theologi, etiam in Deo non esse propriè reprobationem, sed tantum per metaphoram, ad eum modum, quo voluntas signi metaphoricè appellatur voluntas, ut videre licet in Aureolo in 1. d. 41. art. 3. prop. 4. Ratio esse potest, quia actus odij, vel similes, quos significare potest reprobatio, non sunt in Deo propriè, sed per metaphoram. Verumtamen quidquid sit de particularibus actibus, de quibus postea videbimus, tamen absolute, & simpliciter loquendo, omnino certum est, reprobationem propriè, & non tantum per metaphoram in Deo esse. Primò quidem, quia probabile est, reprobationem magis pertinere ad præscientiam, quam ad voluntatem. Deinde, quia supra ostensum est, voluntatem metaphoricam semper supponere in Deo aliquam propriam. Denique, quia effectus reprobationis propriè sunt à Deo, & a providentia eius: ergo non possunt non supponere aliquam propriam cognitionem & voluntatem, a qua procedant: quia hoc est de necessitate omnium effectuum Dei, pertinereque ad perfectionem, & nullam inuoluit imperfectionem.

Tertiò sequitur ex dictis, reprobationem positam esse in aliquo actu immanente Dei, aliquo modo libero, siue sit intellectus, siue voluntatis, siue vtriusque. Probatur, quia reprobatio absolu-

3.

4.  
In Deo  
non est pro-  
priè repro-  
batio.  
Aureolus.

5.  
Reprobatio in aliquo immanenti Dei actu consistit.

Fac loquē  
et modus  
eligat

3.  
Obiectio.

4.  
Diluitur.

5.

Ad confir  
nationē  
respon  
detur.

D. Thom.

tē loquendo posset non esse in Deo: nam si vo-  
luisse, potuisset ita omnia disponere, vt nullus  
homo, vel Angelus damneretur: ergo reprobatio  
non ex necessitate simpliciter Deo conuenit: ergo  
liberē. Nihil autem est in Deo liberum, & ater-  
num, nisi actus immanēs Dei, cum certo respectu  
ad creaturam, ergo talis est reprobatio. Rursus  
actus, immanens in Deo non est nisi intellectus,  
vel voluntatis, vt per se constat: ergo. Potest au-  
tem vtrique actui nomen reprobationis accom-  
modari. Nam reprobatio approbationi opponi-  
tur: approbamus autem aliquid primò per iudi-  
cium rationis, quo de bonitate, veritate, vel di-  
gnitate eius rectē iudicamus: & è conuerso, re-  
probamus id, de quo aliter iudicamus. Sicque  
communi vñ dicuntur reprobare illam opinionē,  
quam falsam esse iudicamus. Quomodo potest  
etiam intelligi illud Psal. 32. *Reprobat cogitationes  
populorum.* Per voluntatem etiam dicuntur appro-  
bare aliquid, quando illud tanquam conueniens  
eligimus. Et è conuerso nolitio huic electioni op-  
posita dici solet reprobatio. Atque hoc modo re-  
probatio mali opponitur electioni boni, in illis  
verbis Isaia 7. *Et sic ut reprobare malum. & eligere bo-  
num.* Ergo in diuina prouidentia nomen hoc re-  
probationis vtrique actui accommodari potest.  
Nam in Deo & est iudicium aeternū de malo me-  
rito, & indignitate prauorū hominum, & est vo-  
luntas reddendi condignam pœnam: vterq; ergo  
actus potest reprobatio appellari; certūque est  
in negotio reprobationis vtrumque requiri, vt  
ex dicendis amplius constabit.

## CAPVT II.

*Sit ne precipuē reprobatio actus intellectus,  
an voluntatis.*

1.  
Vulgaris  
reproba-  
tionis di-  
stinctio  
in nega-  
tiua n., &  
positiua.

2.  
Aliquorū  
placitum.  
Alenf.  
Richard.  
Marfil.  
Aliud pla-  
citum.  
Dumand.  
D. Thom.  
Tertium  
placitum.  
D. Thom.

**Q**uestio hæc non videtur magni momenti,  
quia magis ad vñm vocis, quam ad rem  
nouam pertinere videtur. Tamē, vt sciamus quo-  
modo nobis loquendum sit, supponenda est que-  
dam vulgaris distinctio duplicis reprobationis,  
positiua, & negatiua. De positiua procedit præ-  
sens quæstio, nam hæc sine dubitatione consistit  
in positiua actū: nam reprobatio negatiua in ca-  
rentia alicuius actus, per se, & in rigore saluatur.  
Quis autem actus ille sit, cuius carentia vocatur  
negatiua reprobatio, in capite sequenti constabit.  
Nam ex ibi dicendis facile intelligetur. hanc re-  
probationem negatiua nihil aliud esse, præter  
carentiam diuinæ electionis, seu singularis dile-  
ctionis prædestinatorum. Vnde etiam facile constab  
t, si ut electio prædestinatorum est in volun-  
tate, ita reprobationem hanc negatiua in vol-  
untate ponendam esse: quia priuatio, & habitus  
circa idem proximē versantur. Igitur in præsentī  
capite de sola positiua reprobatione tractamus.

Dixerunt ergo aliqui, qualiter ex vtroq; actū  
intellectus, & voluntatis constare reprobationem,  
quia sine vtroq; esse non potest. Ita Alenf.  
1. par. q. 29. memb. 2. Richard. in 1. d. 41. art. 3. q. 1.  
Marfil. q. 41. art. 1. notab. 4. & 5. Alij precipuē  
tribuunt reprobationem voluntati, vt Dur. in 1.  
d. 40. q. 2. & alij quos referam capit. sequenti. Et  
videtur fauere D. Thom. quæst. 6. de Veritate, art.  
1. in fine. Fundamentum statim proponam. Alij  
verò principaliter ponunt reprobationem in in-  
tellectu. Quod magis sentit D. Thom. 1. p. q. 23.

**A**rtic. 2. & 3. & omnes eius discipuli. Et fauet  
vñs Theologorum, nam fortasse ob hanc cau-  
sam reprobos, quasi per anthonomiam vocant  
præfatos. Et mihi etiam probatur hic loquendi  
modus, propter duo. Primū est, quia verbum  
ipsum reprobandi proprius & principaliter dici-  
tur de iudicio intellectus: ille enim est, qui pri-  
mò aliquem reprobat, dum iudicat illū prauum,  
& beatitudine indignum. Secundò propter rem  
ipsam: opinor enim Diuinum intellectum ha-  
bere primarias partes in hoc negotio reprobatio-  
nis, & voluntatem non habere absolutum decre-  
tum circa illam, nisi quodammodo obligatam, vt  
sic dicam, à iudicio intellectus: meritò ergo di-  
cetur reprobatio ad intellectum principaliter  
pertinere.

**B** Sed obiciet aliquis, opposita versantur circa  
idem: reprobatio autem, & prædestinatio sunt  
opposita: ergo in eadem potentia, & eodem or-  
dine collocandæ sunt. Item reprobatio est pars  
prouidentia, sicut prædestinatio: vel ergo prou-  
identia principaliter est in intellectu, vel in volun-  
tate: si primum, ibi erit etiam reprobatio princi-  
paliter, tamen eadem ratione erit etiam ibi præ-  
destinatio. Si secundum, vtrique etiam erit po-  
nenda principaliter in voluntate: non ergo rectē  
à nobis diuiduntur.

**C** Respondeo, notandum esse discrimen inter  
prædestinationem, & reprobationem, & in tota  
hac materia præ oculis habendum. Nam in præ-  
destinatione duos ordines distinximus, scilicet  
intentionis, & executionis. Prior dici potest pro-  
priè præparatio finis, & mediorum, in qua præ-  
paratione propria ratio prædestinationis posita  
est. Posterior verò executionis ordo magis est  
coniunctus cum effectu prædestinationis: & po-  
test propriè approbatio appellari, quæ vt talis est,  
incipit à iudicio diuino prouidente merita, &  
consummatur in voluntate dandi præmium pro  
illis. Reprobatio igitur propriè sumpta pro re-  
probatione positiua, (nam de negatiua, si quæ est,  
infra dicitur.) opponitur prædestinationi, quate-  
nus approbatio est, non quatenus est præparatio.  
Nam in reprobatione non inuenitur intentio Dei  
antecedens, qua velit damnationem vt finem, in  
quem dirigat propria media, vt iam ostendimus,  
sed inuenitur iudicium de hominis merito malo,  
eiusque indignitate, & voluntas retribuēdi, quod  
illi debetur: & idè non est necesse, si prædes-  
tinatio incipit à voluntate, quòd inde etiam inci-  
piat reprobatio positiua, sed sicut approbatio in-  
cipit à iudicio, ita etiam reprobatio. Et per hoc  
responsum est ad principalem difficultatem.

**D** Ad confirmationem concedendum est (imò  
ex dictis sequitur) reprobationem esse partem  
prouidentia, non propriè subiectiuam, sed obie-  
ctiuam, & quasi integram, vt de prædestinatione  
declaramus. Quia ad diuinam prouidentiam  
pertinet non solum conferre beneficia, & premia  
bene merentibus, sed etiam supplicia malè ope-  
rantibus: vtrumque enim est ad perfectā guber-  
nationem necessarium, quamquam diuerso mo-  
do. Illud enim prius est per se conueniens, & ne-  
cessariū, posterius verò ex suppositione alicuius  
mali, quia non est per se, ac simpliciter bonum,  
sed ad vindicandum aliud maius malum. Addit  
verò, D. Thom. 1. p. q. 23. artic. 3. etiam pertine-  
re ad vniuersalem prouidentiam supremi guber-  
natoris dirigentis res in fines suos, permittente,

**E**



ut abque deficiant à suo fine consequendo, quia ad manifestam providentiam spectat, finire, ut res operatur modo sibi conaturali, & consequatur, ut impediantur, vel deficiant, si hoc sit nature eorum contentione. Cuius permissio- nis ratio alias postea videbimus.

Hinc ergo fit, ut non solum propria reproba- tio positiva ad providentiam pertineat, sed etiam id, quod ad talem reprobationem necessario sup- ponitur, ut est permissio peccati. Sed diversio mo- do: nam hæc providentia permissiva ex suo ge- nere non necessario fundatur in aliqua præscien- tia absoluta futurorum, sed in diuina voluntate, ut videbimus: reprobatio autem supponit semper præscientiam absolutam alicuius effectus, cuius Deus non est causa. Et ob hanc rationem, siue providentia tota principaliter tribuatur intelle- ctui, siue voluntati, tamen hæc pars eius, quæ est reprobatio positiva, primarias partes habet in in- tellectu. Nullum enim est inconueniens, quod respectu alicuius totius, quoad unam partem eius, unus actus sit principalior, respectu vero alterius partis alius actus sit prior, & præcipuus, ut per se manifestum est. Ut autem hæc omnia elatiora sunt, explicandi in particulari sunt actus volun- tatis, & intellectus diuini, qui in reprobatione interueniunt.

### C A P V T I I I.

*An Deus ex se voluerit aliquem à Regno ca-  
lesti excludere in primo signo rationis,  
in quo de salute homi-  
num decreuit.*

I.  
Præf. opi-  
nio.

Durand.  
Censuræ.

Calvinus.  
B. 2.  
lib. 1.  
Prosper.

Rom. 9.

**N**onnulli Theologi sentiunt, in sua volunta- te eundem ordinem seruasse Deum cum re- probis, quem habuit cum electis. Atque ita in eo- dem signo rationis, in quo Deus elegit efficaciter quosdam ad gloriam, voluit etiam absolute, & simpliciter, ut abj non consequantur gloriam. Ita sentit Durand. in 1. d. 40. q. 2. num. 6. & indicat Corduba lib. 1. quæst. q. 56. notab. 2. opin. 5. quam- vis sub dubio. Idemque defendunt aliqui moder- ni. Eamque maxime amplexi sunt hæretici huius temporis, præsertim Calvin. & Beza, eamque tri- buunt Augustino lib. 1. ad Simplic. q. 2. & lib. 11. Genes. ad Literam, cap. 10. & Prospero lib. 1. de vocat. g. nt. cap. 21. sed immerito, ut infra clarè ostendam. Fundamentum præcipuum sumitur ex verbis illis ad Rom. 9. *Iacob dilexi: Esau autem odio habui.* Nam illud odium oppositum fuit amoris, & non minus efficax quam illud: quia est tam ab- solutus actus voluntatis diuinæ, sicut actus amo- ris: ergo infallibiliter infert, & virtute continet reprobationem: nam sicut ille amor est de bono gloriæ: ita odium de malo carentiæ gloriæ. Et ta- men de utroque dicitur æqualiter, *Ante quem quæquam boni, aut mali essent.* Ergo in eodem si- gno rationis habuit Deus utrumque actum.

2.

Vnde etiam potest formati ratio, nam volun- tas Dei non manet suspensa, nec merè negitiue se habet circa aliquod obiectum: ergo quibus non voluit in illo signo efficaciter dare gloriam, voluit absolute non dare: quia negatio vnius vo- luntatis est, ut na dicam, positio alterius. Et con- firmatur, nam sicut Deus ex se voluit dare glo- riam prædestinatis ad ostensionem gratiæ suæ, ita voluit non dare aliis, vel ad ostensionem po-

**A** tentia, & iustitiæ suæ in illis, vel ad ostensionem gratiæ in aliis. Nam priore finem indicauit Pau- lus in eodem cap. 9. dicens de Pharaone, *In hoc ipsum excutit te, ut ostenda in te iram meam.* id est, potestiam: & vniuersalius de reprobis subiun- git, *Si Deus volens ostendere iram, & notare suam po- tentiam suam, &c.* Posteriorem vero finem propo- nit idem Apostolus, dum ait, *liberum esse figulo fi- cere vas in honorem, vel in conuictum ex eadem massa, & ita Deum fecisse reprobos, ut ostenderet diuinis gratiæ suæ in vasa misericordiæ:* ergo Deus ex se, at- que addo in primo signo rationis, quando nullam inæqualitatē viderat in hominibus, habuit præ- conceptos hos fines generalis providentiæ suæ, & in virtute tantum illorum, sicut hos elegit, ita voluit alios à Regno eiicere.

**B** Secunda opinio moderatior est, Deum non ita se habuisse circa omnes reprobos, tamen circa aliquos habuisse hanc voluntatem, quam nō tam ex Scriptura, quam ex effectibus probant. Nam aliqui sunt ita derelicti à Deo, ut non solum non saluentur, sed etiam nec saluari possunt, potestate proxima, & in particulari, ut maximè patet in his paruulis, quibus non potest humano modo appli- cari baptismus: idemque est suo modo in adultis, ad quos lux Evangelij non peruenit, nec fortasse inspiratio diuina supernaturalis. Nam (ut sæpe dixi) media ostendunt intentionem finis: hæc autem media talia sunt, ut infallibiliter habeant coniunctam exclusionem à Regno: ergo signum est Deum absoluta voluntate illam intendisse, sal- tem circa huiusmodi homines.

**C** Alij denique moderantur hanc sententiam, di- centes, Deum ex se neminem voluisse absolute excludere à Regno, nec ante, nec post præuisum lapsum humanæ naturæ in Adamo. Esse tamen quamdam diuersitatem inter hæc duo signa, seu hos duos status, quod ante præuisum originale peccatum in humana natura, Deus non solum neminem exclusit à Regno sua absoluta volun- tate, verum potius erga omnes habet affectum simplicis voluntatis saluandi omnes; eodemque modo se habuit erga Angelos ante præscientiam peccati. At post præuisum lapsum humanæ na- turæ, licet nullum etiam statim voluerit eiicere à Regno efficaci voluntate, non tamen circa omnes habuit illum simplicem affectum cupien- di eis beatitudinem æternam, sed circa plures habuit huiusmodi simplicem affectum voluntatis dandi illis regnum, quantum est ex se. Circa nonnullos vero aiunt, post præuisum originale peccatum habuisse Deum voluntatem simpli- cem, & quasi desiderium eiiciendi illos à Regno, propter originale peccatum, & ex hac voluntate impediuisse, in illis posset applicari remedium contra illud peccatum. Quod maximè affirmant de his paruulis, quibus non potest tale remedium applicari. Et fundamentum est, quia hæc inq. o- tentia, seu impedimentum, quod in tempore con- tingit, non euenit sine diuina providentia, quæ non tantum est permittens, sed etiam ordinans, quia ille effectus sæpe fit sine peccato, & quid- quid peccatum non est, non est tantum permissum, sed etiam ordinatum à Deo: ergo signum est hoc medium esse volitum à Deo propter illum finem, intentum saltem per simplicem vo- luntatem.

Ad explicandam ergo veritatem admitto, vel suppono, posse esse sermonem de omnibus, vel

3.  
Secunda  
opinio.

4.  
Tertia  
opinio.

5.

ante, vel post præuifum peccatum Adæ. Et in priori confideratione sub hominibus etiam Angelos comprehendo, quia vna est omnium ratio. Sub posteriori verò, peccatum Adæ, (quod proprium est humanæ naturæ) confiderari potest, vel præcise, vt fuit in Adam, in quo omnes peccauimus, vel vt iam communicatū, & participatū à singulis per proprium originale peccatū vniuscuique. Quæ duæ confiderationes conferre possunt ad alios effectus infra tractandos, tamen in præfenti quæstione eandem rationem habent: & ideo absolutè sub lapsu humanæ naturæ vtramque rationem comprehendemus.

6. **1. Assertio**  
Dico ergo primò. Ante præuifum Angelicum peccatum, vel humanum respectiue, Deus non habuit absolutum decretum excludendi à Regno cælesti aliquam intellectualem creaturam. Hanc veritatem ita existimo certam, vt contrariam iudicem inprobabilem, & alienam à sana doctrina. Docuit istam D. Thom. quæstione 6. de veritate art. 1. ad vltimum, Scotus in 1. d. 41. quæst. 1. ad fin. vbi ait, sine crudelitate non possit aliud cogitari. Idem Basolis distinctione 40. quæst. 1. Ferrar. 3. cōtra Gent. ca. 16. & Corduba supra non est alienus ab hac sententia. Quam ita defendit Catherin, libro 2. de prædestinatione in principio, vt oppositam dicat esse horribilem, & omnium priorum aures verberare: ipsumque Augustinum eam vt impiam detestari, libro 6. Hypognosticon. Horantius etiam lib. 3. locorum Cathol. capit. 8. ob hanc causam de Caluino ait, quod Deum atrocem, & ferocem confingat, Stapleton. in cap. 9. epist. ad Rom. vers. 20. §. *Nunc igitur*, & §. *Imo* & seq. Et infra vers. 30. dicit, hunc fuisse execrabilem sensum Caluini Deum iniquitatis, & iniustitiæ arguentis, Similiter Viguer. in Instit. Theolog. cap. 20. §. 8. vers. 2. dicit sententiam illam diuinæ iustitiæ repugnare. Multa similia, & magis acerbata in eam sententiam profert Ioan. à Bononia, libr. de prædestinatione sparsim, Et Flaminius Nobilius libr. 1. de prædestinatione capit. 7. quæ non ideo refero, vt has omnes exaggerationes, & centuras approbem, & meas faciam (earum enim iudicium aliis omittō) sed solum vt sensum Catholicorum Theologorum proponam, qui non poterit non multum permouere lectorem.

7. Probatum autem hæc sententia primò ex illis verbis Sap. 1. *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuientium*, cum similib. supra adductis, in quibus Scriptura semper significat, Deum ex se nentini mortem, præsertim spirituales, vel damnationem velle, quod verum non esset, si ex se, & non prouocatus à creaturis, tale decretum habuisset. Dicunt aliqui, illa testimonia intelligenda esse quantum ad pœnam inferni, quæ includit pœnam, & alias deordinationes, & miseras quæ sunt in inferno, non verò quoad simplicem carentiam visionis beatæ. Quia illa visio non debetur humanæ naturæ: & ideo potuit Deus pro sua libertate eam negare quibus voluit. Sed est falsa responsio, quia prima ac præcipua pœna, in qua consistit mors secunda animæ, est perpetua priuatio illius beatitudinis, & consequenter etiam diuinæ gratiæ, & in eadem consistit propria damnatio quoad substantiam. Vnde paruuli, qui sine applicatione remedij contra originale peccatum moriuntur, verè damnantur, & moriuntur morte secunda, ratione huius solius priua-

A tionis. Neque enim talis carentia habet nunciationem negationis in aliquo homine, sed priuationis, & pœnæ, quia licet beatitudo æterna non debeatur naturæ secundum se spectatæ, debetur tamen naturæ, vt eleuatæ ad illum finem, si peccatum non obstat ex diuina ordinatione.

B Secundo sumitur hæc veritas ex Concilio Arausicano can. 25. & Tridentino Sessione 6. can. 17. Quatenus damnant dicentes, *Deum prædestinare se aliquos ad malum, sicut prædestinauit alios ad bonum*. Quod licet ab aliquibus intelligatur de prædestinatione ad malum culpæ (quod posset nobis sufficere, vt statim dicam) tamen Concilia si attentè legantur, etiam loquuntur de prædestinatione ad æternam damnationem, quam scilicet Deus ex sola sua Voluntate decreuerit, sine præcedente culpa. Quod apertè declarauit Prosper ad obiectiones Vincentianas responsione 11. Hinc etiam Patres, quos in principio huius operis retuli, qui aliquando distinguunt prædestinationem ad vitam, & ad mortem, differentiam constituunt, quia priorem Deus habet ex se, posteriorem autem minime, donec præuideat peccata hominum. Vt videre licet in Concilio Valentino sub Lothario, capite 5. & in Fulgentio libr. 1. ad Monimum cap. 14. Et idem planè sentit Augustinus de Prædestinatione Sanctorum capit. 10. Vbi affert illud Psalm. *Miserecordiam, & iudicium cantabo tibi Domine*. Quia prædestinatio ad vitam ex misericordia est, alia ex iudicio. Et ideo in epistola 105. & 106. & libro 3. contra Iulian. capite 18. & libro 11. Genes. ad litteram capite 11. & sæpè aliàs dicit. *Deum non prius esse clementem, quàm homo in peccato sit*.

D Vnde tertio argumenter sic ratione, quia si Deus habuit voluntatem excludendi aliquos à Regno, vel voluit hoc facere solus potuit, vel iustitia. Primum dici non potest secundum fidem, aliàs tales homines excludendi essent à Regno, etiam si nihil peccassent, quia Deus absolute id voluit ex sola potestate, & dominio. Si verò dicatur secundum, cum illa iustitia sit vindictiua, non vult Deus illam ex se, sed propter peccata hominum, iuxta doctrinam Damasceni libro 2. de Fide capite 29. & ob rationem superius tactam, quia si vellet Deus absolute exercere hanc iustitiam nondum præuifa culpa virtute vellet, & ordinaret ipsam culpam, quod Deo repugnat.

E Vnde in hoc est notanda differentia, & convenientia inter voluntatem dandi gloriam, & excludendi ab illa, si vtraque supponatur antecedere præscientiam futurorum operum. Nam sicut intentio dandi gloriam vt coronam iustitiæ, virtute includit voluntatem dandi bona merita, & ideo ex vi illius necesse est, vt Deus illa det, & procuret, ita voluntas efficax excludendi à Regno, virtute includeret voluntatem dandi & procurandi mala merita, quæ necessaria sunt, vt illa exclusio fiat ex vindictiua iustitiæ, sicut præordinata esse dicitur. Differunt autem hæc virtuales voluntates, quòd prior est consentanea diuinæ bonitati, posterior autem minime, Deus enim non solum velle aut procurare non potest homini mala merita, verum etiam nec permittere ex illo affectu vt homo cadat, & regnum amittat, quia talis intentio per se spectata, non est Deo digna, vt constat.

8.  
Concil.  
Araus.  
Concil.  
Trident.

Concil.  
Valent.  
Aug. 11.

Aug. 11.

9.  
Rat. 2.

Damasc.

10.

II.  
Secunda  
assertio.

Dico secundò. Post præsumptum Adæ peccatum & originale, quod ab illo omnes homines contrahunt, non statim Deus propter illud solum, & in illo eodem signo rationis exclusit à Regno per absolutum voluntatis suæ decretum omnes homines, qui de facto damnantur, imò nec eorum aliquem. Hanc assertionem intendunt etiam Theologi, & Doctores superius citati, loquuntur enim de hominibus in præfenti statu naturæ lapsæ constitutis, de quibus etiam, ut opinor, Concilia, & sancti loquuntur, propter quod non minùs veram assertionem hanc, quàm præcedentem, esse sentio. Ut autem probetur, præsertim quoad ultimam partem, in qua dicimus nullum hominem ita exclusisse Deum à Regno definito consilio, oportet distinguere inter peccatum originale ut præcisè contractum, vel ut durans in homine toto tempore vitæ usque ad mortem, & ut sic præsumptum. Nam considerando peccatum originale hoc posteriori modo, non est dubium, quin voluerit Deus ab æterno excludere multos homines à Regno propter solum peccatum originale: non tamè in illo primo signo rationis, in quo lapsus Adæ prænotuit, sed postquam præsciuit illos homines perseveraturos in illo usque ad mortem. Nam secundum fidem in tempore hoc facit Deus, quidquid autem in tempore facit, ab æterno decrevit. Estque illa voluntas iustissima ad vindictivam iustitiam spectans, supposito pacto cum Adamo inito. Nunc autem non ita consideramus originale peccatum, sed priori modo, id est, ut præcisè contractum, & istendo in illo signo rationis, in quo talis lapsus humanæ naturæ fuit præcognitus, in quo in rigore solù præsumpti sunt homines ut lapsi in Adamo. Nā post illam sciētiam, nostro more intelligendi, & loquēdi, decrevit Deus redimere uniuersum humanum genus quoad sufficientiam: de illo ergo eodem signo dicimus, Deū in signo illo neminem exclusisse à Regno propter solum lapsus Adæ, sic præsumptum.

I 2.  
Probatur  
assertio.

Probatur assertio primò, quia in illo signo Deus voluit, quantum est ex se, saluare omnes homines lapsos: sed cum illa voluntate repugnat decretum excludendi à Regno omnes, qui non saluantur, si attribuitur Deo ex se solo, cum sola præsumptione originalis peccati. Quod probatur, nam voluntas simplex alicuius boni, & absoluta nolitio eiusdem boni, tunc non repugnant, quando non utraque habetur ex sola libertate volentis sine alia causa, vel conditione, tamen quod posita eadem conditione ex parte personæ, aliquis velit quantum est ex se aliquid bonum ei conferre, & simul velit absolute, & simpliciter non dare illi tale bonum, repugnantia est manifesta. Quia qui absolute non vult, simpliciter & quantum est ex se non vult: velle autem ex se, & nō velle etiam ex se, repugnantia est. Ita verò est in proposito: nam posito originali peccato, Deus absolute voluit omnibus dare remedium salutis, atque adeo liberare omnes ab illo lapsu, quantum in ipso erat: ergo fieri non potest, ut in eodem signo rationis, & absque alia conditione, vel causa præsumpta, simul efficaciter voluerit non admittere ad regnum tantam hominum multitudinem, quia hæc duæ voluntates planè repugnant, ut declaratum est.

I 3.

Atque hæc ratio non solum probat primam partem assertionis, scilicet, non habuisse Deum talem voluntatem circa omnes homines, qui de fa-

A cto non saluantur: sed etiam probat secundam, circa nullum illorum talem voluntatem habuisse. Quia ostensū suprà est, circa omnes homines lapsos nullo excepto, habuisse Deū illā voluntatem saluandi vnūquemque ex parte sua, non obstante originali peccato: ergo hæc voluntas nō admittit aliā circa aliquem: ergo circa neminē omnino habuit Deus talē voluntatē. Accedit, quòd si Deus voluisset non admittere aliquos ad regnum post præsumptum originale peccatum: ergo habuisset illam voluntatem in pœnam originalis peccati præsumpti: nam talis voluntas dicitur esse ex iustitia vindictivæ, & ideo ponitur post peccatum originale præsumptum, & non antea. Illud autem non potest esse vniuersaliter verum, quia multi reprobi non eiciuntur à Regno propter peccatum originale, ut constat de omnibus illis, quibus in hac vita originale peccatū remittitur, qui propter illud nō puniuntur, præsertim pœna æterna vitæ futuræ: ergo circa illos non potuit Deus habere voluntatem illam punitivam. Nam quod in tempore non fit, nec Deus ab æterno efficaciter illud voluit. Aliàs diuina voluntas absoluta non impleteretur, quod repugnat.

B

C

D

E

Dices, Aliqui damnantur propter solum originale peccatum: ergo saltem illi potuerunt in illo signo excludi. Responderetur negando consequentiam, quia illud peccatum, ut præcisè contractum, nunquam est in tempore sufficiens ratio priuationis beatitudinis in perpetuum, sed ut durans in homine usque ad mortem eius: ergo propter illud ut sic præsumptum non habuit Deus talem voluntatem. Aliàs ex vi illius voluntatis obligaretur Deus ad impediendum, ne tale peccatum tolleretur ab illis hominibus, & procurandum ut duraret usque ad mortem. Vnde illam etiam durationem virtute Deus voluisset per talem voluntatem, quæ omnia absurda sunt, & à fortiori hoc ipsum constabit ex sequente assertionem.

Dico tertio, Deus ex se, & voluntate simplici non appetiuit aliquem hominem priuare æterna gloria, etiam post præsumptum originale peccatum. Hæc assertio est contra tertiam opinionem, & licet non videatur tam certa assertio sicut præcedentes, quia Theologi, de illa non ita expresse loquuntur: mihi tamen omnino vera videtur & eadem proportionem sequi ex positis fundamentis. Primò quia cum illo affectu Dei saluandi omnes, & singulos quantum est ex se, quod Chrysostomus etiam ardens desiderium appellauit, cum hoc (inquam) repugnat non tantum voluntas absoluta, sed etiam simile desiderium contrarium, seu contrarij obiecti, quando vtrumque habetur stante eodem cognitione, & eisdem causis, & rationibus. Maxime cum suprà dixerimus, hoc desiderium salutis non esse in Deo qualemcumque complacentiam, sed veram prosecutionem per modum intentionis, quoad hoc efficacia, ut obliget Deum ad danda media ex se sufficientia: ergo fieri non potest, ut Deus simul & ex se habuerit similem intentionem circa contrarium malum eiusdem personæ. Vnde authores illius tertriæ opinionis ideo ponunt in Deo hoc desiderium damnationis aliquorum, præsertim paruulorum, propter solum originale peccatum, quia putant Deum non habuisse desiderium salutis eorum, neque vlla media sufficientia eis contulisse. Verumtamen quam est falsum hoc

I 4.  
Obiectio.  
Respondetur.

I 5.  
Tertia as-  
sertio.

Probatur.

fundamentum, ut supra ostendi, tam falsum est, Deum habuisse tale deusium damnationis illorum hominum.

Et confirmatur, nam si qua esset ratio ponendi hunc actum in Deo, maximè quia in tempore multi de facto impediuntur, ne obtinere possint remedium originalis peccati. At hinc nullum argumentum sumitur, quia non est necesse, inò nec credibile, quod tale impedimentum proveniat ex directa intentione Dei hoc procurantis, ne tales homines consequantur remissionem peccati originalis. Alioquin Deo tribuendum esset impedimentum salutis ut sic, & duratio perpetua in statu peccati, non solum ut permittenti, sed etiam ut procuranti, quod mihi videtur absurdissimum, & contra illas generales regulas: *Perdulo tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Et quod *Deus neminem deserit, donec deseratur.*

Nec refert quod tale impedimentum sæpe proveniat ex effectu per se bono, & inculpabili: quem effectum Deus non tantum permittit, sed etiam vult. Nam, licet hoc possit esse verum de illo effectu per se cōsiderato, vel in ordine ad alios vires universi: tamen ut est impedimentum salutis, & remissionis peccati, seu, quod idem est, ut est occasio durationis in statu peccati, sic tantum est permissus, quia nō voluit aliquo modo malitiā culpæ. Tandem, si Deus haberet talem affectū frustra diceremus esse simplicem, & non absolutam voluntatem. Tum quia nec virtute, nec formaliter includeret conditionem, nulla enim assignari potest: tum etiam, quia ex vi illius dicitur Deus applicare media, quibus infallibiliter talis homo nō saluetur, quod est signum absolutæ voluntatis: si ergo hanc non habet, nec simplicem affectum, aut desiderium habet.

Fundamenta secundæ & tertiæ opinionis soluta sunt ex dictis. Ad respondendum autem si fundamentis primæ opinionis, oportet explicare, quem actum voluntatis habuerit Deus circa reprobos in illo signo, quod in sequente capite melius præstabimus.

## CAPVT IV.

*Qui actus diuini intellectus, vel voluntatis in reprobatione interueniant.*

**R**eprobationis terminus est aliquod malum hominis, qui reprobat: nam inter alia in hoc distinguitur reprobatio à prædestinatione, quòd illa in bonum, hæc in malum terminatur. Sicut autem prædestinatio propriè sumpta solum est ad supernaturale bonum, ita reprobatio dicitur in ordine ad malum illi oppositum: & ideo utraque censetur pertinere ad ordinem providentiæ supernaturalis, prædestinatio quidem ut perficiens, & quasi complens illum ordinem, reprobatio verò ut deficiens ab illo in obiecto, seu termino suo. Quo fit, ut hic solum agendum sit de actibus intellectus, & voluntatis Dei, qui versantur circa malum ipsius reprobi: nam de actibus, per quos vult illi bonum, iam dictum est libro præcedente. Duplex autem est hoc malum, scilicet, culpæ, & pænæ, de quibus duo tanquam certa supponenda sunt. Primum est, ante omnem actum voluntatis diuinæ antecedere præscientiam utriusque mali, & ut possibilis, & ut futuri sub conditione. Præscit enim Deus omnem cul-

pā, quā reprobis cōmiseratus est, si in hac, vel illa occasione libertati suæ permittatur absque alia specialiori gratia, & consequenter etiam præscit durationem illius culpæ, & pœnam ex illa consequendam, si talis etiam conditio permittatur. Tamen hæc tota præscientia non pertinet intrinsecè ad reprobationem, nam similem habet Deus de multis prædestinatis, solum ergo ad totam providentiam supponitur.

Secundo est certum voluntatem diuinam circa illa duo mala culpæ, & pænæ, ita se habere, ut malum culpæ per se, & directè nullo modo velit, quia hoc pugnat cum bonitate eius, quod est de fide certum, ut latius tractavi in libro 2. de Auxiliis. Malum autem pænæ directè vult Deus, non tamen ex se illud vult: sed ex ratione iustitiæ, supposita culpa, ut sæpe dictum est. Quamvis autem Deus non velit malum culpæ, permittit tamen illud. Videndum ergo superest, quos actus voluntatis habeat Deus, tam circa mala pænæ, quàm circa mala culpæ, quæ in reprobis futura sunt.

Potest autem hoc loco in primis referri opinio Aureoli in 1. d. 41. art. 3. dicentis, Deum non habere aliquem proprium actum voluntatis suæ circa malum reprobi, sed quiddam Deo attribuitur tanquam volenti, vel nolenti tale malum, solum per metaphoram tribui, quia ita se habet in exterioribus effectibus, ac si vellet illud. Quod ex parte sequutus est Durand. in 4. d. 17. quæst. 7. dicens, in Deo non esse propriam displicentiam peccati, neque iram contra peccatorem. Et videntur fundari, quia hi actus circa malum includunt imperfectionem. Verumtamen, licet de quibusdā actibus in specie dubitari possit, an secundum proprietatem in Deo inveniuntur, ut sunt v. g. odium, aut ira, de quibus infra aliquid attingemus, tamen de actu voluntatis absolutè negari non potest, quin Deus propriè, & sine metaphora habeat aliquem actum voluntatis circa reprobum. Nam ut minimum habet voluntatem efficacem, & absolutam privandi illum beatitudine, & ponendi æterna pœna, saltem post præmissa eius peccata, quia hic effectus causatur à Deo in tempore: ergo voluit illum ex æternitate. Item ille actus nullam in nino includit imperfectionem, sed potius habet perfectionem iustitiæ vindicativæ. De hoc ergo actu dubitari non potest. An vero habeat etiam alios, & quo ordine rationis, dicendum iam est.

Est igitur secunda opinio Scoti in 1. dist. 41. circa finem dicentis, Deum in primo, & secundo signo, in quo voluit prædestinatis & gloriam ut finem, & gratiam efficacem ut medium circa reprobos merè negativè se habuisse. Vbi consequenter significat, nullum actum positivum voluntatis circa illos habuisse, donec præiusto peccato, voluit illos punire. Et hoc sensu distinguit duas reprobationes, negativam, quæ antecedit præscientiam peccati, & positivam, quæ subsequitur. Fundamentum illius est: quia Deus in primo signo v. g. non habuit voluntatem dandi reprobis gloriam, alias essent electi: nec etiā voluit illos privare gloria, quia hoc nō vult ex se, ut supra probatum est: ergo merè negativè se habuit. Neque hoc censetur inconueniens in vno signo, æternitatis. Quando enim dicitur diuina voluntas nō manere quasi suspensa, ita ut nihil statuat de aliquib. effectibus, an sint vel nō sint futuri

2. Alterum quod ut certum proponitur.

In quo si ta sediffi cultas.

3. Opinio Aureoli.

Durand.

4. Secunda opinio. Scotus.

Fundamē ramitabilur.

16. Corroboratur.

17.

18. Ad argumenta.

1. Terminus reprobationis est. aliquod malum.

Duplex malum i. culpæ, & pænæ. Duo certa stabiliuntur.

intelligendum id est secundum realem durationem aternitatis. Hoc autem modo in præsenti non manet suspensa Dei voluntas: quia in posteriori signo ex aternitate habuit voluntatem non dandi beatitudinem his hominibus, in priori autem signo præscindere ab utroque actu, non est inconueniens. Hanc opinionem Scoti aliqui moderni impugnant, existimo tamen in vero sensu fuisse loquutum.

5.  
Scoti sententia explanatur.

Et in primis ibi non negat, in illo primo signo habuisse Deum circa reprobos voluntatem illam antecedentem, & simplicem saluandi illos, quam alijs locis admittit, ut supra vidimus: sed solum agit de voluntate efficaci dandi, vel tollendi gloriam, & quoad hanc conuincit ratio facta neutram habuisse Deum circa reprobos in illo signo. Secundò probabilius censeo, Deum in illo signo ita non elegisse reprobos ad gloriam, ut posituum actum voluntatis habuerit non eligendi illos, seu volendi non eligere. Quod non latuit Scorum. Nam in 1. dist. 47. expresse ponit hunc actum sub probabilitate: vocat tamen illum reflexum. Vnde cum alibi ait, negatiuè se habuisse Deum, intelligit quoad actus directos, tamen hæc ipsa negatio volita est per actum reflexum. Ratio huius est, quia licet voluntas possit non velle hoc, aut illud, per solam suspensionem actus, ut in nobis Philosophi admittunt, tamen tunc illa omisso seu carentia actus est tantum virtute, seu interpretatiuè voluntaria, quia scilicet voluntas potest velle, & non vult cum aduertentia. Si autem accedat voluntas positua non agendi, vel non eligendi, iam illa omisso erit directè & formaliter voluntaria. At hic modus agendi, vel non agendi ex se perfectior est. Ergo probabilius est ita se gerere Deum in non eligendis reprobis, Maxime, quia illo actu infinito voluntatis suæ potest Deus formaliter, & expresse hanc negationem velle, sine ulla mutatione, vel additione, sed eodem modo, quo vult cetera.

6. Tertiò dicendum est, non præparasse Deum his hominibus illam specialem prouidentiam gratiæ, quam prædestinatis confert, ac proinde ante præscientiam absolutam futurorum peccatorum actualium non elegisse illos ad gratiam congruam, & hanc ipsam negationem actu positua voluisse. Probat, quia quod Deus in tempore non donat, in aternitate non præparat: his autem hominibus non dat in tempore hanc specialem prouidentiam, ut supponimus, ergo neque illam ex æternitate præparauit. Rursus, quod Deus in tempore non facit ab æterno, vult non facere, non solum per carentiam actus, sed etiam per directum voluntariam, ex ratione supra facta: ergo hanc etiam voluntatem habuit Deus circa hos homines. At hæc voluntas non supponit necessariò culpam ex parte hominis, quia non est voluntas puniens, sed cuiusdam generalis prouidentie gratiæ: ergo non est necesse, ut supponat præscientiam absolutam futurorum, ergo habuit illam Deus in illo priori signo post voluntatem non præcogendi eosdem homines ad gloriam.

7.  
Quorundam placitum.  
Hæc sententia censetur probabilis.

Aliqui tamen existimant, non habuisse Deum hanc voluntatem, donec præiudicet peccatum Adæ, quod est probabile, maxime propter sententiam Augustini, de qua infra. Non est tamen fundanda hæc sententia in hoc, quod peccatum sit ratio, vel conditio necessaria ad talem voluntatem: nam in Angelis non prædestinatis habuit Deus similem

A voluntatem absque præcognitione alicuius peccati. Sufficiens ergo ratio ad hanc voluntatem est, quod Deus nulli debet gratiam suam, & potest eam distribuere prout voluerit. Nec sola voluntas finis obligabat ad maiorem gratiam conferendam, ut ex dictis in superiori libro constat. Supposita ergo illa sententia, ratio eius sumenda est ex modo prouidentie, quam Deus habere voluit cum hominibus. Nam ante præiudicium originale peccatum in prouidentia gratiæ ordinaria nullum fecit discrimen, sed omnibus sufficienter prouidit per iustitiam originalem, eius tamè amissione præiudicis, electis ad gloriam voluit dare specialem gratiam congruam: alijs verò eam noluit præparare.

B Est tamen in hoc cautè obseruandum, cum dicimus voluisse Deum non dare congruam gratiam, non esse intelligendum, directè voluisse, ut illa gratia, quam dat, non sit congrua, quia hoc vel ad culpam hominis pertinet, scilicet ad malum usum gratiæ, & resistantiam liberi arbitrij, vel certè in paruulis (extendendo ad illos locutionem) pertinet ad impedimentum salutis: neutrum autem Deus directè vult, aut intendit, ut supra dictum est. Duo ergo includuntur in illa voluntate. Vnum est, quod licet Deus præuideat alias gratias futuras esse congruas his hominibus si eis darentur, nihilominus eas dare non vult, quia eas non debet, & secundum communem prouidentie modum, quem immutare non vult, non se offert occasio illas tribuendi. Aliud est, quod præiudicat Deus gratias ordinario cursu, ut tali modo conferendas illis hominibus, non esse futuras illis congruas, & nihilominus illas tantum dare vult, & reliquum defectum permittit. Atque in his actibus continetur reprobatio, quæ dici solet negatiua, & commodè diceretur non prædestinatio, quia per eam Deus nondum excludit hominem, sed tantum illum non specialiter eligit ad gloriam, vel gratiam.

C De hac reprobatione intelligendus est locus Pauli, quem supra in hunc locum remisi ad Rom. 9. *Esau autem odio habuit.* Nam ibi odium non significat proprium, & formale odium, de quo dicitur Sap. 10. *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Quia hoc modo impossibile est, ut Deus odio habeat suam creaturam præsertim antequam aliquid mali culpæ in ea præuideat, ut in eo loco Pauli supponitur, iuxta expositionem superius datam. In illis ergo verbis odium nihil aliud significat, quam voluntariam carentiam illius amoris specialis, quo Deus prosequutus est Iacob, & prædestinatos. Hoc enim solet hæc vox sæpe significare in Scriptura Luc. 14. *Qui non odit patrem suum, aut matrem, &c.* id est, qui non illos minus amat, quam me. Sicut etiam Deus dicitur obdurare, solum quia non specialiter miseretur, ut dixit August. 1. ad Simplic. q. 2. Verum est, Augustinum aliquando exponere illum locum de odio vindictiue iustitiæ propter peccatum originale, quod dicit fuisse præiudicium in Iacob, & Esau: quia Paulus solum dicit, *Antequam quidquam boni, aut mali egissent, non antequam quidquam mali contraxissent.* Quæ expositio est probabilis, sed non necessaria, ut latius videbimus cap. 7.

E Sed adhuc manet difficultas in alijs verbis Pauli supra etiā relictis; *In hoc excitauit e. ut ostendat potentiam meam.* Et, *si Deus volens ostendere iram, &c.* Nam ex his videtur, colligi, ante dictam reprobationem negatiuam, habuisse Deum intentionem

8.

Quoddā notatū dīgnū.

9.  
Explicatur locus Pauli.  
Rom. 9.

Luc. 14.

August.

10.  
Difficultas manet in verbis Pauli.



Reſponſus  
ad  
actum.

alicuius mali circa nos homines. & respondetur nihilominus, Deum non habuisse talem intentionem, neque hanc colligi ex verbis Pauli, sed potius oppositum, ut patet ex illis verbis, *Suſtinuit in multa patientia vasa iræ* Prius ergo supponit, homines se esse vasa iniquitatis. & Deum expectasse illos. Vnde etiam adiungendū est illud ad Rom. 2. *Ignoras, quia benignitas Dei ad poenitentiam te adducit.* Non ergo sustinuit, ut puniret, sed ut parceret: videns autem homines impenitentia sua thesaurizare sibi iram, tandem voluit illos punire. Vnde illa particula *et*, in eo loco non significat causam finalem, sed solam consecutionem posito alio. Quod est frequens in Scriptura, quando circumstantia loci, & materiæ id postulat. Item. 10. *Ut qui vident cecidant.* Et Item 6. ac Luc. 8. *Ut videntes non videant.* &c. Et hæc est expositio communis Patrum ad dicta loca Pauli.

Joan. 10.  
Isa. 6.  
Luc. 8.

II.

Ultimò, post dictam reprobationem negativam, subsequuta est ordine rationis reprobatio positiva, quæ in tribus actibus contineri videtur. Primus est absolutæ præcipientiæ, quæ Deus præcidit peccatum illud, vel peccata futura in talibus hominibus usque ad finem vitæ, de qua nihil novum addendum occurrit. Secundus actus est etiam intellectus, & consistit in iudicio practico, & quasi sententia Dei finali, quæ decernit Deus huic hominem esse dignum, qui excludatur à Regno, & puniatur æterna pœna condigna. Nam instantibus legibus divinæ iustitiæ, & ponti prædictæ præcipientiæ, naturaliter sequitur hoc iudicium, quod etiam necessarium est, et voluntas rectè velle possit. Et in hoc actu ponunt aliqui reprobationem positivam: quia secundum legem ordinariam ex vi illius homo infallibiliter damnabitur, & est probabile. Tamen quia effectus Dei non est simpliciter futurus donec Deus illum velit, & quia non obstante illo iudicio, posset Deus de potentia absoluta non punire hominem: ideo ad complementum reprobationis necessarius est tertius actus, qui est voluntas absoluta damnandi reprobum, qui est potissimus actus vindictivæ iustitiæ.

12.  
Dubium  
opinio.  
D. Thom.

Alia opinio.

Eligitur  
opinio D.  
Thomæ.13.  
Aliud dubium.  
Lactan.

D. Thom.

Aristot.

Placet posterior  
modus loquendi.

De hac autem voluntate dubitari solet, an sit verum, & proprium odium Dei circa tales homines. Divus Thomas 1. contra Gentes. cap. 99 generaliter credit non esse odium proprium, sed metaphoricum. Alij verò contendunt esse proprium odium, quia est voluntas mali, ut verè malum est talis pœnæ. Existimo tamen rem pertinere ad modum loquendi. Placet quæ quod D. Thomas ait 1. p. quæst. 20. art. 2. illud non esse odium hominis, quia non est ex displicentia ipsius hominis, vel naturæ eius, esse tamen odium peccatoris, ut peccator est, ex contraria ratione.

Simili modo dubitari solet, cum Paulus vocet sæpe hunc actum *iram Dei*, an illa appellatio propria sit, vel metaphorica. Nam Lactantius libr. de Ira Dei ex professo contendit, Deum habere veram, & propriam iram in peccatores: Quia ira nihil aliud est, quam appetitus vindictæ ob lesionem, vel iniuriam ab alio illatam. D. Thomas autem 1. p. quæst. 20. art. 1. ad 4. dicit, iram non propriè Deo attribui, quia supponit tristitiam, iuxta illud Arist. 2. Rhetoricor. capit. 2. & 4. *qui irascitur dolet.* Et hæc sententia est magis recepta: quia ira etiam in nobis non fit sine aliqua animi commotione. Differentia verò etiam est in vocis significatione: Quia tamen hæc accipienda est ex

communis vi, ideo placet potterior locutio. Dum modo admittamus: iram non ita dici metaphorice de Deo, sicut tristitiam, poenitentiam, & similes. Nam tristitia neque est in Deo, nec significat actum, qui in Deo sit, sed effectum aliquem similem illi, qui in nobis oriri solet ex tristitia. Per iram verò significamus aliquem proprium actum Dei habentem convenientiam analogam cum ira hominis in eo, quod est intrinsecum illi, scilicet, in appetitu vindictæ. Solùmque differt, quod in Deo non habet illam causam, quam habet in nobis, scilicet tristitiam; & qui ex vi illius vocis significatur ille actus sub denominatione à tali causa, ideo quantum ad hoc dicitur actus ille non esse propria ira, sed propria vindicta.

B

## CAPUT V.

*Reprobationis negativæ non dari causam ex parte hominis præciti.*

Explicata natura reprobationis breviter dicendum est de causis, & effectibus eius. Constat autem ex his, quæ de prædestinatione diximus, hic solum tractari de causa ex parte hominis, per quam sibi aliquo modo mereretur reprobationem suam, obiter verò etiam dicemus de causa ex parte Dei. Omitto autem in primis errorem Manichæorum, qui in quoddam principium summè malum referebant totam causam eorum hominū, qui damnantur: & Præteritaneorum, qui hoc tribuebant tato, & cuidam naturali necessitati, item Calvini & sequacium, qui ita hoc tribuunt voluntati divinæ, ut illam faciant primam causam, & radicem totius culpæ, & perditionis reproborum. Contra hos enim errores alius locis ex professo disputatur: & videri possunt, quæ diximus in lib. 1. & 2. de Auxiliis.

Inter Catholicos ergo multi negant dari causam reprobationis ex parte hominis. Huius opinionis videtur esse D. Thom. 1. p. q. 23. art. 5. nā in solut. ad 3. videtur in hoc æquiparare reprobationem prædestinationi. Idem tenet Ferrar. 3. contra Gentes, capit. 161. Durand. in 1. dist. 41. quæst. 2. præsertim num. 14. Gregorius art. 2. conclus. 4. & 5. Martil. q. 41. art. 2. Duedo in Concordia, 1. p. cap. 3. Adamus ad Rom. 9. & multi ex modernis scriptoribus. Fundamentum est, locus satis tractatus ad Rom. 9. Et ratio, quæ ex dictis de prædestinatione sumitur, est. Nam si diceretur causa reprobationis ex parte hominis, esset in libera potestate eius reprobari: & nō reprobari: ergo in eadem potestate esset prædestinari, & non prædestinari: hæc duo immediata esse censentur: omnes enim, qui non reprobantur, prædestinantur: ergo posset homo esse causa suæ prædestinationis, minime, existens causa suæ non reprobationis. Additur etiam alia ratio, quia homo non est causa primi effectus reprobationis, vel permissionis peccati, vel negationis auxilij congrui: ergo non est causa totius reprobationis, atque adeo nec reprobationis simpliciter & absolute.

Alij fuerunt in sententia extremè contrariæ: scilicet dari ex parte hominis causam totius reprobationis, etiam quoad negationem prædestinationis. Hæc tenent omnes authores, qui affirmant dari in prædestinatis causam suæ prædestinationis,

I.

Error Manichæorum.

2.

Opinio negans.  
D. Thom.Ferrar.  
Durand.  
Gregor.  
Martil.  
I. riedus.  
Adamus.  
Rom. 9.

3.

Secunda sententia extreme contraria

Henricus.  
Ocham.  
Gabriel.

4.  
Media  
opinio.

5.  
Prima cō-  
clusio.

Henricus, 2

1. 5. 2.

9.  
Obiectio  
Enerua-  
tur.

ut sunt Henric. Ocham, Gabr. & alij: loquuntur-  
que consequenter. Quia putant Deum volun-  
tate sua non fecisse discretionem electionis inter  
homines ex se æquales, sed eos elegisse ad gloriam,  
quos aliquo modo magis dispositos præsciuit:  
ergo è contrario alios reliquit propter aliquam  
causam ex parte illorum, quæ fuerit vel illorum  
culpa, vel carentia illius dispositionis.

Aliqui verò, præsertim ex modernis authoribus,  
admittunt causam reprobationis, quamvis præ-  
destinationis negent, & illam esse dicunt origina-  
le peccatum. Quia illud ex se fuit sufficiens causa  
derelictionis diuinæ: ergo quos Deus deseruit,  
propter hanc causam deseruit, quamvis multos  
alios habentes eandem causam deserere noluerit,  
quod in illis misericordiæ diuinæ tribuendū est, in  
aliis verò iusto iudicio. Atque ita absolutè da-  
tur causa reprobationis in his, qui deseruntur,  
quamvis comparationis non detur, scilicet,  
cur hi potius quàm illi deserantur, & hoc mo-  
do interpretantur sententiam D. Thomæ, &  
putant etiam esse D. Augustini: quia multis in lo-  
cis videtur ita loqui de separatione electorum ex  
massa perditionis per misericordiam, & dereli-  
ctionis aliorum in suo lapsu per iudicium.

Suppositis autem principiis à nobis iam tra-  
ditis, resolutio huius quæstionis facilis est. Aliter  
enim loquendum est de causa reprobationis posi-  
tiuæ, & aliter de causa non prædestinationis, seu  
reprobationis negativæ: de hac ergo posteriori  
nunc agimus, de alia in seq. capit. dicemus. Dico  
itaque primò, ex parte reprobi nullā dari causam  
reprobationis negativæ, nec rationem voluntatis  
Dei de non prælegenda tali persona efficaciter ad  
gloriam. Quod h. c. verum habet prima senten-  
tia, quam etiam sequuntur Scotus, & alij. Rectèque  
fundatur in loco Pauli ad Rom. 9. *Antequam quid-  
quam &c.* usque ad illud *Esau autem odio habui*, cum  
expositione superius à nobis data. Et iuxta hanc  
assertionem intelligitur illa admiratio Augustini,  
*an hoc trahat, & illum non trahat, noli iudicare.* &c.  
tract. 26. in Ioan. Et Epist. 165. *Cur hunc liberet, &  
non illum.* Et de Corrupt. & gratia, cap. 8. & 13. Nā  
si respiciamus ad hos effectus in executione, vide-  
tur dari causa ex parte hominum. Et ideo aliqui  
non mouentur hac admiratione Augustini, nam  
ille trahitur, qui à Deo mouetur, & ipse se moueri  
sinit, alter verò nō trahitur, quia licet à Deo mo-  
ueatur, ipse resistit. Tamen, licet hoc sit verum in  
executione, nihilominus respiciendo ad præpara-  
tionem, & præelectionem Dei, magnam habet  
admirationē, quod hunc potius, quā illū præele-  
gerit, cuius rei nullam causam Augustinus in ho-  
minibus inuenit. Quam intelligentiam doctè no-  
tauit Soto libr. 1. de Natura & gratia, capit. 15.

Dices, hinc solum probari, nō dari causam com-  
parationis vnius præ alio, non tamen absolutè nō  
dari causam non electionis. Respondeo, hoc con-  
uincendum esse, adiuncta ratione. Quia in eo si-  
gno, in quo prædestinati fuerūt electi, nō habebāt  
culpam vllam à Deo præuisam: ergo & reliqui,  
qui non fuerunt electi, non habebant culpam præ-  
uisam in eo signo, in quo electi non sunt: ergo ex  
parte sua nō habuerunt causam suæ nō electionis.  
Prima consequentia patet, quia in eo signo, in quo  
facta est discretio, inter illos, erant illi æquales in-  
ter se, ut probat etiam exemplum Pauli de figulo  
& luto. Et confirmatur apertè in Angelis, in qui-  
bus nulla culpa præcessit antè diuinam permissio-

A nem, & à fortiori neque ante voluntatem nō eli-  
gendi ad gloriam. De hominibus autem possent  
aliter sentire, qui putant electionem prædestina-  
torum factam esse post præuisum originale pec-  
catum, ut statim in simili dicemus, nos autem su-  
pra ostendimus etiam hominum electionem factā  
esse ante præuisum originale peccatum: ergo etiam  
hominibus nulla fuit supposita culpa in eo signo,  
in quo Deus voluit hos eligere, & non alios. Se-  
cunda verò consequentia patet: quia ex parte ho-  
minum, vel Angelorum nulla potest cogitari  
causa seu ratio talis voluntatis diuinæ præter cul-  
pam. Dicit aliquis, sufficientem causam esse,  
quod in tali creatura nulla est ratio, ob quam  
Deus debeat illam eligere. Respondeo, hic non  
esse sermonem de huiusmodi ratione negatiua,  
sed de causa aliqua morali, quæ ex parte creaturæ  
addita sit, & possit mouere Deum ad talem voli-  
tionem. Præsertim, quia Deus neminem eligit, eo  
quod teneatur, aut quia creaturæ ob suam capa-  
citatem naturalem debeat talis electio: ubi au-  
tem affirmatio non est causa affirmationis, neque  
opposita negatio potest propriè dici causa ne-  
gationis.

Contra hanc verò assertionem obijci possunt  
verba Prosperi in respons. 3. ad Gallos, ubi de re-  
probis sic loquitur, *Non necessitatem puniendi ha-  
buerunt, quia prædestinati non sunt, sed ideo non præde-  
stinati, quia tales futuri ex voluntaria præuocatione præ-  
senti sunt.* Similia habet respon. 7. Dico tamen, vltimū  
esse termino negatiuo propositiuo, ex contextu  
enim constat loqui de ipsa reprobatione positiua.  
Nam, quia illa semper coniuncta est cum nega-  
tione prædestinationis, ideo solet vnum pro alio  
vsurpari extra rigorosam disputationem.

Hinc vltèrius assero, necessarium non esse da-  
ri causam ex parte reprobi, ob quam Deus nolue-  
rit illi dare gratiam congruam, seu media in sua  
præscientia infallibilia ad obtinendam salutem.  
Hoc probari potest eodē discursu, quia nulla cul-  
pa necessaria supponitur ex parte creaturæ ad  
hanc Dei voluntatem. Item: quia prima permis-  
sio peccati non potest habere causam ex parte re-  
probi, ut rectè dicit prima opinio, & manifestè  
constat ex dictis capite præcedente: in permissio-  
ne autem includitur negatio dicti auxilij. Deni-  
que, in Angelis est hoc manifestum, quia in eodē  
signo, in quo Deus voluit dare his Angelis hanc  
gratiam præuenientem, illis verè illam, in Angelis  
electis nulla præcesserat culpa: ergo neque in aliis,  
erant enim in illo signo æquales quoad meritum,  
vel demeritum.

De hominibus autem potest probabiliter dici,  
peccatum originale sufficientem causam fuisse nō  
dandi hanc gratiam his, quibus eam Deus dare  
noluit: quia nos supra diximus, distributionem (ut  
sic dicam) gratiæ præuenientis, etiam in diuina  
voluntate, factam esse post præscientiam origina-  
lis peccati. Et quamvis hoc fuerit æquale in om-  
nibus, & ideo non potuerit esse ratio dandi gratiā  
congruam his potius, quàm illis, tamen absolutè  
erat ex se sufficiens ratio negandi gratiam con-  
gruam his, quibus eam Deus negare vellet: ergo  
credibile est etiam respexisse Deum ad hanc ratio-  
nem, cum illam habuit voluntatem. Sic enim vo-  
luntas illa non erit ex absoluta potestate, sed  
etiam ex iustitia: quando autem commodè fieri  
potest, Deus vult, seu operatur secundū omnē ra-  
tionē virtutis. Et hoc est, quod sæpe insinuat Au-

Obiectio.  
Respon-  
sum red-  
ditur.

7.  
Ex verbis  
D. Prospe-  
ri obiectio.

Mēs Pros-  
peri ex-  
planatur.

8.  
Secunda  
assertio.

9.

guntinus in discretionem hominū ex massa perditionis, cuius loca statim referam.

Dices, Multi sunt homines reprobi, quibus peccatum originale remittitur: ergo in illis non potest hoc peccatum esse causa huius negationis gratiæ congruæ, quia Deus non punit peccatum remissum. Respondeo negando consequentiā, quia licet Deus non puniat peccatum remissum priuatione gloriæ, aut gratiæ iustificantis, vel auxiliantis necessariæ, & sufficientis, sapetamen negat uberiorem gratiam, seu specialem, & non debitam prouidentiam propter peccatum semel commissum, etiam si iam remissum sit. Nam ex materia de pœnitentia constat, cum culpa non semper remitti omnem pœnam, quod maximè verum est de pœnis huius vitæ, & extraordinarijs, & de facto constat, remissio originali peccato per baptismum, non dimitti pœnam mortis, neque alias pœnalitates huius vitæ. Ergo ita poruit Deus absolute inferre hanc pœnam, quibus voluit propter talem culpam, quæ pœna nunquam tolleretur, etiam si remittatur culpa. Sicut etiam cōtingit aliquem virum iustum, qui à Deo recipiebat multa specialia auxilia propter actuale peccatum priuari illa speciali gratia, & quamuis postea per pœnitentiam restituatur ad iustitiam, non ideo statim restituitur ad antiquā familiaritatem, vel specialem protectionem Dei.

Sed queret tandem aliquis, an huius voluntatis, seu reprobationis negatiuæ detur aliqua causa saltem ex parte Dei. Respondeo, si in particulari loquamur de his hominibus, vel Angelis comparatione illorum, nullam esse, vel certè nullam à nobis assignari posse, sicut dictum est de prædestinatione, est enim eadē ratio, quia in personis est æqualis dignitas, vel indignitas, & quidquid in vno operatur Deus ad manifestanda sua attributa, potuit operari in alio. Tamen in communi habuit sine dubio Deus multas rationes, ob quas noluit omnes eligere eodem modo, & consequenter voluit aliquos non eligere. Quæ rationes sumendæ sunt vel ex manifestatione diuinæ gratiæ in electis, vel ex parte libertatis, vt Deus relinqueret creaturas omnibus modis liberè operari, & ostenderet fragilitatem suarum virium naturalium. Alia verò ratio, quæ sumi solet ex manifestatione iustitiæ Dei vindicatiuæ, non est ita accipienda, vt ante præscientiam absolutam futuri peccati habuerit Deus intentionem, vel voluntatē absolutā manifestandi hanc iustitiam, quia vt dictum est, Deus ex se non habet hanc voluntatem, alioqui virtute vellet ipsam culpam. Solum ergo habuit Deus voluntatem illam post præuisam culpam, ante verò præcognouit, se posse hoc bonum elicere ex peccato, si ab homine fieret, & solum habuit voluntatem conditionatam ita se gerendi cum homine, si ipse peccaret.

## CAPVT VI.

*Detur ne causa ex parte hominis positiuæ reprobationis eius.*

Qui ponunt in Deo positiuam voluntatem excludendi à Regno cœlesti omnes reprobos ante præuisa illorum mala merita futura, cōsequenter aiunt nō dari causā reprobationis positiuæ ex parte talium hominum, quia reprobatio hæc in illa voluntate maximè consistit. Atque ita

intelligunt multi primam opinionem cap. superiori relata. Veruntamen huius sententiæ fundamentum ibi satis explosum est, sententiæque illa sic explicata nullo modo probanda est.

Dico ergo primò, reprobationis positiuæ dari causam ex parte reprobi. In hoc habet verum secundam sententia posita cap. præced. quam Scotus, & alij sequuntur. Estque manifesta sententia Augustini Epi. 105. & 106. & lib. 3. contra Iulianum, capit. 8. de Bono perseuer. capite 8. & 14. & sepe aliàs. Prosperi resp. 3. & 7. ad Gallos, & resp. 11. ad Vincent. Fulgentius lib. primo ad Monimum, capit. 13. & sequentibus, qui docent, Deum neminem prædestinasse ad malum æternæ pœnæ nisi propter culpam. Quod etiam habet Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 3. Huc etiam spectat doctrina Damasceni sæpe allata, lib. 2. de Fide, cap. 29. Deum ex se non velle malum hominibus, sed ab ipsis prouocatum. Colligitur, etiam ex omnibus Scripturis, quæ docent, Deum neminem condemnare, nisi propter peccatum eius. Quamuis enim supra diximus, in prædestinatione, vel electione ad gloriam non esse bonam illationem à causa præmij ad causam prædestinationis, vel electionis, nihilominus hic optima est à causa pœnæ æternæ ad causam reprobationis ad talem pœnam.

Et ratio est, quia Deus præparat præmium ex misericordia, & confert ex iustitiā pœnam autem non potest præparare ex misericordia: & ideo neque illam præparat ex se voluntate absoluta, Solum ergo præparat per iustam condēnationem: & in hac præparatione consummatur reprobatio positiua: ergo sicut datur causa condēnationis, ita etiam reprobationis. Quod tandem manifestum est in actibus, in quibus supra diximus positam esse reprobationem hanc: nam præscientia absoluta futuri peccati supponit ex parte obiecti illud esse futurum, Sententiā item finalis, quæ profertur contra reprobum, in eius demeritis fundatur. Et inde tandem consequitur voluntas illa absoluta priuandi illum Regno, & puniendi. Ergo omnes illi actus, in quibus consistere potest positiua reprobatio, habent fundamentum ex parte hominis reprobandi.

Dico 2. Peccatum originale non est adæquata causa reprobationis eorum omnium, qui de facto damnantur. Hæc assertio est euidentissima in Angelis malis, qui reprobi sunt absque originali peccato. Deinde, mihi etiam certa est in illis omnibus hominibus, quibus peccatū originale in hac vita remissū est. Nā quod est causa reprobationis, est etiā causa æternæ pœnæ: & è cōuerso quod nō est causa æternæ pœnæ, non est causa reprobationis, sed peccatum originale, quod in hac vita remittitur, non est causa æternæ pœnæ: ergo nec est causa reprobationis illorū hominum, quibus interdum remittitur. Minor certissima est, quia remissio originali peccato, remittitur æterna pœna ei debita: semel autem remissa tali culpa, & pœna, nunquam amplius redit, quia dona Dei sunt sine pœnitentiā, ergo peccatū originale semel dimissum nō punitur æterna pœna: ergo non est causa æternæ pœnæ. Maior autē principalis argumētū ex dictis facile cōstat, quia quod hoc eadē est ratio reprobationis, quæ est condēnationis: quia reprobatio nō fit à Deo, nisi per modū condēnationis, est enim actus vindicatiuæ iustitiæ habēs pro intrinseco te. mino, & quasi obiecto, æternā dānationem.

2. Prima conclusio Scotus.

August.

Prosper. Fulgent.

Concil. Valent. Damasc.

3. Ratione corroboratur.

4. Secunda conclusio.

nē. Quāvis enim Deus habeat alios actus vindictae iustitiae circa peccata, volēdo in vindictā illiū alias infligere pēnas: tamē donec absolute velit aeternam pēnam, non reprobatur hominem: hunc autem pēnam nemini velle potest propter originale peccatum, quod ei remisit, seu remissurus est.

5. Atque hāc ratio non solum probat, peccatum originale non esse adaequatam causam positivae reprobationis eorum hominum, quibus ipsam remittitur, verum etiam neque partialem, neque omnino esse causam talis reprobationis. Probatur applicando eundem discursum cum proportionē, quia illi homines nullo modo damnantur propter peccatum originale, etiam ut partialem causam, ergo nec reprobantur, quia in hoc negotio eadem est ratio reprobationis, quae damnationis, ut declaratum est. Responderi potest, originale peccatum, etiam si remittendum sit, esse fontem & radicem omnium peccatorum, quae postea committuntur, itē esse causā motivā, ob quā Deus iuste vult non dare illis hominibus cōgrua auxilia ad non committenda talia peccata, vel ad non perseverandum in illis usque ad mortem. In qua voluntate perseverat Deus, etiam si remittatur originale peccatum. Ad hoc verò responderetur, etiam si totum cōcedatur, non sequi, originale peccatum esse propriam causam partialem reprobationis, quando ipsum remittitur, sed ad summum esse quandam occasionem remotam, & remouentem prohibens. Nam illa negatio auxilij congrui non est causa peccati: ergo neque est causa reprobationis, cuius peccatum est propria causa: ergo nec peccatum originale remissum dici potest causa reprobationis, etiam si fuerit causa illius negationis auxilij.

6. Dico 3. In paruulis, quibus peccatum originale nunquam remissum est, causam positivae reprobationis esse ipsum originale peccatum, non quatenus praecise contractum, sed quatenus durans & perseverans usque ad mortem, & sub ea conditione à Deo praescriptum. Prior pars clara est, quia eadem est causa ex parte hominis reprobi, suae reprobationis, quae est suae damnationis, ut saepe dictum est: sed in his paruulis tota causa damnationis eorum est originale peccatum: ergo idem est causa reprobationis. Et inde probatur facile altera pars, quia peccatum non est causa damnationis, nisi sub ea conditione, *si usque ad mortem perseveret*, quae includitur in illa conditionali sententia à Christo lata, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in Regnum Dei*: Ergo similiter peccatum originale non est causa reprobationis, nisi supposita illa conditione praescripta, scilicet quod perseveraturum sit usque ad mortem. Iam enim saepe dictum est, quoad hoc eandem esse rationem de causa reprobationis, & condemnationis. Quod de peccatis actualibus statim confirmabimus.

7. Nec probanda est illorum sententia, qui ab hac generali regula quosdam paruulos excipiunt: quia illa exceptio nulla probabili ratione fundata est: & ratio facta aequē de omnibus procedit. Nam, ut supra visum est, Deus non habuit absolutam voluntatem excludendi aliquem paruulum à Regno ex vi solius peccati originalis, donec praevideat, ex alijs generalibus, & ordinarijs causis evenitum, ut in eo peccato, & absque applicatione remedij moreretur, ipso permitte-

A quod Deus permittere decrevit ex sua generali providentia, ac libera voluntate: quae permissio pertinet potius ad reprobationem negativam, quam ad positivam. At positivam nunquam Deus voluit antecedenter, ut ne dicam, & ex se non applicare alicui paruulo tale remedium, aut infantem illum perseverare in originali peccato usque ad mortem, & ideo nec reprobare positivam vllum voluit, donec praevideat perseverantiam eius in originali peccato, ut dictum est. Vnde potest assertio ampliari ad adultos, in quibus peccatum originale est interdum causa reprobationis, saltē partialis, quatenus in illo peccato simul cum alijs usque ad mortem perseverant, & non aliās: quia, ut dixi, si ante mortem remittatur nullo modo erit propria causa, etiam si propter alia peccata quis reprobetur.

B Vltimò ergo dico, In adultis causam reprobationis esse peccatum finale, siue vnum, siue multiplex, siue originale, siue actuale mortale, siue utriusque simul, si usque ad mortem, non remittuntur. Ita docent auctores supra citati, & specialiter videri possunt Bellarm. li. 2. de Gratia, & libere arbitrio, capit. 16. Horatius libr. 5. locorum Catholicorum capite 9. qui dicunt, hanc esse Augustini sententiam. Ratio verò est eadē, quia eadē est causa reprobationis positivae, quae est causa damnationis; adulti autem non condemnantur propter peccata originalia, vel actualia; nisi impleta illa conditione, *Si in illis usque ad mortem perseverent*, quae sub illa continetur, *Nisi paenitentiam egeritis, omnes simul peribitis*. Nam sicut merita non sunt in effectu causa glorificationis, nisi sub illa conditione à Concilio Tridentino posita, *Si in gratia decesserit*: Ita neque vllum peccatum est causa perditionis adulti, nisi sub dicta conditione durationis eius usque ad mortem: ergo sub eadem est causa reprobationis, & non aliās. Sicut autem causa adaequata condemnationis confurgit ex toto cumulo peccatorum, quae ante mortem non remittuntur, ita etiam causa reprobationis omnia illa complectitur, & ille cumulus nomine finalis peccati significatur. Et sicut de paruulis dicebamus, ita multo maiori ratione de adultis dicendum est, non posse Deum velle ex se perseverantiam hominis adulti in statu peccati mortalis usque ad mortem, quia hoc esset ex se velle malum culpae, ut rectē significavit Augustinus de Correctione, & gratia, c. 13. & Prosper ad obiectio- nes Gallorum, responsione 2. Praevideat ergo Deus statim adulti in peccato usque ad mortem, & tunc reprobatur illum: atque hoc modo peccatum finale est causa reprobationis.

C D Neque contra doctrinam hanc urgent verba illa Pauli, *Antequam quidquam boni, aut mali egissent*, &c. quia, ut dixi, sufficienter explicantur de negativa reprobatione, seu non praedestinatione. Instant verò aliqui urgendo illa verba, *Fecit quaedam vasa in honorem, & quaedam in contumeliam*. Nam haec videntur significare ordinationem positivam. Et ideo Augustinus epistola 106. putat necessario supponere culpam saltem originalem. Sed reuera illa satis non est in hominibus, ut ostendi, & in Angelis non habet locum. Igitur illa etiam verba necessario intelligenda sunt negativè, vel permissivè, id est, fecit vasa in contumeliam, scilicet, non fecit in eum honorem, ad quem alia praeparavit, vel fecit vasa, quae praesciuit suis operibus futura esse in contumeliā, idque liberè permisit. So-

8. Vltima assertio.

Bellarmin. Horatius.

Concil. Trident.

August. Prosper.

9. Dilucidatur verba Pauli.

let enim Scriptura loqui de permissione tanquam de positiva actione, vel præcepto, ad declarandum certitudinem eius, & omnino pendere ex diuina voluntate.

## CAPVT VII.

*De effectibus reprobationis, præsertim de permissione peccati.*

I. **P**rimo certum est, Reprobationem habere aliquos effectus, quia reprobatio est pars prouidentia: prouidentia autem Dei habet aliquos effectus ad extra, imò ex aliquibus effectibus cogimur attribuerè Deo hanc partem, seu rationem prouidentia. Hinc etiam secundo certum est, effectus reprobationis esse effectus Dei, quia & Deus est ipsamet ratio prouidentia suæ, & est author illorum effectuum, quorum prouidentia est causa: ergo nihil potest esse effectus reprobationis, quod non sit etiam effectus Dei.

2. Ex quo tertio concludunt Theologi omnes cum Magistro in 1. distinctione 40. & Divo Thoma 1. parte q. 23. articulo 3. peccatum non posse esse effectum reprobationis, quia non potest esse effectus Dei, & nihil ex reprobatione, quod non sit à Deo. Vnde hanc differentiam omnes constituunt inter prædestinationem, & reprobationem, quod cum merita sint causa ultimi effectus prædestinationis, & demerita sint etiam causa ultimi effectus reprobationis, nihilominus merita sunt effectus prædestinationis, demerita autem non sunt effectus reprobationis, quia merita sunt ex diuina intentione, & preparatione, demerita autem non sunt hoc modo ex Deo: quia repugnat bonitati, & voluntati eius.

3. Neque oportet in hoc distinguere inter peccatum, quod tantum est culpa, vel quod est etiam pœna prioris culpæ, ut nonnulli distinxerunt: sed non rectè, quia peccatum sub nulla ratione potest esse effectus Dei, & consequenter nec reprobationis. Quia licet daremus in aliquo peccato addi relationem, seu denominationem pœnæ, talis pœna in particulari sumpta intrinsecè includeret rationem culpæ, quam Deus nec velle, nec ordinare potest, ut sit. Et ideo admissa tali pœna, negandum potius esset Deum esse causam eius. Verius tamen est, ipsam culpam non esse pœnam, sed promissionem culpæ, vel negationem auxilij congrui ad vitandam culpam, quod longè diuersum est ut iam dicam. Atque eodem modo loquendum est de ordinatione in statu culpæ, & de duratione: nam hæc omnia quatenus formaliter includunt malum culpæ, non possunt esse effectus Dei, & consequenter nec reprobationis. Permissio autem illorum à Deo est: an vero sit etiam à reprobatione, videbimus. Et de hoc puncto videri possunt quæ latè tractauimus li. 2. de Auxilijs, c. 4.

4. Quartò denique colligo ex dictis omnes effectus reprobationis ad duo capita reuocari posse, scilicet, malum pœnæ, & permissionem mali culpæ. Nò quod omne malum pœnæ, aut omnis permissio mali culpæ sit effectus reprobationis, nam per se constat non ita esse: sed è conuerso quod omnis effectus reprobationis necessario debeat contineri sub aliquo ex dictis capitibus. Ratio est, quia reprobatio est ad malum, omne autem

A malum aut est pœnæ, quæ potest esse directè à Deo aut est culpæ, quæ potest saltem permitti, vel non immitti à Deo. Videndum ergo superest, quanta mala ex his, vel quæ permissiones ex reprobatione oriuntur. Primò ergo, ac præcipuè dubiū est de permissione futuri peccati. In quo est prima opinio simpliciter affirmans, omnem permissionem peccati reprobi esse effectum reprobationis eius. Ita significat D. Thom. dict. art. 3. ad 2. & art. 5. ad 3. Dur. in 1. d. 41. q. 2. Greg. q. 1. art. 1. Marfil. q. 41 art. 1. Driedo in Concordia, 1. p. q. 3. Fundamentum esse potest, quia hæc permissio est effectus diuinæ prouidentia, & non est effectus prædestinationis: ergo reprobationis. Quia tota prouidentia circa homines his duabus partibus cōcluditur. Confirmari potest, quia licet hæc permissio non sit causa peccati, & consequenter non sit etiam causa ultimi effectus reprobationis, est tamen occasio aliquo modo, vel proprius loquendo est remouens id, quod posset impedire illos effectus: ergo ut sic cadit sub prouidentiam totius reprobationis: nam hæc prouidentia complectitur non solum proprias causas reprobationis, sed etiā omne id ex quo sequi potest aliquo modo reprobatio.

Hæc verò sententia habet specialem difficultatem in prima permissione, quæ in homine nullam supponit culpā, nam illa non potest habere ratione pœnæ, nec pertinere vliquo modo ad vindictinā iustitiam, sed reprobatio tota pertinet ad hanc iustitiam, ut diximus, ergo illa permissio nullo modo potest pertinere ad reprobationem. Et confirmatur maxime in prima permissione peccati humanæ naturæ, nam illa communis fuit reprobis, & prædestinatis: licet etiam peccatum illud ex se æquè omnibus nocuit ergo non potuit permissio illa esse effectus reprobationis.

Propter hæc est secunda sententia, quæ distinguit inter primam permissionem, & subsequentes: & de illa fatetur nò esse effectum reprobationis propter rationes factas, de cæteris autem affirmat. Quia secunda permissio (& sic de alijs) iam supponit culpam ex parte hominis, vnde potest esse pœna prioris peccati, iuxta illud ad Romanos 2. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobam sensum:* ergo potest esse effectus reprobationis. Et confirmatur, nam talis permissio incipit iam pertinere ad obdurationem peccatoris: obduratio autem est effectus reprobationis, ut sumitur ex ad Rom. 9. & docet sæpe Augustinus, præsertim de Bono persecutantis capite 14. *Sicut prædestinationis effectus (inquit) est gratia appositio, ita reprobationis æterna quodammodo esse videtur obduratio.* Vbi notanda est illa particula, *quodammodo*, quæ ad hoc posita videtur, ut indicetur differentia, Nam prædestinatio est causa propria, & per se gratia: reprobatio autem non sic est causa obdurationis, sed solum quia illam non impedit, quatenus est *causa non miserendi*, ut dixit idem Augustinus libro 1. ad Simplician. q. 2. Illud autem *non misereri*, est permittere: ergo reprobatio est causa huius permissionis.

E Hæc verò sententia in primis non habet locum in reprobatione Angelorū in qua non fuit prima, & secunda, sed vnica permissio, quia propter primum peccatum damnati sunt. Deinde, non videtur habere locum in paruulis, qui propter solum peccatum originale reprobantur: nam licet in illis est vnum tantum peccatum, tantum etiam esse videtur vnica permissio. At in his distingui potest duplex permissio, vna cadendi, vel contrahendi,

Sit ne permissio peccati, reprobationis effectus.

D. Thom. Durand. Gregor. Marfilus. Driedus.

5. Impugnatur hæc sententia.

6. Secunda sententia.

Rom. 2.

Rom. 9. August.

August.

7. Hæc sententia nō ad initium.



Duplex  
permissio  
peccati  
distingui-  
tur.

8.  
Alij aliter  
distingut.

9.  
Aliter di-  
stinguen-  
dum est.

vel contrahendi originale peccatum (hæ namque licet in rigore distingui possent, tamen secundum communem legem, & secluso privilegio non separantur, & ita nunc pro vna illas reputo) altera ergo est permissio Durandi in peccato originali usque ad mortem. Dicit ergo potest, licet prior non sit reprobationis effectus, hanc posteriorem esse effectum. Sed hoc habet quidem locum quoad reprobationem negatiuam, vt statim dicam, nõ verò quoad positiuam, de qua dicti auctores loquuntur. Et præterea non potest eorum sententia procedere in permissionibus illorum peccatorum, quæ integrè, & omnino multis reprobis in hac vita remittuntur. Nam supra dixi effectum prædestinationis necessarium esse, vt in re ipsa, & de facto conferat ad æternam beatitudinem; ergo consimili ratione, & seruata proportionem pertinebit ad effectum reprobationis, vt nocumentum inde resultans perpetuo duret: ac peccata quæ omnino remittuntur non inferunt perpetuum nocumentum: ergo permissiones eorum, etiam si sint post alias, non erunt effectus reprobationis.

Quapropter aliter distinguunt de permissione. Nam, aut peccatum inde resultans est causa æternæ dānationis, vel non: si primò, illa permissio est effectus reprobationis propter priores rationes, & quia nihil illi deest ad verā rationē effectus: de posteriori autem negant propter vltimam rationem factam, sed adhuc prius membrum non videtur posse subsistere. Quia, etiam si culpa subsequens ad permissionem sit causa dānationis æternæ, nihilominus ipsa permissio non est culpa: & quamuis sit non impediens causam, tamen non ex hac intentione à Deo volita est permissio, vt tandem sequantur culpa, & damnatio: Diximus autem supra, de ratione effectus prædestinationis esse, vt fiat ex intentione æternæ salutis, ad quam tendit prædestinatio: ergo de ratione etiam effectus reprobationis erit, vt sit ex intentione damnationis æternæ, in qua consistit proprius, & vltimus reprobationis effectus: ergo neque illa permissio potest esse effectus reprobationis positivæ.

Mihi ergo aliter distinguendum occurrit de ipsa reprobatione. Est enim reprobatio positivæ, & negatiua voluntaria Deo per positivum actum, quam nos supra non prædestinationem appellauimus. Primò ergo dicendum est: effectum reprobationis positivæ non incipere à permissione peccati, sed à pœna, quæ permanet in futura vita propter peccatum, vel ab alia, quæ cum illa necessariò coniuncta sit. Prior pars de permissione sequitur necessario ex dictis. Nam ostendimus hanc reprobationem incipere à præscientia finalis peccati: ergo quicquid ex parte Dei antecedit hanc præscientiam, non potest esse effectus reprobationis, quia effectus non præcedit causam: sed voluntas permittendi peccatum, & ipsa permissio, vt præcognita antecedit præscientiam peccati futuri, quia non potest esse peccatū, nisi prius sit permissum, ergo permissio peccati non potest esse effectus reprobationis positivæ. Et hæc ratio probat in vniuersum de permissione omnis peccati, quia probat de permissione vltimi, & finalis peccati, ergo à fortiori de alijs. Deinde, ratio etiā supra facta apud me est efficax, quia non est effectus huius reprobationis, nisi qui à Deo fit ex intentione iam deliberata damnandi hominem propter peccata sua, sicut dictum est (proportionem seruata) de prædestinatione: permissio autem pec-

cati non procedit ex hac intentione diuina, cum hæc intentio funderetur in culpa hominis, non vt-cumque spectata, sed vt iam desperata, & finali: ergo.

Atque hinc intelligitur, in hac vita nullum esse effectum huius reprobationis positivæ, sed eius effectus incipere in futura vita statim, ac homo incipit puniri, seu tradi tortoribus, vt puniatur. Hoc attingitur in secunda parte assertionis. Et confirmatur: quia post prædictam finalis peccati præscientiam, sequitur diuinum iudicium contra huiusmodi reum, seu peccatorem, & deinde voluntas puniendi illum: sed ante hanc voluntatem non incipiunt effectus huius reprobationis: ergo incipiunt ab illa. At ex hac voluntate per se tantum sequitur pœna alterius vitæ, quæ est purè vindicatiua. Nam pœnæ huius vitæ, quantum est ex parte Dei, medicinales esse possunt, si homo velit conuerti: ergo sola pœna alterius vitæ est reprobationis effectus.

Solum potest ab hac regula excipi ipsa mors in tali statu, quæ mors in hac vita contingit, & solet esse pœna præcedentium peccatorum. Propter quam ego addidi vltimam partem assertionis, quia hæc pœna ita est coniuncta cum æterna, vt quasi eadem cum illa connumerari possit. Oportet tamen aduertere, huiusmodi mortem aliquando euenire ex speciali ordinatione, & causalitate Dei, vt verbi gratia in Dathan, & Abiron, & tunc talis pœna est propriissimè effectus reprobationis positivæ: nam ante illam præuisam intelligimus Deum decreuisse damnare hunc hominem propter talia peccata, & ad hoc ordinasse illam mortem: quod est veluti tradere hominem adhuc viuentem in manibus inimici, & tortoris. Regulariter autem non ita fit, sed mors in tali statu prouenit ex generalibus causis, permittente Deo. Et tunc non antecedit ad talem permissionem præscientia absoluta finalis peccati vt sic: quia per ipsam mortem fit illud peccatum finale: vnde solum antecedit conditionata præscientia, quæ Deus prænouit, peccatum illud esse futurum finale, si permittat & non impediat talem mortem hominis: & ideo tunc illa mors, seu pœna non est propriè effectus reprobationis positivæ, quia ante illam mortem permissam, & præuisam, vt absolutè futuram, nondum intelligitur sententia, nec decretum damnandi talem hominem.

Secundò dicendum est, permissionem peccati specialis, & proprii hominis reprobi esse effectum reprobationis negatiuæ, seu non prædestinationis. In hoc sensu intelligo sententiam Diui Thome, & aliorum. Vt autem intelligatur, & probetur, aduertendum est, in permissione peccati duo includi, vnum est positivum, scilicet concursus, quem Deus vult dare voluntati ad efficiendum actum peccati, si velit: & quoad hoc nunquam permissio dicitur propriè esse effectus alicuius reprobationis, quia est effectus communis prouidentia, quam Deus vt prima causa, & vniuersalis gubernator quodam modo debet causis secundis. Itè patet, quia illa non est effectus reprobationis positivæ, vt ostensum est: neque etiam negatiuæ, quia ex negatione per se non sequitur aliquid positivum.

Secundò est in permissione peccati negatio auxilij, quod Deus videt fore congruum ad impediendum tale peccatum, si vellet illud dare, & nihil-

10.  
In hac vi-  
ta nullus  
est effe-  
ctus repro-  
bationis  
positivæ.

11.

12.  
Permissio  
peccati  
est effe-  
ctus re-  
probatio-  
nis nega-  
tiuæ.

In permis-  
sione pec-  
cati duo  
includun-  
tur.

13.  
Dux lex  
voluntas  
Dei conli-  
deratur.

omnino non vult, vel potius vult non dare. Vbi  
rursus potest duplex voluntas Dei considerari.  
Vna est, quæ proxime, & immediate respicit ip-  
sam permissionem, seu negationem auxilij tan-  
quam obiectum, & in hac constat, talem ne-  
gationem esse effectum talis voluntatis, eo modo  
que negatio potest habere causam, non per influ-  
xum positivum, sed per subtractionem influxus.  
Et hoc satis esset ad probationem conclusionis,  
quia illa voluntas non dandi tale auxilium perti-  
net ad reprobationem negativam, vt supra decla-  
ratum est: ergo si permissio quoad hoc est effectus  
huius voluntatis, est etiam effectus reprobationis,  
negativæ. Altera voluntas est magis remota, scilicet  
voluntas non præligendi hunc hominem ad  
gloriam, & de hac posset esse maior dubitatio, an  
hæc causalis sit vera: *Deus permittit hunc peccare, quia  
non elegit illum ad gloriam.* Nam cum illa prior nega-  
tio non sit intentio finis, sed potius negatio in-  
tentionis, non videtur habere causalitatem ali-  
quam in posteriorem negationem.

14.  
August.

Nihilominus D. Augustinus sæpe loquitur illo  
modo, vt videre licet de Bono persecuer. c. 14. vbi  
dicit, reprobo non dari vocationem efficacem,  
*quia non fuit altiori modo à massa perditionis discretus.* Et  
est probabile, quia hic modus causalitatis non est  
positivus, sed negativus, eo scilicet modo, quo ne-  
gatio est causa negationis, quando affirmatio est  
causa affirmationis: ita verò est in præsentia. Nam  
electio ad finem est ratio dandi media efficacia, seu  
infallibilia ad illam: ergo negatio illius electionis  
est suo modo ratio non dandi media, quæ cognoscitur  
congrua, & infallibilis ad illum finem conse-  
quendum: neque in hoc superest nova difficultas.

Dixi autem, hoc intelligendum esse de per-  
missione speciali, & propria reprobi, propter ea,  
quæ tacta sunt inter referendas alias sententias.  
Nam permissio communis originalis peccati, seu  
peccati Adæ, non potest verè attribui reprobatio-  
ni alicuius: & aliæ etiam esse possunt ex communi  
providentia, maxime quando peccata, quæ sunt  
positis talibus permissionibus, nihil de facto con-  
ferunt ad effectum reprobationis: nam quoad hæc  
rectè procedebant rationes factæ, contra secun-  
dam sententiam.

## CAPUT VIII.

*Utrum Reprobatio tollat aliquo modo re-  
probi libertatem.*

1.  
In hac  
quæstione  
de solis  
adultis ha-  
betur ser-  
mo.

**Q**uæstio habet tantum locum in adultis, vt  
per se constat, quia paruuli non sunt capaces  
libertatis. Et quantum ad rem attinet, nullam ha-  
bet difficultatē, suppositis quæ diximus. Aut enim  
agimus de libertate quoad potestatem operandi  
bonum, vel quoad potestatem vitandi malum, aut  
etiā comitendi illud, vel omittendi necessarium  
bonum. De potestate committendi malum, vel non  
operandi bonum, nulla est disputatio: nam huius-  
modi actus sine dubio reperiuntur in reprobis:  
ergo & potestas ad illos. Vnde potius quæri po-  
test, quomodo quoad hos actus non sit necessitas.

2.

Igitur quoad aliam potestatem operandi  
bonum, & cauendi malum, quod non sit abla-  
ta per reprobationem positivam, probatur aperte  
ex dictis: quia hæc reprobatio supponit malum  
vsum illius potestatis, quia supponit culpam præ-  
iudicantem: ergo impossibile est, vt tollat potestatem ad

**A** talem vsum, alias se ipsam destitueret. Item quoad  
hoc eadem ratio est de hac reprobatione, & de  
præscientia Dei: quia hæc reprobatio supponit  
præscientiam absolutam futuri euentus: præscien-  
tia autem non tollit libertatem, vel potestatem  
vllam; quia supponit effectum futurum, & illum  
videt, sicut futurus est. Ergo similiter &c. Deni-  
que hæc reprobatio non habet in hac vita aliquem  
effectum in ipso homine in ordine ad actus huma-  
nos eius, vt supra ostensum est: ergo non potest  
dare, vel auferre potestatem, neque immutare li-  
berum modum operandi in hac vita.

**B** Idem faciliè potest demonstrari de reprobatio-  
ne negativæ, seu negatione prædestinationis: quia  
propter illam non priuatur homo auxilio suffi-  
ciente ad operandum bonum, & vitandum ma-  
lum, vt in præcedentibus ostensum est: ergo ex parte  
gratiæ non tollitur libertas ad non peccandum.  
Deinde, per voluntatem non eligendi, vel non  
dandi vocationem congruam, Deus nihil posi-  
tivum operatur in voluntate humana, quia voli-  
tio Dei solùm est de quadam negatione: ergo ex vi  
illius non mutatur naturalis modus agendi vo-  
luntatis humanæ: ergo nec necessiatur, nec deter-  
minatur ad non operandum bonum, vel ad  
operandum malum. Manet ergo integra libertas,  
non obstante reprobatione. Hic verò occurrebat  
prolixa disputatio cum his, qui docent physicam  
prædestinationem voluntatis humanæ à solo Deo  
factam, necessariam esse ad opera peccatorum. Sed  
de illa controuersia nihil in hoc opere tractan-  
dum duxi, videantur dicta in lib. 2. de Auxilijs.

**C** Cum ergo hæc, quæ ad rem spectant, vera sint,  
in modo loquendi superest difficultas, an absolu-  
tè verum sit, esse in potestate hominis, qui damnā-  
tur, non solum non damnari, sed etiam non repro-  
bari, imò & non carere prædestinatione. Nam  
pars affirmatiua videtur aperte ex dictis sequi. Et,  
vt intelligatur difficultas, sumi debet verbum il-  
lud, *Potest*, non tantum in sensu diuiso, sed etiam  
in composito. Quoad hoc tamen est differentia  
inter reprobationem affirmatiuam, & negativam:  
nam in positiva supponitur absoluta præscientia  
futuri euentus, scilicet, perseverantiæ in peccato  
vsque ad mortem, & consequenter etiam includi-  
tur absoluta voluntas Dei damnandi hominem: &  
ideo in hac reprobatione manifestum est: facta il-  
la suppositione, non posse cum illa componi  
contrarium euentum. Hinc ergo fit, in sensu com-  
posito ex parte obiecti sumpto, vt supra declara-  
ui, illas locutiones esse falsas, idque sine præiudi-  
cio libertatis: quia suppositio, quæ ponitur, est  
omnino consequens, & nullo modo antecedens,  
& ita à subiecto ipso nullam tollit libertatem.

**D** At verò in reprobatione negativæ secus esse vi-  
detur: quia illa nec supponit præscientiam abso-  
lutam futuri euentus, neque etiam voluntatem  
absolutam damnandi hominem: ergo ex vi huius  
reprobationis non repugnat, neque implicat cō-  
tradictionem, quod cum illa simul ponatur, in re  
ipsa futura salus hominis, cum hoc nec sit contra  
præscientiam Dei, nec contra diuinam volunta-  
tem: ergo loquendo de hac reprobatione admit-  
tendæ sunt omnes illæ locutiones, etiam in sensu  
composito, & compositionem ponendo in obie-  
cto. Quod si hoc admittatur, sequitur vltcrius, in  
potestate hominis non prædestinati esse, facere vt  
sit prædestinatus, iuxta illud, quod referri solet ex  
Augustino (sed apud illum non reperitur,) *Si non*

3.

4.

5.  
Idem pro-  
batur de  
negatiua.

*es prædestinatus fac, ut prædestineris.* Est enim consequentio euidens: quia si in potestate hominis est non esse reprobatum: ergo & esse prædestinatum positivè, quia hæc duo immediatè opponuntur, & carentia reprobationis non tollitur, nisi ponendo prædestinationem. Consequens autem repugnat his, quæ in superioribus dicta sunt. Quia si est in hominis potestate facere, ut prædestinetur: ergo est in eius voluntate, ut in simili argumentatur August. 1. Retract. c. 21. & lape aliàs: ergo homo per voluntatem suam potest dare causam suæ prædestinationi. Ideo enim potest aliquo modo dare suæ iustificationi, & glorificationi causam, quia per potestatem, & voluntatem suam, cum auxilio divinæ gratiæ, potest aliquid facere, quo iustificetur, & glorificetur: ergo, si potest aliquid facere, quo prædestinetur, poterit esse causa suæ prædestinationis, cuius contrarium dictum est.

De his locutionibus disputant inter se moderni Theologi, & aliqui existimant, omnino negandas esse propter rationem factam, & quia dictum est à nobis reprobationem negativam non habere causam ex parte hominis, sed pendere ex sola libera voluntate Dei: id autem, quod huiusmodi est, non est in potestate hominis constitutum. Alij verò existimant, necessarium esse admittere illas locutiones, quia aliàs perditio hominis non esset ultimatè in ipsum resoluenda, sed in Deum, qui illum non prædestinavit, ac perinde esset non prædestinari à Deo, & reprobari, quia æquè impossibile fieret salus posita non prædestinatione, ac reprobatione positiva. Nec putant hinc sequi, posse dari causam prædestinationis totius, quia semper supponitur præveniens auxilium ex parte Dei, ut dicere possimus, esse in potestate talis hominis non carere prædestinatione. Sed solum sequitur, esse in potestate hominis facere, ut tale auxilium ad prædestinationem pertineat, & effectum eius consequatur. Hoc autem omnino verum his authoribus videtur, quia in potestate hominis est, facere ut illud auxilium sit efficax, quia in potestate hominis est, ut habeat effectum, vel non habeat: si autem sit efficax, erit auxilium prædestinationis: ergo est in potestate hominis facere, ut tale sit.

Hæc posterior sententia rectè, & consequenter defenditur ab his authoribus, qui præscientiam conditionatam non admittunt. Et inter eos illam maximè sequutus est Catherinus. Qui consequenter asseruit, plures non præelectos, neque ex determinata intentione Dei ita efficaciter vocatos, ut infallibiliter converterentur de facto conuersti, & saluari. Verumtamen hæc sententia multa supponit, quæ à nobis nullo modo probari possunt. Vnum est, non dari præscientiam cer-

am futurorum sub conditione. Aliud est, saluari de facto aliquos homines non præelectos ad gloriam ante præscientiam absolutam futurorum operum. Tertium est, non prædesinire Deum absolutè & in particulari conversionem, & perseverantiam eorum, qui salvandi sunt, ante absolutam præscientiam eius. Nisi enim hæc omnia supponantur, seu contraria ut vera recipiantur, repugnantiam involuit illa sententia, ut rationes factæ ostendunt.

Dico ergo, non esse in potestate hominis, cum non electione divina, seu cum non prædestinatione, aut (quod idem est) cum reprobatione negativa, actu ponere seu componere suam æternam salutem. Hæc resolutio facilè constabit explicando magis fundamentum prioris opinionis, & alterius fundamento satisfaciendo. Ut ergo ratio illius sententiæ comprehendatur, est præ oculis habenda illa distinctio de reprobatione positiva, & negativa. Quia non reprobari positivè eodem modo est in potestate hominis, quo non condemnari, vel saluari, quia iam ostendimus, in hac materia optimum argumentum sumi ab ipsa damnatione ad reprobationem positivam, quia hæc non opponitur immediatè prædestinationi, sed approbationi, seu glorificationi. At verò reprobatio negativa immediatè opponitur prædestinationi, & ideo non magis potest esse in libera potestate hominis una, quam alia. Ex quo apertè sequitur, facta suppositione non prædestinationis, non posse simul cum illa componi salutem hominis, quæ solis prædestinatis contingit.

Ad difficultatem autem positam responderetur, quamvis non supponatur absoluta scientia in Deo, neque etiam decretum expellendi à Regno huiusmodi personas, supponi tamen scientiam conditionatam, quæ adiuncta voluntate permitendi lapsum, seu non dandi tale auxilium, quod futurum esse congruum præscitur, transit in absolutam, & hoc satis est, ut effectus sit infallibilis. Neque inde sequitur, Deum ex se, & ex voluntate sua reprobare huiusmodi homines positiva reprobatione, sed solum sequitur, ex se non prædestinare, & velle permittere culpam, quod verum est, nullumque habet inconueniens. Denique parum refert, quod sit in potestate hominis actu operari cum auxilio iustificante Dei, & quod si id faciat, auxilium iam erit congruum, & efficax. Nam cum Deus præviderit hominem non fuisse usurum tali potestate, simul cum illa potestate est infallibile tale auxilium non futurum congruum, nec efficax. Non est autem in hominis potestate facere, ut Deus sibi præparet illud auxilium, quod novit futurum esse congruum, sed hoc omnino pendet ex libera Dei voluntate.

8.  
Cōclusio.

9.  
Difficultati  
satisfit

*Finis libri Quinti.*



# INDEX

## CAPITVM LIBRI SEXTI, DE COMPARATIONE PRÆDESTI- NATIONIS, ET REPROBATIONIS.

- C**ap. 1. *An prædestinatus in hac vita recipiat maiora dona gratiæ, quàm reprobis.*  
 Cap. 2. *In certitudine comparantur prædestinatio, & reprobatio.*  
 Cap. 3. *Sit ne maior numerus prædestinatorum, quàm reproborum.*  
 Cap. 4. *Ad totam Dei prouidentiam comparantur.*

## LIBER SEXTVS, DE NONNVLLIS COMPA- RATIONIBVS INTER PRÆDESTINA- TOS ET REPROBOS, SEV INTER PRÆ- destinationem, & reprobationem.

**P**OSTQVAM de præ-  
destinatione, & reproba-  
tione, sigillatim diximus,  
superest ad huius operis  
complementum, vt illas  
inter se conferamus, vel  
personas quæ prædestina-  
tæ, vel reprobæ determinantur, quoad aliquas  
nimirum conditiones, vel proprietates, quæ ad  
perfectionem cognitionem supernaturalis prouident-  
iæ conducunt. In personis autem prædestina-  
tis, & reprobis tria occurrunt, in quibus possunt  
comparari, videlicet, d. na gratiæ huius vitæ, cer-  
titudinis salutis æternæ, & numerus seu multitudo  
hominum vtriusque ordinis. In Prædestinatione  
verò, & reprobatione considerari possunt ea, in  
quibus conuenire, & differre videntur, & quo-  
modo ad totam supernaturalem prouidentiam  
comparentur.

### CAPVT I.

*Vtrum prædestinatus semper in hac vita reci-  
piat maiora dona gratiæ, quàm  
reprobis.*

1.  
Dubitan-  
di ratio.

**R**atio dubitandi est, quia dona gratiæ aut sunt  
gratia sanctificans cum habitibus infusis, aut  
actus virtutum pertinentes ad gratiam coope-  
rantem, vel vocationes, & auxilia gratiæ operan-  
tis. In his autem omnibus interdum videntur ex-  
cedere reprobi prædestinatos. Primum patet, quia  
interdum reprobis consequitur in hac vita ma-  
iorem sanctitatem pro aliquo tempore, quàm præ-  
destinatus in tota vita. Quod patebit faciliè conse-  
quendo aduicem aliquo tempore vitæ sanctè ope-

**A**rantem, & postea in peccato morientem, cum in-  
fante baptizato, & cum sola gratia baptismali  
mortuo. Vnde idem est euidentis de actibus bonis:  
nam interdum aliquis saluatur cum vna tantum  
contritione, vel attritione, alij verò damnantur,  
qui sapius, & multo vitæ tempore insignes actus  
virtutum operati sunt. Ex quo etiam constat, idem  
dicendum esse de auxilijs operantis gratiæ: tum  
quia illi actus ab huiusmodi auxilijs procedunt:  
tum etiam quia reprobi interdum efficaciter vo-  
cantur ad statum perfectionis, verbi gratia, ad  
quem prædestinatus non vocatur: ergo, &c. Pro-  
pter quod hanc partem absolute affirmare viden-  
tur Soto, 1. de Natura & grat. capit. 16. Vega lib. 6.  
**B** in Tridentinum capit. 9. Et maximè hoc sentiunt,  
qui putant dari causam prædestinationis, vel ali-  
quos non præelectos saluari, præcipue illi, qui si-  
mul negant conditionatam præscientiam, & phy-  
sicam prædeterminationem non admittunt.

Soto,  
Vega.

In contrarium verò est, quia prima ratio in or-  
dine executionis, propter quam hic saluatur, &  
non ille, est, quia Deus huic præstare voluit spe-  
cialem misericordiam, & non alteri, iuxta illud,  
*Cuius vult miseretur, & quem vult indurat,* ad Rom. 9.

2.  
In con-  
trarium  
ratio.

Rom. 9.

**C** Hæc autem misericordia consistit in collatione  
alicuius specialis gratiæ: obduratio verò in nega-  
tione similis gratiæ, vt docuit August. 1. ad Sim-  
plician. q. 2. Ergo prædestinatus, & reprobis sem-  
per sunt ita impares, vt prædestinatus excedat in  
speciali dono gratiæ. Hic autè excessus in duobus,  
consistere videtur. Vnū est, quia prædestinati vo-  
luntas quodam speciali modo preparatur, quo nō  
preparatur voluntas reprobi, vt latè Augustin. de  
Prædestin. Sanct. c. 6. 8. 10. & 16. & sæpe alias. Pro-  
per. lib. 2. de Vocatione Gentium, capit. 8. alius 23.

August.

August.

Proffer.

Gregor.

& ad Genuenses, Responsione 3. & ad Gallos responsione 5. Idem sentit Gregorius homil. 30. in Euangelia. Aliud est perseverantiæ donum, quod prædestinato datur, non verò reprobis: est autem illud speciale donum gratiæ, ut latè Augustinus toto libro de Bono perseverantiæ. Et docuit Innocentius 1. Epistol. 91. inter Epistolas Augustini, & Cælestinus Epistola ad Episcopos Gallia, capit. septimo, & tandem Concil. Trident. sessio. 6. Propter quæ alij moderni Theologi partem hanc certam esse censent.

August.

Innocent.

Cælestin.  
Concil.  
Trident.

3.

Ut veram resolutionem huius questionis breuiter tradamus, oportet distinguere ea, quæ per se, ac necessariò sequuntur ex prædestinatione, ab ijs, quæ sunt quodammodo per accidens, quatenus non sequuntur ex ratione prædestinationis ut sic, Quia nimirum, licet ex hac, vel illa prædestinatione magis, vel minus perfecta sequi possint, per se tamen ad prædestinationem ut sic necessaria non sunt. Prioris generis sunt iustificatio aliqua (sub qua comprehendo aliquam vocationem efficacem, quatenus ad iustitiam fuerit necessaria) & perseverantia usque ad mortem in iustitia: nam hæc duo sufficiunt, ut prædestinatio compleatur. Posterioris generis sunt abundantiora dona gratiæ, siue habitualis, siue actualis, quia sine his potest prædestinatus saluari, nisi fuerit adeo excellens terminus prædestinationis eius, ut his omnibus indigeat. Comparatio ergo ut sit doctrinalis, & possit sub scientiam cadere debet fieri in his, quæ sunt per se nam in his, quæ sunt per accidens, potest esse magna varietas.

4  
Primæ  
conclusio.

Vnde in primis dicendum est, in posterioribus donis gratiæ posse reprobis superare multos prædestinatos. Hoc probat discursus primo loco in ratione dubitandi positus. Et præterea probatur inductione. Nam Lucifer in maiori gratia creatus fuit, quam ullus sanctorum Angelorum. In hominibus etiam est per se clarum. Ratio verò est iam tacta, quia cum illa dona non sint necessaria in illa abundantia, & perfectione ad prædestinationem ut sic, non est necesse dari omnibus prædestinatis: & cum alias sola non sufficiant ad salutem æternam sine perseverantia, possunt pro Dei arbitrio communicari reprobis: nam licet illi absolute, & simpliciter prædestinati non sint, possunt tamen esse præordinati, & præfiniti ad aliquem gradum gratiæ in hac vita obtinendum: nihil ergo impedit, quominus in his beneficijs aliquando reprobus superet prædestinatum.

5.  
Secunda  
conclusio.

Secundò dicendum, prædestinatum semper recipere aliquod donum gratiæ, quod non communicatur reprobo, ratione cuius cætera dona, etiam si in entitate sua vel non maiora, vel etiam minora esse videantur, in ordine ad consequendam salutem, sunt efficaciora, atque adeo in ratione gratiæ, & beneficii maiora. Hanc assertionem probant rationes posteriori loco propositæ. Et explicatur præterea breuiter. Nam in primis prædestinatus perseverat usque ad mortem in gratia, & non reprobis: hoc autem speciale Dei donum est, ut est certum, & breuiter probatum iam est. Est autem advertendum, ex hoc non sequi, prædestinatum necessario excedere in aliquo dono intrinseco, quod illi inhæreat: nam hoc non est semper necessarium ad perseverandum, ultra communem gratiam iustificantem: sed suffi-

A

cit specialis providentia Dei, vel auferentis occasiones pravas, & impedimenta salutis, vel ordinantis, quovis modo, ut mors in bono statu hominis contingat, iuxta illud, *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius*. Atque ita saluator paruulus cum sola gratia baptismali, & recipit donum perseverantiæ, non per novum intrinsecum donum illi inhærens, quia nec esse potest habitus, vel intentio eius, ut per se notum est, nec actualis motio, quia paruulus non est capax eius. nec illa indiget, erit ergo specialis Dei providentia circa mortem eius, quæ de facto magis illi prodest ad æternam salutem consequendam, quam profuit alicui adulto multa bona opera. & magnum gratiæ augmentum in quo tandem non perseverat. Eademque differentia inter adultos facile considerari potest.

B

Secundò spectat ad hoc discrimen aliqua vocatio speciali modo efficax, quæ prædestinato datur, & non reprobo, de qua sæpe loquitur Augustinus in citatis, & in alijs locis, & eam vocat *altam*, atque *secretam*. Eiusque illustre exemplum in Angelis invenitur: nam in primo instanti creationis omnes receperunt vocatorem congruam, ut se disponderent ad primam iustitiam: in secundo verò, in quo perfectè deliberaturi erant, ut viam suam consummarent, prædestinatis data est vocatio efficax, alijs verò non est data: & ex differentia in hoc dono orta est etiam differentia in æterna salute. Inter homines etiam hoc considerare licet, maximè in duobus iam morti vicinis, & existentibus in peccato mortali, nam uni aliquando datur vocatio efficax ad penitentiam, alteri non datur, & statim ambo moriuntur. Est ergo necessaria hæc diversitas, quia actualis conversio (iuxta veram doctrinam) non fit sine vocatione efficaci.

C

Hic autem occurrit quæstio, an necessarium sit in his eventibus, prædestinatum excedere reprobis in aliquo maiori auxilio gratiæ intrinseco, vel saltem in aliqua maiori providentia, qua tolluntur impedimenta conversionis, ita ut simpliciter verum sit dicere, prædestinatum in ea occasione recipere maius auxilium. Sed quia rem hanc ex professo tractavi lib. 3. de Auxilijs, cap. 20.

D

& 21. Respondeo distinguendo de auxilio actuali concomitante, & per modum cōcursum, seu actualis influxus, & de auxilio præueniente, seu per modum principij. Nam de priori dicendum est, semper prædestinatum excedere in aliquo huiusmodi auxilio, quando cætera æqualia sunt, quia semper excedit in aliqua conversione, vel bona dispositione ultima, quæ non habetur sine hoc auxilio, neque hoc auxilium datur sine illa. At verò de alio præueniente auxilio id non est per se necessarium, quia si tale maius auxilium esset necessarium per se, & ex parte principij ad actualem conversionem, qui illud non haberet, non acciperet sufficiens auxilium ad conversionem, quia deest illi aliquid, quod per se necessarium est, & non est in potestate eius, cum ad gratiam vocationis pertinere dicatur. Item quia, vel ille, qui recipit maius auxilium potest nihilominus converteri, vel non potest. Secundum dici non potest, iuxta Concilium Trident. sess. 6. can. 4. quia talis præmotio tolleretur, libertatem est enim antecedens. Si verò dicatur primum: ergo cum illo eodem auxilio stat unum converteri, & non alium: non ergo requiritur maius in eo qui convertitur.

E

Nihilominus tamen, ut in ultima parte con-

6.

August.

7.  
Quæstio.Concil.  
Trident.

8.



clusionis insinuaui, tale auxilium in eo, qui conueritur, habet rationem maioris beneficii, maiorisque gratia: Sunt enim hæc duo valde diuersa esse maius auxilium, & esse maius beneficium. Nā maius auxilium significat, esse maius principium, & potentius ad operandum, quod non semper habet vocatio congrua, vt ostendi. At maius beneficium solum dicit, quod tale auxilium detur ex maiori dilectione Dei, & ideo confetatur in ea opportunitate, & tempore, quod Deus prænouit fore accommodatum, vt in illo infallibiliter habeat effectum: in hoc excedit prædestinatus reprobum quantum ad illam vocationem, ex qua tandem pendet vltima salus.

## CAPVT II.

*Quomodo numerus prædestinatorum, & reproborum certus sit.*

**S**UPPONIMUS vtrumque numerum esse certum. Nam de Prædestinatis ait Paulus 2. ad Timor. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, noui Dominus, qui sunt eius.* Et Ecclesia in quadam oratione dicit, *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in æterna felicitate locandus.* Eademque ratio est de numero reproborum, quia scientia Dei est æterna, siue bona, siue mala, quæ in tempore euentura sunt, illi sunt ab æterno certa. Vnde in hoc non potest esse dissensio inter Catholicos, quamuis aliqui oppositum tribuant Catherino, & Masihensibus. Sed illi in alio sensu loquuti sunt, vt constabit.

**P**otest verò obiici, quia prædestinatio, & reprobatio non est certa, & infallibilis: ergo nec numerus potest esse certus. Antecedens patet, quia quod est infallibile, est inuitabile, quod inuitabile necessarium, sed hæc non possunt tribui prædestinationi vel reprobationi: ergo neque illud. Hoc solum propono ad explicandos terminos. Nam *certum*, & *infallibile* connotant habitudinem ad scientiam: & ideo simpliciter, & sine distinctione tribui possunt, & debent prædestinationi, & numero prædestinatorum, *inuitabile* autem, & *necessarium* dicunt habitudinem ad causalitatem, & effectum, & ideo non sunt admittenda sine distinctione sensus compositi, & diuisi, in sensu declarato in superioribus. Vnde id, quod est certum, non semper est simpliciter inuitabile in ordine ad suam causam proximam, sed solum ex suppositione, quod iam sit causa præuisa hoc faciens, quæ est illa suppositio, de qua dixit Aristoteles, *Quod est, quando est, necesse est esse.*

**H**oc ergo posito, dubitant Theologi de modo huius certitudinis. In quo Catherinus distinxit inter numerum prædestinatorum, & saluandorum, & de priori dixit, esse certum in decreto voluntatis diuinæ: imò & esse necessarium, vt supra vidimus: de posteriori autem dixit non esse certum in voluntate Dei, sed in sola præscientia omnium actionum humanarum, à principio vitæ vsque ad finem. In qua sententia videntur fuisse Masihenses, vt colligitur ex Epist. Hilarij ad Augustinum, in illis verbis; *Illud pariter non accipiunt, vt eligendorum, recipendorumque esse definitum numerum velint*, scilicet, in decreto voluntatis Dei, vt Augustinus docebat. Vnde à fortiori idem dicunt hi auctores de numero reproborum.

**H**æc verò opinio supponit in primis malam diuisionem in numerum saluandorum, & præde-

**A**stinatorum, contra quam supra ostendi, omnes saluandos esse prædestinatos. Deinde supponit duo principia falsa. Vnum est, non omnes, qui saluantur, esse præelectos: aliud est, Deum non præscire sub conditione futura contingentia, prius quam circa salutem hominum aliquid decernat: & ideo non oportet plura contra hanc sententiam dicere.

**A**lij ergo moderni acriter impugnantes hanc opinionem, in aliam extremam inciderunt, dicentes. Vtrumque numerum, tam prædestinatorum, quam reproborum esse certum in decreto quodam voluntatis Dei, quod antecessit omnem præscientiam futurorum, tam absolutam, quam conditionatam. Veruntamen hæc opinio satis in superioribus impugnata est: quia neque circa reprobos Deus potuit conuenienter habere tale decretum ante præscientiam absolutam, nisi velimus Deum facere authorem totius mali, neque etiam locum habet tale decretum circa prædestinatos ante præscientiam conditionatam, nisi lædatur libertas arbitrij. Denique vnusquisque iuxta modum prædestinationis, quem fingit, tale etiam admittit fundamentum huius certitudinis: & ideo necesse non est per singulas opiniones discurrere, aut impugnare illas, quia ex fundamento, id est, ex modo prædestinationis expugnandæ sunt.

**N**os igitur ex modo prædestinationis, quem posuimus, consequenter dicimus, in numero prædestinatorum duo considerari posse, scilicet, vt non sit maior, & vt non sit minor. Dico ergo primò. Ex vi illius decreti, quo Deus elegit ad gloriam tales personas, certum est numerum prædestinatorum esse futurum in tanta multitudine, & non in minori. Probatur, quia cum sit absolutum decretum, deficere non potest. Hæc verò certitudo non repugnat libertati prædestinatorum, propter scientiam conditionatam, quam supponit, vt sæpe declarauimus.

**S**ecundò dico, quantum ad aliam partem, quòd scilicet ille numerus non sit futurus maior, certitudo sumenda est ex alia voluntate, qua Deus statuit non eligere plures, nec preparare alijs media efficacia, quia ante hanc voluntatem in nullo principio est infallibilis negatio maioris numeri. Vnde consequenter fit, vt in hac posteriori voluntate, supposita etiam conditionata præscientia, & voluntate creandi tantam multitudinem Angelorum, vel hominum, sit etiam certus reproborum numerus, non propter efficaciam talis voluntatis, quam positivè habeat circa effectus reprobationis, vel circa culpam, quæ est causa eorum: sed propter scientiam conditionatam, cum decreto permittendi conditionem, vt supra etiam declaratum est.

**E**x quo tandem intelligitur differentia, quam Diuus Thomas hic, articulo septimo ponit inter numerum prædestinatorum, & reproborum. Nam priorem dicit esse certum ex *singula quadam prædefinitione diuina*, ita enim, & merito vocauit præelectionem Dei. Posteriorem etiam dicit non esse certum ex tali præfinitione. Quærit verò potest, an sit ex aliqua. In quo distinguendum est (cum Caietano ibi) de reprobis, vt sint homines, vel Angeli, vel vt sint reprobi. Nam priori modo numerus eorum est certus ex aliqua præfinitione Dei, id est, ex aliqua absoluta voluntate Dei: nam ille effectus talis est, vt Deus

Impugnatur hæc opinio.

5.

6. Prima assertio.

7. Secunda assertio.

8. D. Thom.

1. 2. Tim. 2.

2.

3. Dubium. Prima opinio.

4.

illum facturus sit, & magna ex parte ipse solus: unde talis etiam est, ut ex se, & absolute possit eum velle. Non existimo autem, etiam in hoc esse æqualitatem inter reprobos, & prædestinatos (licet oppositum censet Caiet.) nam prædestinatorum numerus per se præfinitus est, reproborum autem propter bonum ipsorum prædestinatorum, ut expresse ibi docuit D. Thom. & fuit sententia Augustini 4. contra Iulian. cap. 4. & ideo illa prior voluntas merito vocatur singularis præfinitio. Ut autem tales homines, vel angeli reprobi sint, non est certus eorum numerus ex præfinitione talis effectus, sed ex permissione, supposita conditionata præscientia, ut supra declaratum est. Dico autem non esse certum hunc numerum ex præfinitione talis effectus, nam si quis vocet præfinitionem, voluntatem, quam Deus habuit non præcogitandi hos homines, nec præparandi eis auxilia congrua, etiam est certus ille numerus ex vi talis præfinitionis. Modus tamen loquendi est improprius, & minime visitatus, quia cum illa voluntas non sit de effectu positivo, sed tantum de quadam negatione, ad permissionem potius pertinere censetur.

## CAPVT III.

*Sit ne maior numerus prædestinatorum, an reproborum.*

**S**uppono, omnes, qui moriuntur, vel terminant viam suam in mortali peccato, esse reprobos. Ne oporteat hic impugnare errores asserentium, vel omnes, vel aliquos damnatorum aliquando fore saluandos, & consequenter etiam esse prædestinatos, ex quo non parum augeretur prædestinatorum numerus. Sed quod positum est, est de ide: & errores illi in materia de Purgatorio, & alijs locis ex professo impugnantur. Hoc ergo posito, plures comparationes huiusmodi possunt. Prima est inter solos Angelos, an plures fuerint prædestinati, quam reprobi. Ad quam Theologi communiter affirmatiue respondent cum S. The. 1. p. quæst. 63. artic. 9. ad 1. Quod iuxta unum probabilem tenorem applicatur in Apoc. cum dicitur, *Duxerunt traxisse secum tertiam partem stellarum*, Rationem infra insinuaabo.

**S**ecundæ comparatio est inter homines, absolute de omnibus loquendo, qui à principio mundi usque ad finem fuerunt, & futuri sunt. Et hoc modo est communis, & vera sententia, numerum reproborum esse maiorem. Quæ sumitur ex illo Matth. 7. *Arbusta est vna, que ducit ad viam paucorum, qui in æternam perueniunt*. Ob hanc enim causam solent in Scriptura electi *paucorum* nomine significari. Quod modo multi intellegunt illud Psalm. 17. *Si pueri de terra duxerunt eos*: & illud Eccl. 17. *De multitudine gentium duxerunt te cum multis*. Unde 4. libr. Eideg. cap. 8. dicitur, *For fecerunt fecit Deus propter multos, futurum autem propter paucos*. Et infra clarioris, *Multi quidem erant, sed pauci perueniunt*. Qui liber licet non sit canonicus, habet tamen magnam auctoritatem. Et ibidem declaratur exemplo, *Sicut erat, & ait) de multo a multo, an, ex qua sunt filii, pauci vero ex quibus sunt, & arguunt &c.* Non propterea fortasse in Scriptura electi dicuntur *a quibusdam*, et comparantur gentibus, & populis prioribus, quia sicut hæc sunt rationes etiam illi.

**D**einde, quasi inductione id facile ostendi potest. Quia si consideremus statum hominum usque ad Christi aduentum, in eo rara erat cognitio Dei, & sanctificatio. Post Christi autem aduentum innumeræ nationes, vel non credunt, vel etiam nondum audierunt Euangelium; & ex his, qui credunt magna pars condemnatur, ut statim dicam: ergo pensatis omnibus, sine dubio est multo maior numerus reproborum. Rationem autem reddit D. Tho. 1. p. q. 23. articulo 7. & 1. 2. quæst. 71. art. 2. ad 3. Primum ex conditione humanæ naturæ, quæ composita est ex appetitibus quodammodo contrarijs, & obiecta, quæ possint inclinare ad malum, sunt magis familiaria, & proportionata. Ad quod accedit deordinatio relicta ex peccato originali: propter quod supra dicebamus, originale peccatum esse causam aliquo modo, vel occasionem reprobationis multorum hominum. Deinde sumi potest ratio ex altitudine, & excellentia finis, ad quem consequendum homo ordinatur per media, quæ multum etiam excedunt vires hominis, præsertim lapsi. Quæ rationes sunt optimæ ex parte hominis; tamen ex parte Dei profundum est hoc consilium sapientiæ eius, neque aliud dicere possumus, nisi per hoc ostendere voluisse Deum *excellentiam gratiæ sue in electis*, ut Paulus significavit.

**T**ertiam comparationem est inter homines fideles, seu Christianos, an plures saluentur, quam damnantur, vel è conuerso. In qua re sunt diuersæ sententiæ. Quidam piè credunt plures saluari ex his. Quod tenuit Syluester in Rosa aurea, circa Dominicam Septuagesimæ in fine. Et solet ad hoc offerri parabola Matth. 21. Vbi in conuiuio Patris familias vnus tantum inuentus est carens veste nuptiali. Matth. autem 21. ex decem virginibus quinque fuerunt fatuæ, & quinque prudentes. Congruentia verò esse potest, quia ex Christianis plures moriuntur receptis Sacramentis, quorum virtute facile iustificantur: ergo verisimile est plures ex his saluari.

**C**ontraria sententia communior est, nimirum, ex Christianis plures esse reprobos, quam prædestinatos. Quod aperte affirmat D. Greg. homil. 19. in Euang. & Augustinus lib. 3. contra Cresconium, cap. 66. & lib. 4. c. 53. ita exponens parabolam de tritico, & palea. Nam per arcam (ut ait) significatur Ecclesia, & per paleam significantur reprobi: constat autem maiorem esse multitudinem paleæ, quam tritici. Idem sentit Chrysostomus homil. 40. ad Populum, & 65. in Matth. Glossa, & expositores communiter, circa illa verba Matth. 12. & 22. *Multi sunt vocati, pauci vero electi*: & circa parabolam de semente, cuius tantum quarta pars fructum attulit. Luc. 8. Denique Caietanus exponens dictam parabolam de virginibus, dicit, etiam illis, qui in Ecclesia mediocriter viuunt, & aliquam curam habent conscientia suæ, dimidiā partem damnari: quod valde rigorosum est. Rationes, seu signa huius excessus sumuntur ipsa experientia, & vsu quotidiano, & propensione ad prauos mores. Nam sine dubio plures ex Christianis malè viuunt, & raro perseverant in statu gratiæ, & verisimile valde est ita mori, sicut viuunt.

**R**es quidem dubia est. Mihi autem videtur distinctione vtendum. Possumus enim Christianorum nomine intelligere omnes illos, qui nomine Christi gloriantur, præsentanturque se in illum credere, cum tamen inter eos multi sint

hæretici, & Apostatae ac Sclismatici. Et loquendo in hac generalitate probabile mihi est, maiorem esse numerum reproborum: & hoc modo intelligo omnia, quæ in secunda opinione afferuntur. Confirmarique potest, quia hæretici, & Apostatae semper fuerunt in magno numero, qui adiuncto numero impiorum fidelium male morientium, planè excedit numerum sanctè morientium. At si per Christianos intelligamus solos illos, qui intra Ecclesiam Catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illorum saluari, in lege gratiæ. Ratio est, quia in primis ex his, qui moriuntur ante adultam ætatem, maxima multitudo decedit cum Baptismo: ex adultis verò, licet maior pars hominum sapius mortaliter peccet, tamen sapius resurgunt, & ita cadendo, & resurgendo vitam transigunt. Tandem verò in fine pauci sunt, qui per Sacramenta non præparentur ad mortem, & de peccatis doleant, saltem per attritionem: hoc autem sufficit, ut in eo tempore iustificentur. Et postquam iustificantur, faciliè solent illo parvo tempore perseverare sine nouo peccato mortali: ergo pensatis omnibus, verisimile est plures ex his Christianis saluari.

Quarta comparatio fieri potest inter totum numerum reproborum, & prædestinatorum, prout ex Angelis, & hominibus constat. Item fieri posset Angelorum ad homines, siue inter reprobos inter se, siue inter prædestinatos. Totam verò hanc comparisonem existimo nobis esse ignotam, quia neque in Scriptura, neque in Patribus aliquod principium habet, & coniecturæ non possunt esse nisi infirmæ. Totumque pendet ex illa quæstione, an numerus Angelorum, quem Deus creauit, sit maior, vel minor, quàm totus numerus hominum multiplicandus vsque ad diem iudicii. In qua ego nihil certum neque satis probabile affirmare possum: tractari verò solet in materia de Angelis, & ideo illam omitto.

### C A P V T I I I I.

*Quomodo ratio diuinæ providentiæ supernaturalis ex prædestinatione, & reprobatione compleatur.*

**I**N hoc capitulo ad breuem summam redigam, quæ in discursu huius operis dicta sunt, totamque rationem supernaturalis providentiæ circa intellectuales creaturas ante oculos proponam, & obiter insinuabo nonnulla alia, in quibus prædestinatio, & reprobatio conueniunt, aut differunt. Principio autem supponendum est, hanc rationem providentiæ non intelligi in Deo, donec aliquod decretum liberum habere intelligatur: quia providentia dicitur habitudinem ad futuros effectus, qui liberi sunt & consequenter à Dei voluntate, eiusque decreto libero veniunt: Ergo non incipit providentia, donec Deus aliquod decretum liberum habere intelligatur.

Deinde statnendum est, diuinam providentiam supponere perfectam scientiam rerum omnium possibilium, quia voluntas supponit cognitionem; cum ergo providentia vel includat, vel supponat liberum voluntatis decretum circa creaturas, necesse est ut earum scientiam & cognitionem supponat, ergo saltem supponit scientiam simplicis intelligentiæ rerum possibilium,

**A** nam hæc maximè necessaria est, & prima omnium, quas Deus de creaturis habet.

Addendum verò est, providentiam Dei etiam supponere præscientiam conditionatam omnium effectuum futurorum, seu qui emanaturi essent à quacumque causa, etiam libera, si cum his, vel illis circumstantiis ad operandum applicaretur. Nam hæc scientia ex infinita perfectione diuini luminis intellectualis conuenit Deo, & ad exactam perfectionem providentiæ eius necessaria est, alioqui non posset ex se disponere, & præfinire ea, quæ à liberis causis creatis pendent, nec posset liberum hominis arbitrium efficaciter, & ex absoluta intentione ad liberum actum in particulari mouere, salua eius libertate, quod absurdum est. Neque oportet nunc tractare de modo huius præscientiæ, an scilicet sit in physica determinatione possibili, vel alio modo: hæc enim quæstio alterius considerationis est. Nunc verò solum supponimus id, quod à nemine negari potest, ante omne decretum liberum habere Deum in sua præscientia media, de quibus certò nouit, quod si illa applicare velit, infallibiliter, & efficaciter euenient tales, vel tales effectus liberi: ac proinde illa media talia esse, ut libertatem non tollant, nec vsum eius impendant. An verò physica prædeterminatio talis sit, alterius negotij est.

**C** Vltimò ex dictis supponitur, ad explicandum modum diuinæ prædestinationis, & reprobationis rectè distingui à granioribus Theologis quædam signa rationis in mente Dei. Nam, licet in Deo secundum se nihil sit prius & posterius secundum rem: tamen in obiectis ipsis inuenitur aliquis ordo, ratione cuius, sicut in Deo distinguimus plures actus secundum rationem nostram, ita etiam vnum concipimus ut priorem alio. Ut v. g. quia creatura prius magisque necessariò est possibilis, quàm futura, ideo prior intelligitur esse scientia simplicis intelligentiæ, quàm voluntas, vel scientia rei futuræ. Item, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam, scientia rei censetur aliquo modo prior quàm voluntas eius. Ac denique, quia Deus perfectissimè operatur propter finem, ideo intentio finis concipitur ratione prior quàm electio mediorum, & quia præmiat propter meritum, & punit propter delictum, ideo præscientia seu iudicium demerito, aut delicto antecedere intelligitur, voluntatem dandi præmium, aut pœnam. Et ita loquitur passim Augustinus, præsertim qu. 2. ad Simplicianum, & toto libro de Prædestinatione Sancti. & Prosper in epistola ad eundem Augustinum.

**E** Ex quo tandem colligimus, & supponimus in diuina voluntate duplicem habitudinem, seu ordinem distinguendum esse: alter est intentionis, & alter executionis. Nam in his, quæ inter se subordinantur tamquam finis & media, finis est intentione prior, & executione posterior, & media ipsa inter se etiam subordinantur: unde illud, quod proximius operatur ad consequutionem, est etiam intentione prius, & executione posterius, quàm medium remotius. Quia ergo Deus perfectissimò modo operatur propter finem, ideo ante voluntatem, qua exequitur media, intelligitur præintendere finem, & consequenter intentio talis finis intelligitur prior consequutione eius. Et quia ipsa etiam executio finis est per voluntatem Dei, ideo necesse est in ipsamet diuina volun-

3. Providentia Dei supponit præscientiam effectuum futurorum.

4. Quædam signa rationis in mente Dei ponunt Theologi.

5. August. Duplex ordo distinguendi alter intentionis, alter executionis in Deo ponitur.



necessitate cogitur Deus dare alicui supernaturalia media salutis: ergo nec necessario habet illam voluntatem, quia posita necesse est, ut talia media conferat: fuit ergo liber ille actus voluntatis Dei.

Ex his ergo concluditur quatuor, Deum in quodam secundo signo rationis, quod in reprobis etiam considerare possumus, voluisse illis providere media necessaria, & aliquo modo sufficientia, quibus possint salutem consequi, si per eos non steterit. Hoc satis constat ex proximè dictis in præcedenti puncto. Dixi autem, *aliquo modo sufficientia*, quia hæc media nec sunt æqualia in omnibus reprobis, nec eodem modo sufficientia, præsertim post originale peccatum. Est enim considerandum, Deum habuisse huiusmodi voluntatem, & ante prævisum originale peccatum, & illam præcognito, & in utroque statu voluit dare media sufficientia, licet diversa. Nam in priori, scilicet, ante prævisum originale peccatum, voluit omnibus dare iustitiam originalem in Adam, si obedire voluisset: in posteriori verò statu, scilicet post prævisum humanæ naturæ lapsum, voluit in primis omnibus offerre, & pro omnibus instituere generalia media, qualia sunt Christi redemptio, Baptismi, & aliorum Sacramentorum institutio, & similia. Deinde voluit, ex se non impedire talium mediorum applicationem, sed potius suum auxilium & cooperationem ad illam præstare quantum in ipso esset, & iuxta exigentiam causarum secundarum, liberarum, vel naturalium, quatenus ad talem effectum aliquo modo concurrere, vel necessaria esse possunt.

Prævidit autem Deus fore, ut in multis hominibus, præsertim infantibus, talis applicatio esset impossibilis ex defectu causarum secundarum, & nihilominus illud permisit, quod facere potuit, non obstantem priore voluntate, quia (ut diximus) non fuit absoluta, neque obligans Deum ad faciendam miracula, vel ad mutandum ordinem causarum secundarum. In aliis autem hominibus prævidit non defuturam potestatem, sed voluntatem suscipiendi applicationem talium mediorum. In nonnullis verò prævidit non defuturam applicationem, quæ ad iustificationem sufficeret, defuturam autem perseverantiam, non ex defectu divini auxilii, sed ex defectu liberæ cooperationis. Et in singulis huiusmodi defectus permisit, ut quibusdam plures, in aliis pauciores, his providendo in dora auxilia, illis pauciora, in omnibus quidem aliquo modo sufficientia, in nemine verò ex illis efficacia ad ultimam salutem, iuxta consilium voluntatis, & sapientiæ suæ. Quocirca quamvis per conditionatam scientiam præviderit Deus plura media, & auxilia, quibus hi homines infallibiliter salvarentur, si eis data fuissent, nihilominus ea dare noluit, sed solum illa, quæ iuxta communem rerum ordinem prævidit fore impedimenta vel non fuisse acceptanda, & in hoc omnes reprobos fecit quodammodo æquales. Atque in hac voluntate reprobatio illa, quam negatiivam vocant, consummata est.

Ultimò post hæc duo signa, quæ ad ordinem intentionis pertinent, tam circa prædestinatos, quam circa reprobos, intelligimus tertium signum spectans ad ordinem executionis, & commune utrisque, servata proportionem. In illo ergo signo prævidit Deus singulorum prædestinatorum vocationes, & illorum bonas cooperationes, dispositiones, ac merita, cum perseverantia usque ad

finem vite, & tunc tandem voluit ultimum premium vniuscuiusque meritis condignum præbere, voluntate scilicet effectiva ad extra per quam in tempore exequitur talem effectum, ad illum applicando omnipotentiam suam, & alias causas necessarias. Atque proportionali modo prævidit peccata reproborum, & durationem, vel obdurationem in eis usque ad mortem, & propterea voluit eos à Regno excludere, & debitis pœnis in inferno punire: in qua voluntate incipit propria reprobatio, quam positivam vocant. Posset autem facile hoc tertium signum in plura dividi, iuxta varios actus intellectus, & voluntatis, quos in eo cum aliquo ordine distinguimus, tamen brevitatis causa sub vno signo hæc omnia complectimur: tum quia illa divisio, & distinctio per se est facilis, suppositis quæ dicta sunt: tum etiam quia ad nullam gravem questionem dirimendam, aut difficultatē explicandam est nunc necessaria.

Ex his omnibus intelligitur primò, quo modo integra ratio divinæ ac supernaturalis providentiæ ex prædestinatione, & reprobatione coalescat. Reprobatio enim accipi potest propriè ac præcisè prout dicit, vel negationem alicuius boni, vel ordinationem ad malum æternæ pœnæ: & si hoc modo sumatur, non constituit cum prædestinatione adæquatam rationem supernaturalis providentiæ: quia voluntas illa antecedens, qua Deus vult homines, etiam reprobos, salvari, & dispositio mediorum, quæ ex illa oritur, ad supernaturalem providentiam pertinet: & tamen nec prædestinatio est cum infallibilem constitutionem finis non includat, nec reprobatio, cum per se ad bonum conferendum ordinatur, & non ad malum. Igitur, ut verum sit, totam providentiam supernaturalem in prædestinatione, & reprobatione contineri: necesse est sub reprobatione complecti totam providentiam supernaturalem, quam Deus habet circa reprobos: nam quatenus ille actus inefficax est & permissione peccati, ac damnationis includit, & circa eandem personam, eundemque finem versatur, potest sub reprobatione comprehendi, quamvis impropria, minusque ampla sit talis significatio illius nominis. Addo verò ulterius, solam prædestinationem quodammodo includere totam Dei providentiam, & maxime supernaturalem: nam licet providentia directè, & immediatè circa plura versetur, quam prædestinatio, ut per se notum est, ac propterea dicta sit prædestinatio pars providentiæ, nihilominus mediatè, & quasi in obliquo prædestinatio totam providentiam complectitur: quia quicquid sub providentiâ cadit, ad bonum prædestinatorum ordinatur, ut supra notatum est. cum Augustino, qui sæpè dixit, ipsam etiam reprobationem, seu providentiam circa reprobos ad salutem prædestinatorum referri.

Secundò colligitur ex dictis multiplex differentia inter prædestinationem, & reprobationem: conveniunt enim in hoc, quod utraque spectat ad providentiam supernaturalem, quod in prædestinationem manifestum est: quia est ordinatio efficax ad finem supernaturalem per media certa, & infallibilia. In reprobatione autem quatenus supponit ordinationem ad eundem finem, per media sufficientia, etiam est manifestum, directè & per se spectare ad supernaturalem providentiam: quatenus verò includit, aut permissiorem maliciam, aut ordinationem mali pœnæ, ad eundem

15.  
Quomodo prædestinatio & reprobatio distinguatur.

Prædestinatio solum includit totam providentiam aliquo modo.

16.  
Multiplex differentia inter prædestinationem & reprobationem.  
Conveniunt in hoc, quod utraque spectat ad providentiam supernaturalem, quatenus verò includit, aut permissiorem maliciam, aut ordinationem mali pœnæ, ad eundem



ordinē renocatur eo modo, quo priuatio, & habitus ad eundem ordinē pertinent: nam illa permissio includit negationē alicuius gratiæ efficaciæ, & illa pœna potissimum consistit in priuatione supernaturalis beatitudinis. Denique ad perfectam prouidentiam non solum requiritur præmium, sed etiam pœna: prouidentia autem supernaturalis in suo ordine perfecta est, & idē vtriusque ordinationem includit. Sic igitur, nō solum prædestinatio, sed etiam reprobatio ad supernaturalem prouidentiam pertinet, diuerso tamen modo. Nam prædestinatio est ex directā, & primatiā intentione Dei: reprobatio verō est ex voluntate quasi secundaria, quatenus, scilicet includit ordinationem ad malum pœnæ, quod Deus nō vult, nisi veluti coactus à malo culpæ, quod in homine præcedit.

Atque hæc est differentia potissima inter prædestinationem, & reprobationem, nasciturque ex propriis obiectis earum. Nam prædestinatio est ad bonum, quod Deus per se, & ex se vult: reprobatio verō est ad malū, quod Deus non ex se vult, sed ab homine prouocatus. Vnde differentia hæc solum procedit de reprobatione propriissima, & positiua, quæ includit voluntatem inferendi malum æternæ pœnæ. Nam si consideremus voluntatem Dei antecedentem, qua ordinat has creaturas ad supernaturalem finem, cum prouidentia sufficiente, vt possint illum consequi, etiam hæc est per se & directē ex intentione Dei: nam ex eius beneuolentia, & misericordia nascitur. Quin potius etiam permissio deficiendi ab illo fine est per se ex libera voluntate, & intentione Dei, quia non

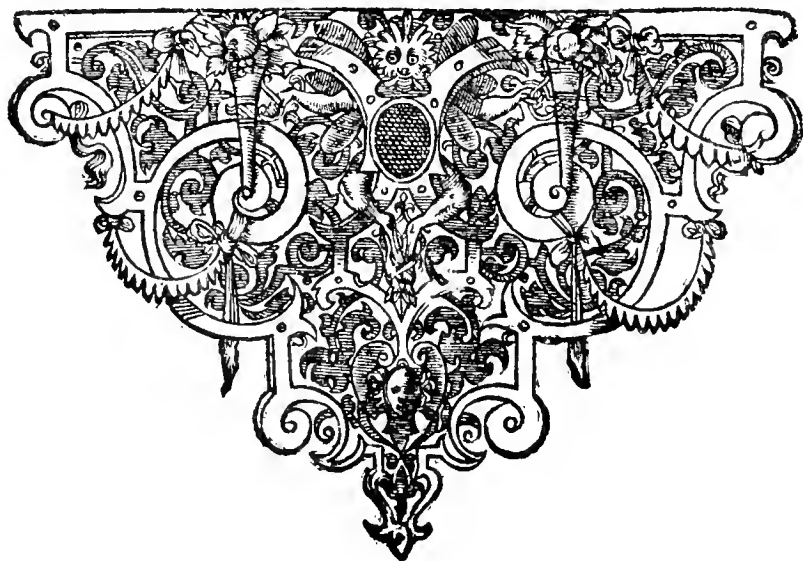
A supponit in homine culpam, ex qua oriri possit. Quamuis enim talis permissio non pertineat ad commodum eius personæ, cuius in alium permittitur, pertinet tamen ad vniuersalem ordinem prouidentiae Dei, & ad bonum prædestinatorum ordinari potest, nullamque in se continet deformitatem: & idē per se directē potest sub diuinam voluntatem cadere.

Vnde etiam intelligitur alia differentia, nam totius prædestinationis non potest dari causa ex parte prædestinati, tum quia incipit ab efficaci dilectione Dei, qua prælegit prædestinatum ad gloriam: tum etiam quia initium gratiæ non potest esse ex homine, sed ex Deo. Prædestinatio autem incipit mandari executioni in ipso initio, quod à congrua vocatione sumitur, & idē non potest tota prædestinatio hominis merita supponere. At verō totius reprobationis datur causa ex parte hominis, quia initium culpæ est ex homine, & culpa præuisa est ratio ordinationis ad pœnam, in qua reprobationis ratio consistit. Hæc autem differentia procedit inter reprobationem positiuam & prædestinationem, nō autem habet locum in supernaturali prouidentia, quam Deus habet circa reprobos, ordinando illos ad supernaturalem finem. Nam hæc etiam non potest habere causam ex parte hominis, quia in ordinē intentionis procedit ex antecedenti dilectione Dei, & in executione habet initium ex gratia. Simili modo non habet locum differentia illa in reprobatione negatiua, nam etiam huius non potest dari causa ex parte reprobī, quia semper præcedit permissio, quæ non potest in culpa fundari.

18.  
aliud di-  
stingen.

17.  
Potissima  
differen-  
tia.

*Finis tractatus de Prædestinatione.*





# DE SANCTISSIMO TRINITATIS MYSTERIO.



## LIBRI DVODECIM.

### *Proœmium.*



VM hoc mysterium supremum omnium sit, quæ per fidem reuelantur, existimandum non est, eo animo illius disputationem suscipi, ut eius veritas demonstretur; id enim impossibile esse, infra ostendemus: sed in regulis fidei, & diuina auctoritate veritas huius mysterij, in primis fundanda est. Quæ stabilita, & confirmato mysterio, aliquam illius congruentem rationem, vel potius declarationem inuestigare conabimur, & obiectionibus infidelium pro viribus satisfacere: Ac tandem ea colligere, quæ Theologico more ex principiis reuelatis certius, aut verisimilius elici possunt. Atque hoc modo disputarunt de hoc mysterio antiqui Patres copiosissimè, ex Græcis præcipuè Athanasius ferè in omnibus operibus suis, & Gregorius Nazianzanus in quatuor orationibus de Theologia, & Gregorius Nyssenus quatuor etiam orationibus de hoc mysterio, Chrysostomus quinque Orationibus de visione Esaiæ, Basilus libro contra Eunomium, Damascenus libro 1. de Fide, & alij multi. Ex Latinis verò primus Tertullianus libro contra Praxeam, deinde Hilarius libris 12. de Trinitate, & libro de Synodis, copiosè Augustinus 15. libris de Trinitate, & sæpè aliàs. Fulgentius libro ad obiectiones Arianorum, Idacius Clarus contra Varimandum, Richardus de S. Viêt. in libris de Trinitate. Disputarunt etiam Scholastici cum Magistro in 1. per priores 35. distinctiones, commodiori ordine D. Thomas cum expositoribus 1. part. à quaest. 27. vsque ad quadragesimam tertiam. Postquam enim de his, quæ pertinent ad Diuinam vnitatem tractauit D. Thomas, conuenienti ordine cōsequenter Trinitatis notitiam dedit, nam ea, quæ ad vnitatē spectant, & communiora sunt, & cognitu facilia, ideoque eorum disciplina præcedere debuit, quibus cognitis, minùs etiam difficile est de Trinitate disserere.

Nos verò, cum ad præsens integros in primam partem Commentarios in lucem edere non possimus, eo quòd aliis grauissimis occupationibus distenti sumus, ea, quæ ad vnitatem Dei pertinent, in hoc opere supponimus; ex quibus illa omnia, quæ naturali ratione inuestigari, & attingi possunt, in nostra metaphysica pro virili elaborare curauimus, multa etiam, quæ ad scientiam, voluntatem, & prouidentiam Dei pertinent in aliis nostris opusculis tradidimus, de prædestinatione verò, & reprobatione in præcedenti tractatu disputatum est: In præsentī ergo solum de his, quæ Deo, quatenus Trinus est, con-

ueniunt, dicere intendimus. Et quoniam nunc Commentatoris officium non assumimus, ordinem quæstionum D. Thom. non omnino sequemur, ne prolixiores, quàm cupimus esse cogamur. Breuitati itaque consulentes etiam compendiosiori methodo utemur, doctrinæ ordinem, quem in aliis rebus tenere solemus, non præmittentes.

Prius verò, quàm disputationem inchoemus, aduertendum est, cum in tota Theologia vera sit sententia Augustini lib. 10. de ciuit. cap. 23. *Philosophis liberum est, quibus voluerint uti verbis, nobis autem ad certam regulam loqui fas est*, in hac materia in primis esse necessariam, quia in nulla periculosius erratur, ut idem Augustinus ait, in principio librorum de Trinitate, ideòque in ea maxime verum habet, quod ex Hieronymo in ore omnium circumfertur. *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis*. Et ideò tam à sanctis Patribus, quàm à Scholasticis non magis in explicando mysterio, quàm in docendis loquendi modis elaboratum est, & vnumquodque verbum, in hoc mysterio usurpandum, diligenter examinatum. Quod olim fuit necessarium, tum, quia nec mysterium, nec significationes vocum ita declaratæ erant: tum etiam, quia hæretici sub verbis ambiguis errores suos introducere curabant: nunc autem non est tam necessaria de verborum significationibus prolixa disputatio, non tamen omitemus eam, quæ opportuna visa fuerit, præsertim quando voces fuerint propriè Theologicae, & huius mysterij, ut sunt *Trinitas, Notio, Circum- insessio, Consubstantialis*, & Græcè *εὐοδσιον*. Aliæ verò, quæ sunt communes Philosophis, ut *Persona, suppositum, subsistentia, relatio*, & similes supponentur à nobis ex metaphysica. Quomodo verò ad hoc mysterium applicentur, explicabimus.

## INDEX CAPITVM LIBRI PRIMI, DE TRINITATE.



- C**ap. 1. *In Deum tam nomen, quàm rationem Personæ verè, ac propriè conuenire.*  
 Cap. 2. *In Deo esse plures Personas.*  
 Cap. 3. *Quomodo ratio Personæ communis sit tribus diuinis Personis.*  
 Cap. 4. *Personas non multiplicari in Deo, nisi per realem processionem.*  
 Cap. 5. *Processiones diuinas immediatè per intellectum, & voluntatem esse.*  
 Cap. 6. *Personas produci intellectu, & amore.*  
 Cap. 7. *Qua intellectu, & quo amore personæ producantur.*  
 Cap. 8. *Sane actus principium quo productionis.*  
 Cap. 9. *De numero processionum.*  
 Cap. 10. *De numero personarum.*  
 Cap. 11. *De cognitione Trinitatis sine reuelatione.*  
 Cap. 12. *Quomodo cognoscatur Trinitas ex reuelatione.*



# DE TRINITATE PERSONARUM, EARUMQUE PROCESSIONE, AN IN DEO SIT.

## LIBER PRIMVS.



**Q**UAMVIS scientia supponat subiectum suum esse, & hæc doctrina, quatenus rationem scientiæ participat, ex fide supponat Deum esse trinum, sicut est vnus: nihilominus propter hæreticorum importunitatem necessarium est Theologis, veritatem hanc non tantum supponere, sed etiam per regulas fidei Catholicæ demonstrare. Tenentes igitur doctrinæ ordinem, quem promissimus, ostendemus prius Trinitatem in Deo esse. Quid autem sit, non potest in hac vita cognosci, tamen loco illius curabimus explicare mysterium, quantum fieri possit ex principiis reuelatis, tam in communi de personis, quam in particulari de singulis disputando. Ex quibus facili erit, & rationes contra hoc mysterium solvere, & proprietates, quas habuerit, intelligere. Causas autem non habet, cum pertineat ad substantiam ipsius primæ causæ. Nec etiam habet proprios effectus, quia Deus extra se nihil, vt trinus, sed vt vnus operatur, vt postea etiam dicemus. In hoc autem primo libro duo cōiungimus, scilicet, esse in Deo personas, & processiones diuinas, quia ita inter se connexa sunt, vt vnius sine alterius existentia ostendi nō possit. Diuus Thomas autem de processionibus tractat q. 27. de Personis verò in 29. vsque ad 32. 1. part.

### CAPVT I.

*In Deum tam nomen, quam rationem personæ verè, & propriè conuenire.*

1.  
Ratio dubitandi.

**D**E hac Catholica veritate posset quispiam dubitare, quia vel persona dicit perfectionem simpliciter, & absque imperfectione, vel non: si illam non dicit, non potest Deo attribui secundum proprietatem: nihil enim potest esse in Deo, quod omnino perfectum non sit: Si autem persona dicit talem perfectionem, pertinebit ad naturam, & essentiam: omnis etiam talis perfectio est de essentia Dei. Illud autem dici non potest, alioqui persona significabit in Deo essentiam Dei, & consequenter nō poterit magis multiplicari in Deo persona, quam essentia. Ergo ratio personæ formaliter, & propriè non potest in Deo reperiri. In contrarium est totius Ecclesiæ vsus, & sensus.

**A**d explicandam breuiter propositam veritatem, supponenda est ratio personæ tradita à Boëtio lib. de duabus naturis, & explicata à D. Thoma. 1. part. quæst. 29. art. 1. *Persona est rationalis natura indiuidua substantia.* Ex qua tria colligenda sunt circa hoc nomen, *personam*, & circa rem per illud significatam. Primum est, personam significare substantiam. In quo grauitur errauit Laurentius Valla lib. 6. Elegantiæ. cap. 34. vbi multis rationibus contra Boëtium contendit, personam non significare substantiam, sed qualitatem, quia vna, & eadem substantia plures dicitur gerere personas. Et inde infert, non magis in Deo esse personam, quam in brutis animantibus. Et fortasse ob hanc causam antiqui Orientales more Latinorum timebant tres in Deo ponere personas, ne viderentur cum Sabellio tantum illas distinguere denominatione, aut qualitate, vt refert Gregor. Nazianz. oratione 21. in Athanasium, circa finem.

**B** Errauit tamen grauitur Valla, non solum in Theologia, sed etiam in sua facultate, nam ex vsu etiam Latinorum constat, personam significare substantiam. Sic enim dixit Cicero, de Oratore, hominum esse innumerabiles personas, & aliis locis, frequenter ita loquitur, vt in Thesaurio, & Nizolio videri potest. Iura etiam ciuilia, in quibus Latina lingua purissima est, sæpe vtuntur hac voce in hac significatione, imò non in alia, vt videre licet. ff. de *Statu hominum*, leg. 1. & 2. & in titulo, *Per quas personas*, &c. De vsu autem Patrum statim dicam. In sacra etiam Scriptura cum dicitur *Deus non esse acceptator personarum*, Actorum 10. nihil aliud significat illa vox, quam homines ipsos.

**C** Nec refert, quòd aliquando hæc vox qualitatem, vel conditionem personæ significare videatur. Tum, quia fortè non tam significat formaliter ipsam cōditionem, quam subiectum eius, vt cum ad explicandam personam alicuius, dicimus esse iuuenem, aut senem, huius, vel illius faciei, per proprietates explicamus suppositum, quod est quasi subiectum eorum, & significatur nomine personæ. Tum etiam, quia potest illa vox esse a quauoca, vel analogia, vt communius censetur: semper tamen primariò significat substantiam, & reliqua in ordine ad illam. Nam etiam ille, qui in theatro agit personam, illam dicitur agere, quia aliud verum suppositum representat. Itaque in præsentī materia pro substantia sumitur, & non quacumque, sed completa; nullus enim partes hominis, caput, aut

2.  
Propter  
D. Thom.

D-ctio  
personæ  
Personam  
significa-  
re substantiam.

Greg.  
Nazianz.

3.

Cicero.

Actor. 10.

4.

manus, personam appellauit, & ipsamet Christi humanitas, persona non est, quia in ratione substantiæ non est omnino completa.

5.  
Obiectio  
Scoti sol-  
uitur.

Per quod soluitur obiectio Scoti in 1. dist. 23. quæst. 1. §. *Ad questionem*, improbantis definitionem Boëtij, quia conuenit animæ rationali separatæ, cum tamen illa persona non sit. Negamus enim conuenire, quia non est substantia completa, de qua est definitio intelligenda.

6.  
Personam  
esse sub-  
stantiam  
singularem.

Secundò, ex illa definitione habetur, *personam* significare substantiam singularem, & particularem, quod significatum est per illam particulam *indiuia*, quod etiã constat ex usu. Nullus enim, hominem ut sic, abstractum ab indiuiduis personam appellauit, & ideo dicimus esse plures personas hominum, quod de natura abstracta dici non posset. Est autem aduertendum, in diuina natura dari substantiam completam, & singularem, quæ secundum præcisum conceptum persona non est, scilicet hæc Deitas vel hic Deus, quatenus pro immediato significato supponit, ut infra dicitur. Propter quod aliquibus visum est, illis verbis Boëtij, non satis explicari rationem personæ, ut pater ex Richar. de S. Viçt. lib. 4. de Trinit. c. 18. & 21. & ideo in cap. 23. ipse dixit, *personam esse rationis illius nature incommunicabilem existentiam*. Quam definitionem magis probat Scotus supra, *quia iuxta definitionem Boëtij* (inquit) *Deitas est persona*. Nec discrepat D. Thom. dict. q. 29. art. 3. ad 4. Vbi ultimo loco refert, quosdam dixisse definitionem Boëtij non competere Deo, seu diuinis personis, & per Richardum fuisse correctam. Sic ergo, Diuinitas singularis est, & indiuidua, non tamen persona, quia *communicabilis* est. Sed licet verum sit particulam illam à Richardo positam clariorem esse, existimo tamen Boëtium in eadem significatione accepisse vocem *indiuia*, sicut è contrario vox illa *existentia*, qua usus est Richardus, obscurior est, & significat rem ipsam per se existentem, quæ est substantia, ut ex materia subiecta, & ex contextu manifestum est.

Richard. de  
S. Viçt.

D. Thom.

7.  
Personam  
specialem  
perfectio-  
nem nature  
dicere.  
Cicero.

Tertiò habemus ex illa definitione personam significare specialem dignitatem, & perfectionem ex parte naturæ, in qua subsistit, nimirum, quod rationalis sit. Vnde Cicero de officiis. *Nobis* (inquit) *imposuit personam ipsa natura, magna cum excellentia, præstantiæque cæterorum animantium*. At enim, quia rationalis natura imperfectionem videtur inuoluere, ideo Scot. etiam ex hoc capite definitionem reprehendit; refertque Richardum de sancto Victore mutasse vocem *rationalis*, in intellectualis. Sed quod ad rem attinet, certum est de ratione personæ non esse imperfectionem discursus, sed solum, quod sit in gradu intellectuali, unde etiam Cicero de Natura Deorum dixit, *in Deo & homine personam considerari*. Quod verò spectat ad vocem, potest facile vox *rationalis*, in eo sensu accipi. Vnde etiam Richardus illam retinuit, ut constat ex lib. 4. de Trinit. cap. 23. & 24. Et ratio est, quia licet *rationalis*, frequētius approprietur homini, tamen etiã solet generalius sumi, prout ratio vim intelligendi significare potest, abstrahendo à discursu, ut D. Tho. supra notauit, & 2. 2. q. 83. art. 10. ad 2.

Scotus.  
Richard.

Cicero.

8.  
Conclu-  
sio.

Ex his ergo concluditur intenta veritas, nimirum in Deo verè, & propriè esse personam secundum perfectissimum, & propriissimum significatum huius vocis. Hoc de fide tenendum est: nam licet hæc vox non tribuatur Deo in Scriptura, ta-

A men res ipsa tribuitur, quam per hanc vocem explicarunt Concilia, Lateranense in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnatus*, de summa Trinit. Toletanum 11. in confessione fidei, Hispanense 2. cap. 23. Damasus Papa in confessione fidei ad Paulinum. Idem est usus Patrum, Tertul. contra Praxeam in principio, Hilarius lib. de Synodis sapissimè, Ileronymus epist. 57. August. 4. de Trinit. cap. 8. & 9. & lib. 7. cap. 4. & 5. & reliqui Latini. Refert item Nazianz. supra, Athanasium approbasse hanc vocem, & ita etiam fuisse à Græcis receptam, prout Latine legitur in symbolo Athanasij, & ibi Græcè responderet vox, *πρόσωπον*, quæ eandem habet significationem. Ratione declarat veritatem hanc D. Thom. dicto art. 3. quia persona ad dignitatem, & perfectionem spectat. Quicquid autem dignitatis, & perfectionis est, Deo est tribuendum.

Concil.  
Later.  
Concil.  
Tolet.  
Concil.  
I. Ileron.  
Tertulian.  
Ileron.  
August.

D. Thom.

9.  
Obiectio  
Caietani.

B Contra quam rationem obiicit Caietanus, ibi, *Quia in rebus creatis perfectior est natura communis, quam suppositum singulare: ergo ex eis non potest sumi argumentum ad diuinam personam*. Existimo autem in primis obiectiōem non procedere contra mentem D. Thomæ, quia non loquitur de perfectione suppositi supra naturam, sed de dignitate personæ ultra communem rationem suppositi, quæ dignitas non ex parte subsistentiæ, sed ex parte naturæ consideranda est, quod satis colligitur ex solutionibus argumentorum. Videtur ergo D. Thomas tanquam manifestum supponere ex q. 3. in Deo esse suppositum, & inde concludit esse etiam personam, quia illi non deest dignitas naturæ, quam persona requirit.

C Et hæc mihi videtur esse propria ratio huius veritatis. Nam, quod Deus sit substantia singularis manifestum est. Quod verò etiam sit in Deo substantia incommunicabilis, seu incommunicabilis subsistentia, etiam est naturaliter evidens. Quia necesse est omnem rem existentem habere vltimum terminum, & modum suæ existentiæ. Hic autem terminus in natura substantiali est incommunicabilis subsistentia, ergo. Maior patet, tum, quia id spectat ad perfectionem vniuscuiusque naturæ, maximè, si connaturali modo existat, ut necesse est de diuina natura sentire, neque enim potest ab statu sibi cōnaturali abduci, tum etiam, quia non potest in infinitum procedi. Cum ergo constet diuinam substantiam subsistentem esse, inquiri, an sit incommunicabilis alicui rei subsistenti, vel cōmunicabilis? si primum dicatur, illa substantia erit persona, cum sit intellectualis naturæ. Si verò dicatur secundum, quæram vltius de illa re subsistente, cui diuina substantia comunicatur, an illa etiam sit comunicabilis alteri rei subsistenti, & quicquid respondeatur, idem fiet argumentum, in quo non potest in infinitum procedi: ergo sistendum necessariò est in aliquo subsistente incommunicabili in tali natura, & hoc est persona.

10.

D Dixi autè, semper, huiusmodi rem subsistentem, quæ sit personæ, debere esse incommunicabilem alicui subsistenti, quia non repugnat personæ esse comunicabilem alteri naturæ, saltem supernaturaliter, sicut Verbum Diuinum cōmunicatum est humanitati. Et ratio est, quia in hac cōmunicatione non terminatur vltius persona cōmunicata, sed potius ipsa terminat existentiam naturæ, cui comunicatur, & ideo talis cōmunicatio non repugnat rei incommunicabiliter subsistenti. Repugnat autè ei cōmunicatio respectu alterius subsistentis,

11.



vel substantiæ, quia communicatio esset ad ultio-  
riorem terminum, repugnat autem, quod ultimo  
terminatum est, iterum terminari, quatenus tale est.

12.  
Ad obie-  
ctionem  
Caietani.

Deinde dicitur ad objectionem Caietani, quam-  
vis personalitas, comparata ad naturam præcise, &  
in abstracto, non sit ita perfecta sicut illa, nihilomi-  
nùs aliquam perfectionem dicere, quia est verè res  
aliqua, seu modus realis. Vnde in creaturis non du-  
bitò, quin persona sit perfectior, quàm natura, quia in-  
cludit naturam, & addit aliquid. Vnde nunc non so-  
lum est verum in rebus spiritualibus, sed etiam in  
suppositis materialibus (quamvis Caietanus for-  
midare videatur) ratio enim facta eque in omnibus  
concludit. Atq; ita etiam ex hoc capite rectè pro-  
cedit D. Thomæ ratio. Insurgit tamè statim difficul-  
tas in principio tacta, si personalitas in Deo perfe-  
ctionem dicit, erit de essentia Dei. Quam difficul-  
tatem quasi præueniens Caiet. eodem loco, respon-  
det, personalitatem in Deo nec perfectionem, nec  
imperfectionem dicere, ait tamen pertinere ad per-  
fectionem naturæ diuinæ, vt suum intrinsicum, &  
connaturalem terminum habeat, etiam si ille ex  
proprio conceptu perfectionem non afferat, & ita  
accommodat rationem D. Thomæ. Ego verò censeo,  
personalitatem diuinam perfectionem dicere ex  
proprio conceptu, aliquid enim reale est, & aliquid  
bonum. An verò hæc perfectio sit essentialis Deo,  
& an sit vna, vel multiplex, & an quælibet sit in  
omnibus personis diuinis, nec ne, (quæ omnia in-  
culcantur in illa ratione dubitandi), pendent ex his,  
quæ paulatim tractanda sunt, & ideo melius infra  
dicentur, cum de relationibus diuinis disputabitur.

13.  
In Deo  
verū sup-  
positum,  
veraque  
hypostasi  
esse.

Tandem ex resolutione huius quæstionis con-  
stat, in Deo esse verum suppositum, veramque hy-  
postasim. Hæc namque duæ voces in vñ Theologo-  
rum idè significant, vt magis ex sequenti c. constabit.  
Vtraq; verò vniuersaliòr est, quàm persona, omnis  
enim substantia singularis & incommunicabilis, in  
quacumq; natura subsistat, suppositum est: persona  
verò addit limitationem ex parte naturæ, vt decla-  
rauimus. Addit verò D. Tho. d. q. 29. art. 2. illas duas  
voces dicere diuersos respectus; nam suppositum di-  
cit respectum ad naturam cõmunem, cui subest hy-  
postasis verò ad accidentia, quibus subsistat. Verumta-  
men hoc posterius non est intelligendum cõprehē-  
di in significato vocis, aliàs Deus nō esset hypostasi-  
s, quia non subsistat accidentibus, ergo ad summū  
potest pertinere ad Etymologiam vocis. Et hoc etiā  
mihi est incertum, quia omnino eodè modo apud  
Græcos se habet illa vox, quo apud Latinos suppo-  
sitū. Subiunxit etiam D. Tho. ibi, in Deo esse *rem na-  
turæ*, nā per hanc vocem dicit etiam significari sup-  
positum, quia est res singularis, in qua natura com-  
munis existit. Sed hæc vox obscurior est, & iā parū  
vñtata. De voce autè, *Prima substantia, & indiuiduū*,  
quomodo possint, Deo tribui, dicam infra cap. 4. &  
videri possunt, quæ in Metaphysica dixi disput. 5.  
sect. 1. & disput. 3. 4. sect. 1.

## CAPVT II.

*In Deo esse plures personas.*

**I**N hoc puncto conuenerunt infideles omnes ad-  
uersus Catholicam fidem. Primò quidè Philoso-  
phi Gentiles, & Pagani, qui vnum Deum agnoue-  
runt solo lumine rationis ducti, de quibus non est  
adeo mirandum, cum caruerint lumine fidei. Se-  
cundò, hæc veteres Iudæi per fidem supernaturale  
veram diuinitatem agnouerint, nihilominus cõmu-

**A** niter non agnouerunt personarum Trinitatē, vnde  
nūc ab eis propagati infideles Iudæi negāt omnino  
pluralitatem personarū in Deo, putātque repugnare  
cū vera fide suis Patribus reuelata. Tertio innumeri  
hæretici negarunt pluralitatem personarū in Deo,  
in primis Praxeas apud Tertul. lib. contra illum,  
Noctus apud Epiphaniū, hæres. 57. Hermogenes  
apud Augustinum hæres. 41. Nonius in Epipha-  
nio hæres. 71. & Augustino hæres. 47. Idem sen-  
tunt omnes, qui negarunt realem distinctionē per-  
sonarum, sed Patrē, Filiū, & Spiritum Sanctū dixe-  
runt esse plura nomina eiusdè personæ, vt Sabellius  
& sequaces, cū quibus ex professō agendū est lib. 3.  
Quin potius etiam Arius, eiusque sectatores, qui ag-  
noscunt Patrē, Filiū, & Spiritum Sanctū esse per-  
sonas distinctas, dū negant Filio, & Spiritui Sancto  
veram diuinitatē, planè sentiūt in vero Deo tantū  
esse posse vnā personā. Deniq; hoc tēpore excitarūt  
hunc errorē quāplures, quos latè refert Bellarm. li.  
1. de Christo, & Sanderus lib. 7. de visib. Monarch.

Tertul.  
Epiph.  
August.

Bellar.  
Sander.

2.  
Tertul.

**B** Fundamentū horum errorū explicauit elegāter  
Tertullianus in principio cōtra Praxeā dicens. *Varie  
diabolus amulatus est veritatem, affectum illam aliqui-  
do defendens lo concutere, vnicum Dominum vindicat om-  
nipotentem, mundi conditorem, vt de vñico hæresim faciat.*  
Ex vñitate igitur Dei vñitatē Diuinæ personæ cõ-  
cludere conati sunt. Ideo enim plures sūt homines,  
quia sunt plures personæ humane, & sic de ceteris  
substantiis, si ergo essēt plures personæ in Deo, etiam  
essēt plures dij: nō possūt autè esse plures Dij, ergo  
nec plures personæ in Deo. Confirmatur, quia om-  
nes rationes, quibus probari solet, Deū esse vnū, vel  
nullius momenti sūt, vel probāt diuinā personā non  
posse esse, nisi vnā. Vt v. g. quod si essent plures dij,  
nullus esset summè perfectus, nā aliquid necessario  
desset vni, vt posset ab alio distingui. Item, quia in  
aliquo conuenirent, & in aliquo distinguerentur.  
& ita nō possent omni cõpositione carere. Hæ autè  
orationes possūt eadem proportionē ad plures per-  
sonas applicati. Tandē, vel persona, quæ est in Deo,  
infinita est in ratione personæ, & sic illa erit adæ-  
quata, seu naturæ, & superflua est alia, vel est finita  
& sic erit imperfecta, & Deo indigna.

**C** Nihilominus dicendū est, in Deo nō esse tātum  
vnā personā, sed plures personas diuinas. Hæc est  
assertio Catholica fidei, est tamè omnino superna-  
turalis, & ideo cōtra Gētiles, & Paganos immediatè  
probari, & conuinci non potest, quia neq; Scriptu-  
ras diuinas admittunt, nec sola ratione cōuinci pos-  
sunt, vt in cap. vlt. huius lib. latius dicitur. Contra il-  
los ergo prius esset generatim ostendendum, fidem  
Christianam esse euidenter credibilē, & secundum  
prudentem rationē credendā. Sed hoc spectat ad ma-  
teriā de fide, vbi sine dubio demonstratur. Deinde in  
particulari ostendendū est, hoc dogma contineri in  
doctrina huius fidei, quod nos statim contra hære-  
ticos ostendimus. Ex his autem concluditur illud  
esse verum, quia in doctrina huius fidei nihil falsum  
continere potest, quia tota nititur in diuina verita-  
te, cuius auctoritas tota ruet, si in vno deciperet,  
præsertim in eo, quod omnium maximum est.

3.  
Conclus.

**D** Deinde ostendendū esset contra eosdem infideles,  
hoc mysterium non esse impossibile, quod nonnul-  
lis rationibus conatur ostendere Scotus in 1. dist. 2.  
q. 4. de quibus nōnihil dica intra in 4. li. Nūc breui-  
ter cēseo, illud etiam non posse demonstrari positi-  
uè, id est, per aliquod mediū, quod illud ostēdat. Tū  
quia nullum hactenus inuentum est, nec excogita-  
ri potest, vt dicto cap. vlt. huius libri probabo latius.

4.

Scotus.

Tum etiam, quia si demonstraretur non esse impossibile, demonstraretur esse possibile: *in eternis autem*, ut Aristoteles dixit, *idem est esse, & posse*, demonstraretur ergo illud esse, quod constat fieri non posse. Negatiue autem (ut sic dicam) ostendi potest, hoc mysterium non probari impossibile, quod præstandum est soluendo rationes, quæ contra illud fiunt, quod in discursu materiæ commodius faciemus, ne hic omnia confundamus. Potest etiam homo intelligere se non posse atsequi infinitam naturam qualiter scilicet, aut quomodo in se sit, ex quo etiam potest facile vnusquisque intelligere, difficultates omnes, quæ humano ingenio circa hoc mysterium occurrunt, cum ex creaturis, & rebus finitis sumantur, non habere locum in re infinita, aliunde verò esse consentaneum infinitæ naturæ, ut intra se fecunditatem habeat, ratione cuius possit esse potentia, seu principium, quo vna persona aliam producat.

Contra Iudæos habemus propria argumēta, quia Scriptura saltem quoad vetus testamentum admittunt. Contra illos igitur in primis probandum esset, verum Messiam à Deo promissum futurum fuisse verum Deum, atque etiam iam esse à Deo missum, quia hinc aperte conuincitur pluralitas personarum in Deo. Nam persona mittens distincta est à missa & vtraque est Deus. De illo autem principio dixi multa in tom. 1. de Incarnat. disp. 1. vbi etiam ostensum est contra eosdem infideles, Messiam promissum iam venisse, & esse Christum Dominum. Ex quo etiam contra eos conuincitur, nihil nos docere potuisse, quod falsum sit, quod autem hanc veritatem nos docuerit, statim contra hæreticos ostendimus, atque ita supposito illo fundamento, omnia testimonia noui testamenti, quibus probatur hæc veritas, probant etiam contra Iudæos.

Præter hæc verò adduci possunt aliqua ex veteri testamento, ex quibus Patres solent hanc veritatem colligere, ut est principium Geneseos, vbi sit mentio, & Dei creantis, & principij, in quo creauit. *In principio creauit Deus, &c.* Vbi per principium multi Filium intelligunt, & statim additur *Spiritus Domini qui ferebatur super aquas*, & in singulari ponitur verbum, *creauit*, quia omnes sunt vnus Deus. Ponderari etiam solet quod paulò post subiungitur, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*. Quia ibi non loquitur Deus ad Angelos, ut quidam hæretici dixerunt, quia neq; Angeli sunt factores homines, neque homo est ad imaginem illorum factus. Loquuntur ergo diuine personæ inter se, quia nullus artifex omnino solitarius ita secum loquitur, ut argumentantur in eum locum Basilus, Ambrosius, & alij Patres, Sed in his, & similibus locis aduertendum est, supposita fide, illa esse optima ad explicandam veritatem, & quomodo Deus semper insinauerit. At per se sola non sufficiunt ad conuincendum intellectum repugnantem. Vnde Theod. lib. 2. ad Græcos, & Abulen. opisc. de Trinitate, & Liranus lib. contra Iudæos aduertunt, quamuis mysterium Trinitatis in testamento veteri contineatur, tamen non ita expresse, & distinctè, ut omnino conuincat hominem non pie affectum. Negandum verò non est, quin mysteriū hoc sufficienter in veteri testamento contineatur, ad quod ostendendum plura testimonia afferemus in sequētib; & videri potest Galatinus lib. 2. de arcanis Catholicæ veritatis.

Tertio contra hæreticos, quia in sequentibus est in particulari disputandum, sufficiant verba Christi Domini Matth. vlt. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij & Spiritus Sancti*, de quibus dixit Ioa. 1. canon,

c. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in celo, & Christus Io. 14. Ad eum venimus, &c.* Definitiones Conciliorū, & testimonia Patrum omitto, ut paulatim afferantur in sequētib;. Deinde ex alio principio fidei potest hæc veritas contra hæreticos conuinci, nam aliqua persona diuina incarnata est, & aliqua non est incarnata, ergo sunt plures, Consequentia euident est. Antecedens verò quoad vtramque partem ostenditur in materia de incarnatione.

Ex hac veritate colligimus, esse in Deo plura supposita, & plures hypostases, quamquā de hac locutione sub nomine *hypostasis* magna olim fuerit controuersia. Nā in principio, paulò post hæresim Arij locutio illa suspecta fuit, ut patet ex Hieronymo epist. 56. ad Damasum, & Augustino li. 5. de Trinit. c. 8. & 9. Neq; solū apud Latinos, sed etiā apud Græcos videtur fuisse hæc trepidatio, ut patet ex Athanasio in epist. ad Episcopos Africæ, & ex Acatio in epistola ad Cyrillum Alexand. quæ est 15. inter eius epistolas. Postea verò intellectum est, vocem esse æquiuocam, & posse essentiam, & suppositum significare, ideoque permissum est ita loqui in bono sensu, ut patet ex Nazianzeno oratione 21. in fine, & idē habet oratione 32. & Cyrillo lib. 1. in Io. c. 21. Iam verò ex vsu Ecclesiæ, & omnium, tam Latinorum, quā Græcorum vsurpatur illa vox ad significandum non naturam, sed tantū suppositū naturæ, & ideo illa locutio simpliciter, & sine distinctione admittenda est, & hæc neganda, Pater, Filius, & Spiritus sanctus sūt vna hypostasis. Hoc constat ex Basilio Epist. 43. Greg. Nysseno lib. de differentia Viæ, & Hypostaseos, Athanasio lib. de definitionibus, & dialog. de Trinit. Damas. li. 1. de fide c. 21. & li. 3. c. 4. Theod. dialog. *Immutabilis*. Et idem nunc constat ex vsu omnium Theologorum, & totius Ecclesiæ Latine, & multi ita intelligunt illud Pauli ad Hebræos. 1. *Cum sit splendore glorie, & figura substantiæ eius*, vbi Græcè est vox hypostasis loco substantiæ.

Hinc tamen oritur difficultas, quæ à modernis Theologis communiter tractatur, quia ex dictis sequetur, in Deo esse plures substantias, tū, quia hypostasis idē est, quod substantia, tum etiā, quia persona diffinitur, quod sit substantia. Cōsequens autē videtur repugnare definitionibus Conc. Lateranēsis in c. *firmiter*, & c. *Damnatus*, & Toletan. 6. & 11. in cōfessionib; fidei, docētib; in Deo tantū esse vnā substantiā.

De hac locutione diuersa inueniri videntur in Antiquis Patribus. Nam Hieron. dicta Epist. 56. plures substantias cōcedere recusat. Et August. lib. 5. de Trinit. c. 9. lib. 7. c. 4. & Richard. de sanct. Viç. lib. 4. c. 6. Quia substantia dicit absolutum & absoluta nō multiplicatur in Deo. Illam verò locutionē planè admittit Hilarius lib. de Synod. Anselmus libro de Incarnat. verbi, c. 8. & in Monologio, c. vlt. & Ioan. Papa in lib. de duabus naturis. Quia plures personæ sunt plures res, & non plura accidentia, ergo plures substantiæ, imo etiam plures primæ substantiæ, at verò prima substantia est maximè substantia, teste Aristotele in prædicanientis.

Respondeo in primis, vocem esse ambiguā, nam & essentiā, & suppositū significare potest, iuxta Arist. 5. Metaphysicæ, & notauit ad hoc propositū D. Tho. 1. p. q. 27. ar. 2. & quest. 30. art. 1. Et Ioann. quidam Theologus Latinus in sessione 19. Concilij Florentini. Vnde fit si vox illa sumatur pro essentiā, non esse in Deo plures, sed vnā substantiam, & hoc definiūt dicta Concilia, & infra latius tractabitur. Si verò sumatur pro supposito admitti posset res substantias, & ita loquuntur posteriores Patres. Propter

8.

Hieronymus.  
Augustinus.Athanasius.  
Acacius.Nazianzenus.  
Cyrillus.Basilus.  
Gregorius.  
Nyssenus.  
Acacius.  
Damasus.  
Theodorus.

Ad Hebræos.

9.

An in  
Deo sint  
plures  
substantiæ.Concilium.  
Lateranense.  
Concilium.  
Toletanum.

10.

Hieronymus.  
Augustinus.  
Richardus.Hilarius.  
Anselmus.  
Ioannes.  
Papae.

11.

Aristoteles.  
D. Thomas.  
Ioannes.  
Theologus.

ambiguitatem verò, & quia vox illa simpliciter dicta, iuxta communem modum loquendi de hoc mysterio, magis videtur significare essentiam, ideo absolute non est illa locutio profetenda, sed cum aliquo addito, quod æquiocationem tollat, ut si dicamus, esse tres substantias incommunicabiles, siue quid simile.

Ad rationem igitur dubitandi in principio positam respondemus, non esse eandem rationem in Deo, quæ est in creaturis. Nam in his cum persona multiplicatur natura, & ideo quot sunt personæ humanæ, tot sunt homines. In Deo autem non multiplicatur natura licet multiplicetur persona, & ideo quamuis sint plures personæ, non sunt plures Dij. Ac propterea etiam non est simile de unitate Dei, & de unitate personæ, nec rationes naturales, quæ probant unitatem Dei, procedunt contra pluralitatem personarum. Quia distinctio naturæ non stat cum infinitate, æqualitate, & summo principatu omnium, & singulorum habentium Dei veri naturam. Vbi autem natura est una, est vnus principatus, summa æqualitas, & infinitas vniuscuiusque personæ, Quo fit, ut non multiplicentur personæ in tali natura propter imperfectionem, vel indigentiam, sed propter mirabilem fecunditatem illius infinitæ naturæ. Et ob eandem rationem multiplicari possunt illæ personæ cum summa simplicitate, quia omnino sunt idē cū natura, in qua vniuntur. Quæ omnia sigillatim in sequentibus sunt disputanda, & explicanda.

## CAP V T III.

*Quomodo ratio personæ communis sit tribus diuinis personis.*

Quamuis dubium hoc metaphysicum potius, quam Theologicum videatur, quia tamen à Theologis non prætèrmittitur, variæque de illo sentiunt, propriæque nascitur ex hoc mysterio, ideo breuiter expediendum est. Sunt autem multa simul explicanda. Vnum, an nomen personæ dicat aliquam positiuam rationem communē tribus personis diuinis. Alterum, si ratio illa positua est, an sit realis, vel rationis. Tertium, si realis est, an dicat vnum conceptum obiectiuum præcisum à tribus personis, communemque illis. Vltimum, an vox, *Persona*, vniuoca sit respectu trium personarum, vel analogica. Atque hæc omnia similiter tractari possunt de nomine *relationis*, ut commune est tribus relationibus diuinis, & ideo simul expediuntur.

Circa hæc igitur Scotus in 1. dist. 23. q. 1. §. *Item arguo*, sensit, non posse nomen personæ significare rationem aliquam positiuam communem tribus personis, sed solum negatiuam, nam licet interdum sub distinctione loquatur, scilicet, vel dicere conceptum communem negatiuū, vel saltem non posse dicere conceptum vnius rationis positiuū, & quidditatiuū, semper in priorē partē inclinat. Fundamentū eius est, quia putat personam sola negatione incommunicabilitatis formaliter constitui. Item quia putat ab vltimis terminis, & constitutiuis non posse conceptum communem abstrahi, quia aliter procederetur in infinitū. De hoc posteriori fundamento infra dicemus, de priori nūc agendū est. Quod fundamentū sequitur ibi Gabriel q. vnica, dub. 1. & latius 3. dist. 1. q. 1. art. 1. licet de præsentī quæstione nihil dicat, Aureolus verò in 1. dist. 23. & latius dist. 25. latissimè tractans hanc quæstionē, licet Scotū impugnet, tandem in illius opinionem coincidit. Cō-

tendit enim *personam*, directè significare ens posituum, ut affectum, & vestitum nonnullis negationibus. Vnde concludit, *personam* ex parte positui dicere aliquid commune tribus personis, illud verò non esse aliquid determinatum, secundum aliquā determinationem, id est, quasi genericam, vel specificam rationem entis, sed esse tantum transcendentalem rationem entis. Ex parte verò negationis dicere certas, ac definitas negationes, scilicet, incommunicabilitatis, seu communicabilitatis. Atque ita nomē *persona* secundum id proprium, & peculiare, quod habet commune tribus personis, dicere tantum negationes; quoad posituum autem, dicere tantum rationem indeterminatam, seu transcendentalem. Fundamenta huius Auctoris, quantum ad præsens punctum spectant eadem ferè, quæ Scoti sunt.

Nos verò in primis supponimus ex Metaphysica disp. 34. sect. 2. suppositum in re ipsa non constitui formaliter negationibus, sed positua entitate, seu modo reali, quem suppositum addit supra naturam, vel ex natura rei distinctum, ut in creaturis, vel ratione, ut in Deo. Vnde cum personæ nihil aliud sit, quàm suppositum intellectualis naturæ, necesse est, personam addere naturæ intellectuali, non tantum negationes, sed etiam posituum terminum, in quo illæ negationes fundentur. Præterea in diuinis personis est peculiaris ratio, quia necesse est, ut in aliquo posituo distinguantur, alioquin non essent res distinctæ. Nam si vnaquæque non habet aliquid propriū positiuū, ergo solam essentiam habent, quæ sit res positua: ergo in re ipsa non habent, nisi vnā solam entitatem, quia solum id, quod posituum est, entitas realis est. Necesse est ergo, ut vnaquæque habeat aliquid posituum proprium: ergo illud est, quod personam constituit, quodque est fundamentum incommunicabilitatis, & similium negationū, quia solum illud esse potest incommunicabile in vnaquaque persona, nam essentia communicabilis est, & in vnaquaque persona solum est essentia, & proprietas. Omitto enim nunc Spirationem actiuam quæ communicabilis est.

Denique infra ostendemus, proprietatem constituentem diuinam personam esse relationem, relatio autem posituum quid est, igitur præter negationes communes tribus personis, habent diuinæ personæ conuenientiam in posituis proprietatibus, illamque significat nomen *persona*. Nam sicut particularis persona constituitur sua particulari proprietate, ut talis est, ita persona in communi significat aliquid posituum, nimirum, constitutum ex natura, & proprietate personali positua. Vnde nec satis facit, nec intelligi potest, quod Aureolus ait, posituum illud non esse quid determinatum secundum aliquam particularem rationem entis, sed commune quid, & transcendens ad omnia entia positua. Constat enim hoc esse falsum. Nam loquendo de persona tota illa posituum quid est, quod non est accedens, sed substantia, & non est pars substantiæ, sed totalis substantia, & non est tota, ut natura, sed ut substantia integra vltimò terminata. Quod si de ipso termino in abstracto loquamur, constat hanc ipsam rationem termini particularem esse, & posituam. Tandem in conceptu relationis personalis constat, rationem relationis determinatam esse, saltem ad modum rationis genericæ.

Est ergo secunda sententia, quæ concedit personam dicere rationem posituam communem tribus personis, tamen illam non esse realem, sed

12.  
Ad argumentum initio positum.

1.  
Varia distinguuntur dubia.

2.  
Opinio Scoti.

Gabriel.  
Aureol.

3.  
Rationē personæ posituā esse.

4.

5.  
Opinio secunda.

Durand.

Henric.

6.  
Rationē  
personæ  
reale esse.7.  
Opinio  
tertia.

rationis ex illo fundamento, quod ab ultimis constitutivis non potest abstrahi conceptus obiectivus realis, & communis. Pro hac sententia referri potest Durandus in 1. dist. 2. q. 1. & dist. 25. q. 1. in eam enim inclinat, licet semper sub disiunctione loquatur. Tribuitur etiā hæc sententia Henrico, quodlib. 5. q. 6. vbi ait *personam*, significare intentionem. Sed adeo obscure loquitur, ut vix intelligas, an de prima, vel secunda intentione loquatur, videtur autem in hanc partem inclinare. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia *persona* significat aliquem conceptum obiectivum communem, & non privativum, ut contra priorem sententiam probatum est, nec positivum reale, ut fundamentum Scoti probare videtur, ergo positivum rationis.

Verumtamen neque hæc sententia cum probabilitate defendi potest. Quia esse *personam* in particulari, & prout in vnaquaq; persona reperitur, non est ens rationis, sed verum, & reale, sed nomen *persona*, licet non significet distincte propriam, & particularem rationem vniuscuiusque personæ, quatenus talis est, significat nihilominus confuse modum illi existendi, quem in re ipsa habet vnaquæque persona, ergo non potest adæquatè, & primariò significare aliquod ens rationis. Consequentia evidens est. Maior & in fide, & in Metaphysica videtur certissima. Nam esse Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum non est aliquid rationis, sed rei, alioqui nullum est Trinitatis mysterium. Item, humana natura non fuit assumpta ad ens rationis, cum fuit vni-persona Verbi. Supposita etiam creata, prout in re sunt, per proprium modum realem, & in re ipsa absque negotiatione intellectus constituuntur. Minor denique propositio per se nota videtur, quia licet intellectus noster confuso modo concipiat *personam*, quando hoc nomen commune imponit, nihilominus non concipit aliquid à se fictum, sed id, quod in re est, nec per illam vocem significat, nisi modum existendi, quem persona habet in re, licet non distinctè conceptum, sed confuse tantum. Unde non solum est verum dicere Patrem esse personam, sed esse personam realem, seu verè, & realiter, ac in re ipsa, quæ omnia vera non esset, si persona formaliter ens rationis significaret. Denique relatio divina, ut est communis tribus relationibus personarum, non dicit de formali aliquod ens rationis, quia licet communitas illa sit per rationem, tamen res concepta realis est, ergo idem est de *persona*, quia personalitas divina, & relatio divina in re sunt omnino idem, & idem conceptus obiectivus eis responderet, licet sub diverso modo concipiendi nostro, ut infra videbimus.

Tertia sententia est, nomen personæ significare quidem rationem realem positivam in singulis personis divinis existentem, non significare autem immediate rationem aliquam communem tribus personis etiam communitate rationis, sed immediate significare tres personas, secundum vniuscuiusque incommunicabilem existentiam. Fundamentum est illud à Scoto tactum, quia terminus ultimus debet esse omnino simplex, ita ut in duos conceptus resolui non possit, sed tres personalitates divinæ sunt tres ultimi termini naturæ divinæ, ergo non potest ab eis abstrahi conceptus realis communis. Maior probatur, quia si terminus esse ultimus, ergo est ultimè constituens, ergo non potest ipse alio termino constitui, alioqui iam non erit ultimus, ergo non potest resolui in duos conceptus, alioqui vnus eorum esset terminabilis, alius esset termini con-

stituentis. Secundò probatur, quia aliàs daretur processus in infinitum, quia si tres personalitates divinæ habent, in quo conveniant realiter, & in quo differant, etiam modus ille, in quo differunt, potest in communi, & in particulari concipi, ac significari, ergo resolui poterit in duos alios conceptus, & ita procedetur in infinitum, vel sistendum est in primo termino ultimo, & simplicissimo. Tertiò, persona, ut est communis tribus divinis erat univocum quid, ergo univocale, ergo genus, vel species, vel aliud ex quinque universalibus. Quæ omnia Deo repugnant, quia in eo locum non habet compositio etiam metaphysica, & rationis, ut supponimus.

Vera nihilominus sententia est, personam divinam univocè dici de tribus personis, ac proinde non significare immediate ipsas personas secundum proprias rationes earum, sed communem conceptum obiectivum, realem, & positivum, quoad rem conceptam, rationis verò quoad communitatem. Hæc est sententia Divi Thomæ 1. part. quæst. 29. art. 4. & clarius quæstione 30. art. 4. Vbi Caietanus illam sequitur, & quæst. 27. artic. 4. ad 4. dubium. Alenf. 1. part. quæst. 56. memb. 4. art. 2. Bonavent. in 1. distinct. 25. artic. 2. quæstione 1. Capreolus eadem distinct. 25. quæst. 1. art. 1. Marfil. 1. quæst. 28. art. 2. conclus. 2. Probatur autem, prima pars, quia *persona divina* terminus est communis, ut est per se notum. Et non est æquivocus, ut etiam constat, quia & distribuitur pro omnibus personis divinis, & propriè afficitur termino numerali, vel partitivo, ut cum dicimus Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum esse plures personas, & aliam esse personam Patris, aliam Filij &c. In voce autem æquivoca non sunt istæ locutiones propriæ. Denique non solum nomen commune est, sed etiam ratio nominis, ut patebit, non ergo est æquivocum. Præterea nec analogum est, quia simpliciter, & perfectissimè dicitur de quacumque persona, & non magis dicitur de vna ratione alterius, quàm de conuerso.

Respondent aliqui, esse vocem analogam secundum analogiam proportionalitatis, quia sicut se habet Pater ad suam proprietatem, ita Filius ad suam, & Spiritus sanctus ad suam, & hanc analogiam non postulare necessariò inæqualitatem inter plura significata nominis. Sed contra, nam pari ratione dicam, substantiam non esse univocam vocem corpori, & Spiritui, sed analogam secundum proportionalitatem. Item de animali respectu plurium animalium, & sic destruitur totum fundamentum univocationis secundum communes rationes, & conceptus. Deinde impossibile videtur, ut vnum nomen, vna impositione, & æquè primò imponatur ad significandum plura per eam proportionalitatem, ergo impossibile est, ut vox sit analogica respectu eorum, in quibus inveniuntur ratio formalis significata per illam cum omni perfectione, proprietate, & æqualitate. Quo circa, quoties vox est analogica secundum proportionalitatem, semper imposita est prius ad vnum membrum significandum, & inde translata ad aliud, vel alia, propter proportionalitatem, quæ non attingit ad omnimodam proprietatem. Et è conuerso, quando ratio aliqua significata per vocem æquè primò, & cum omni proprietate convenit multis, licet inter ea possit proportionalitas considerari, tamen non est illa ratio imponendi nomen, sed communitas aliqua, vel

8.

Rationē  
personæ  
comune,  
& univocam esse.D. Tho.  
Caietan.Alenf.  
Bonavent.  
Capreol.  
Marfil.

9.



similitudo propria, aut cōuenientia, in qua illa proportionalitas fundatur, & ideo tale nomen vniuocum est. Hoc autem totum inuenitur in nomine personæ respectu trium personarum, vt dixi, estque per se satis notum, ergo.

10.

Atque hinc facile probatur altera pars de immediato significato illius vocis. Primò, quia tres personæ diuinæ verè, & realiter conueniunt in modo subsistendi incommunicabiliter, nam in hoc sunt similes in re ipsa, vnde potest mens nostra præscindere, & formare vnum conceptum repræsentantem personas, non distinctè, & secundum propria, sed confusè, & secundum conuenientiam, quam inter se habent. Talis autem conceptus formalis in nostra mente existens, suum proprium, adequatum, & immediatum obiectum habet, quia non potest intelligi actus mentis vnus, sine proportionato obiecto, suam vnitatem habente. Illud autem obiectum respectu illius conceptus formalis, non est aliqua persona particularis, vt per se constat, nec sunt multæ secundum proprias rationes earum, quia hoc repugnat vnitati, neque etiam secundum proportionalitatem, tum quia, vt antea dicebam, proportionalitas cum proprietate, & æqualitate in ratione significata per nomen, non est proportionalitas tantum, sed est realis conuenientia, & vnitatis rationis formalis obiectiue, tum etiam quia ad concipiendam proportionalitatem, necesse est concipere plura significata secundum proprias rationes, in quibus distinguuntur, quia in illis intelliguntur habere proportionalitatem, quod per illum conceptum non fit. Ergo necesse est, vt obiectum illius conceptus sit vnum, vnitatis rationis formalis obiectiue. Illud ergo dicendum est immediatum significatum nominis *persona diuina*, quia in eo personæ diuinæ continentur confusè tantum, & secundum conuenientiam, quam inter se habent, & ita per illam vocem significantur. Et hoc potest confirmari, tum ex definitione personæ contractæ ad indiuiduam substantiâ naturæ diuinæ, hæc enim datur de aliquo conceptu obiectiuo, vero & reali, ac communi tribus personis secundum rationem: tum ex modo significandi illius vocis, vna enim impositione intelligitur imposita ad significandum, & ratione illius impositionis sub significato suo comprehendit tres personas saltem confusè; hoc autem intelligi non potest sine vnitatis obiectiua in re significata per nomen, quæ vnitatis tanta est in præsentī, vt ad vniuocationem sufficiat, vt ostendimus.

11.

Argumentum  
totum so-  
lutio.

Superest, vt argumentis tertiæ sententiæ respondeamus, in quibus motiua aliarum opinionum comprehenduntur. Ad primum responderi potest, personam diuinam non dicere rationem aliquam personæ, abstractam à tribus personis, vt personæ sunt, sed dicere solum communem conceptum personæ, vt determinatum per habitudinem ad diuinam naturam. Ad eum modum, quo persona vltra communem rationem suppositi non addit aliquid ex parte substantiæ, sed ex parte naturæ addit, quod rationalis sit. Itaque iuxta hunc dicendi modum tres personalitates diuinæ solum in hoc conueniunt, quod eandem naturam diuinam terminant, quæ conuenientia non est in aliqua communi ratione abstrahibili à tribus personalitatibus diuinis, & superiori ad illas quasi quidditatiuè, & intrinsecè, sed solum est conuenientia in quadam habitudine rationis ad eandem naturam diuinam, seu in denominatione sumpta ad eandem naturam, quam terminat. Sicut persona angelica, vel humana non addit su-

A pra communē rationē personæ, nisi determinationē ad talem naturam, seu denominationē ab illa. Vnde, persona Christi dicitur esse persona humana solum, quia terminat humanam naturam, licet in sua substantia, & entitate longè diuersa sit ab aliis personis humanis. Atque hac ratione, licet personalitates diuinæ sint vltimi termini, & simplicissimi ita, vt non possint habere conceptum communem intrinsecum, & quasi præcisum a propriis rationibus, possunt tamen habere conceptum communem secundum dictam denominationem.

Sed tamen responsio hæc non satisfacit. Est enim verum sit, personas diuinæ concipi posse secundum illam denominationem: nihilominus negari non potest, quin inter se habeant realem conuenientiam intrinsecam, secundum quam possint concipi, & significari conceptu, & voce communi, & vniuoca. Hoc patebit facili, si, omiſſa illa voce, *persona diuina*, vtamur voce, *persona relatiua*, vel *personalitatis relatiue*, hæc namque voces non minus sunt vniuocæ, quàm vox *persona diuina*, nec minus significant conceptum communem: vt probant omnia adducta in nostræ sententiæ confirmationem. At illa communitas non est in denominatione aliqua à natura diuina, seu in ordine ad illam, sed in modo intrinsecò, ac proprio illarum personalitatum Dei. Et declaratur ampliùs, quia persona in communi, vt abstrahit à creatâ, & increatâ, rectè diuiditur in absolutam, & respectiuam, quæ duo membra nō solum distinguuntur in habitudine subsistentiæ: ad naturam creatam, vel increatam, sed formaliter, ac intrinsecè in propriis modis, quasi contrahentibus, seu determinantibus communem rationem personalitatis, ad talē quasi speciem personalitatis, ergo in illo modo peculiari, ac relatiuo habet inter se cōuenientiam realem diuinæ personæ, ergo secundum illam conuenientiam datur conceptus communis illis, qui immediatè significatur nomine personæ diuinæ. Tandem, relationes diuinæ conueniant vniuocè in communi conceptu relationis subsistentis, seu increatæ, qui conceptus non est quasi denominatiuus, sed intrinsecus, & quasi quidditatiuus relationi, vt sic, ergo idem est personalitate increatæ, &c.

D At enim Scotus in 1. dist. 26. q. 1. §. *Tertia opinio*, cū de relationibus diuinis fateatur, cōuenire in aliquo cōceptu reali, & quasi quidditatiuo relationi, vt talis est, nihilominus negat, tres proprietates personales Trinitatis, posse habere huiusmodi conuenientiam, seu conceptum communē. Imò, hinc conatur ostendere, relationes diuinæ nō esse ipsas proprietates personales, secundum suas proprias rationes formales, quia à relationibus potest abstrahi cōceptus cōmunis, nō verò à proprietatibus personalibus, quia hoc est cōtra rationē vltimi cōstituentis vt in argumentis obiebamus. Item quia relatio, vt sic, dicit quidditatem quandam, quæ communicabilis est de se, hoc autem repugnat proprietati personali, de cuius ratione est, vt sit incommunicabilis.

E Sed immeritò Scotus hanc differentiam excogitauit, quæ illum in aliam sententiam induxit, nimirum, proprietates incommunicabiles constituentes diuinæ personas absolutas esse, & non relationes ipsas, quæ est reprobata sententia, vt infrà suo loco videbitur. Nihil ergo obstat, quominus Paternitas v.g. sit proprietas ex se incommunicabilis, id est, incommunicabiliter subsistens, & quod nihilominus habeat realem cōuenientiam, & conceptum realem communem filiationi, & Processioni. Imò, licet præter relationes personales, habeant diuinæ

12.

13.  
Scotus.

14.  
Proprietates incommunicabiles posse habere rationem cōuenientiam.



personæ proprietates absolutas, & incommunicabiles, nihilominus illæ proprietates haberent inter se realem conuenientiam in communi ratione subsistentiæ incommunicabilis. Neque enim huiusmodi conuenientia repugnat illi incommunicabilitati, nam hæc ipsa incommunicabilitas, seu modus ille sic subsistendi, qui realis, ac positius est, potest ita conuenire multis proprietatibus personalibus, ut in eo habeant conuenientiam aliquam, seu similitudinem. Atque ita contingit in personalitatibus creatis, quæ licet absolutæ sint, conueniunt nihilominus in communi conceptu personalitatis absolutæ. Neque etiam communitas huius conceptus repugnat incommunicabilitati personalitatis, sunt enim diuersarum rationum, & non habent inter se oppositionem. Quia non omnis communicabilitas repugnat cuicumque incommunicabilitati, sed cum proportionem, unde secundum diuersas rationes eadē res communicabilis, & incommunicabilis esse potest. Ut essentia diuina est incommunicabilis multis naturis, tamen communicabilis multis personis, & filiatio diuina est incommunicabilis multis personis, communicatur autem suo modo multis naturis. Sic ergo personalitas relatiua in Deo, vel absoluta in creaturis dicit rationem incommunicabilem secundum rationem multis personalitatibus, & nihilominus secundum rem quælibet personalitas est incommunicabilis alteri personæ, atque ita est terminus vltimus naturæ. Vnde non repugnat conceptum obiectiuum relationis diuinæ esse commune relationibus personalibus, & nihilominus dicere rationem vltimi termini naturæ diuinæ, quia illa communitas nō repugnat incommunicabilitati vltimi termini. Eo vel maxime quod relatio non exercet rationem vltimi termini, ut manens in communi conceptu relationis, sed ut determinata ad talem speciem relationis, secundum quam incommunicabilis est multis relationibus personalibus.

Ad primum ergo argumentum, respondeo non esse contra rationem vltimi termini, ut ab illo possit abstrahi conceptus communis multis similibus terminis. Quia licet talis terminus vltimò constituat personam, tali genere constitutionis, (quam hypostaticam vocare possumus) nihilominus ipse potest constitui, seu determinari in ratione talis termini in alio genere, quod vocare possumus determinationem rationis inferioris ad superiorem. Sicut albedo constituit album tanquam propria, & vltima forma eius, & tamen constituitur in esse albedinis per proprias differentias, constitutione (nimirum) contractiua genericæ rationis ad specificam. Igitur in vniuersum loquendo, vltimū constituens in eo genere constitutionis, in quo est vltimum, non constituitur, neque vltimus terminus amplius terminatur, nihilominus in alio genere compositionis, seu constitutionis, aut determinationis, constitui, vel determinari potest, & ita non repugnat illi habere conceptum communem præter proprium, & particularem.

Alia duo argumenta communia sunt ad omnia transcendentia communia, seu quæ habent conceptum communem, & ideo in metaphysica latè tractata sunt de ipso ente, & de substantia, accidente, & similibus. Nunc ergo breuiter ad secundum negamus sequi processum in infinitum, quia relatio diuina, verbi gratia, non determinatur ad esse Paternitatis per modum, in quo non includatur ipsa communis ratio diuinæ relationis, ac subsistentiæ, & ita non proceditur in infinitum, quia Paternitas

non constat duobus conceptibus inter se omnino condistinctis, sed dicit solum simplicem conceptum relationis magis expressum, & specificum, qui per se ipsum determinat communem conceptum. Et eadē ratione conceptus ille communis non est conceptus generis, vel speciei, vel alterius prædicabilis, sed ad modum transcendentis. Addit præterea D. Thomas dicta q. 30. art. 4. ad 2. communem rationem personæ diuinæ non esse vniuersale aliquod, quia personæ diuinæ habent vnum esse, vniuersale autem dicit esse commune multis secundum esse differentibus. Contra quam rationem instari potest, quia diuinæ personæ etiā distinguuntur in esse personali, seu relatiuo, quod satis esse videtur, quia vniuersale non requirit ordinem ad multa, nisi distincta secundum illud esse, in quo determinant ipsum commune. Potest nihilominus facile defendi illa ratio, quia vniuersale dicit habitudinem ad multa, ita distincta, ut non sint vnum simpliciter in suo absoluto, ac proprio esse.

Denique addit D. Thomas in eadem solutione, Personam, ut de creaturis etiam dicitur, non prædicari de multis tamquam genus, vel speciem. Quod si interroges, quomodo prædicetur? Respondet in corpore articuli, prædicari tamquam indiuiduum vagum. Idemque censet de persona diuina, ut est communis ad tres diuinas personas. Contra hoc verò obicit Aureolus, quia indiuiduum vagum non potest amplius determinari per signum particulare, quidam, vel aliquis: est enim indiuiduum vagum quidam homo, vel aliquis homo, non possumus autem vltius dicere, quidam aliquis homo, vel aliquis quidam homo, quia est ineptissime nugatio. At verò nomen, *Persona* congruentissime recipit has determinationes, dicimus enim, quædam persona diuina est incarnata, quædam generat, alia generatur, ergo non prædicatur tamquam indiuiduum vagum, Respondetur tamen facile, nomen personæ non dici significare admodum indiuidui vagi, quoad illam determinationem, nec quoad illorum terminorum complexionem, ex qua provenit, ut indiuiduum vagum iam affectum illo signo non possit vltius eodem affici, quod secus est de quocumque nomine communi indefinite sumpto, ut est nomen *persona*, vel *suppositum*. dicitur ergo persona habere communitatem indiuidui vagi quoad habitudinem ad particularia, quæ respicit, seu quoad qualitatem prædicationis, quia sicut indiuiduum vagum sumptum est in substantiis ex modo subsistendi incommunicabiliter vagè sumpto, ita etiam persona, vel suppositum: & ideo sicut indiuiduum vagum non prædicatur in quid, vel quale, sed potest dici prædicari in qualiter, seu in quomodo, ita est etiam persona.

Sed instabit aliquis, quia relatio diuina prædicatur in quid de tribus relationibus diuinis, non minus, quam si esset genus, neque ex hoc capite definit esse genus, sed propter transcendentiam, & simplicitatem, ut supra dixi: ergo similiter persona prædicatur in quid de Patre, Filio, & Spiritu sancto, quia eandem proportionem seruat respectu illorum. Respondent aliqui negando antecedens, quia relatio diuina etiam in suo vltimo conceptu includit subsistere, quia in omni relatione, & in proprio modo constituite illam, qui dicitur *ad*, includitur, *esse in*, quod *esse in*, est esse in alio in relationibus creatis, in diuinis autem est, esse in se, & subsistere, & ideo sicut subsistere non dicitur in quid de tribus personis, vel relationibus, ita nec relatio. At responsio hæc

D. Tho.

17.  
Personā  
nec ge-  
nus, nec  
speciē el-  
le.Aureo-  
lus.

18.

petit principium. Nam, ex eo, quod *Ad*, vt *Ad*, est essentialia omni relationi, concludimus dici in quid de illis, quatenus abstrahitur ad modum generis, ergo inde ulterius concludi potest, quod quidquid includitur intimè in conceptu *Ad*, dicitur etiam in quid de tribus subsistentiis, seu relationibus diuinis. Eo vel maximè quod illud inclusum intimè in *Ad*, est suo modo essentialia illi, eo modo, quo esse quid reale pertinet ad rationem quidditativam omnis entis realis, ergo sicut, *esse Ad*, pertinet ad quid est relationis, vt sic, ita etiam, *esse in*, inclusum intimè in ipso *Ad*. Denique, quam proportionem seruat relatio diuina in còmuni ad tres relationes, eandem seruat personalitas diuina, vt sic, ad tres personalitates formaliter spectatas, vt personalitates sunt, ergo etiam in modo prædicationis seruant eandem proportionem.

19.  
An perso-  
na prædi-  
cetur in  
quid?

Quocirca dicendum est, aliud esse loqui de eo, quod simpliciter, & absolutè, & in re ipsa est de essentia suppositi, seu personæ, aliud verò est loqui tantum secundum formalitatem suppositi, vel personæ, vt talis est. Priori modo nec inuiduum vagum, nec suppositum, vel persona prædicatur in quid de indiuidua substantia completa, & integra, vnde in creaturis licet hæc prædicatio sit in quid, *Petrus est homo*, nihilominus hæc propositiones, *Petrus est aliquis homo*, seu *Petrus est suppositum*, aut *persona*, non sunt quidditativæ, quia non dicunt formaliter essentiam Petri, sed modum existendi, vel subsistendi, quod nos appellamus, *Prædicari in qua-  
liter*, vel *in quomodo*. Et sic hæc propositiones, *Pater est persona*, vel *est hypostasis*, non sunt in quid, imò nec si dicam, *est persona relativa*, non est prædicatio quidditativa. Vnde hæc etiam propositio, *Deus est Pater*, præter quam quod est indirecta, non est essentialis, sed personalis. Et similiter hæc *Pater est Pater*, licet sit identica, & hoc titulo videatur plusquam essentialis, nihilominus hoc tantum habebit locum, si subiectum iter formaliter, ita, vt formale prædicati cadat in formale subiecti, sic enim sunt idem etiam secundum rationem. At verò si loquamur de persona illa simpliciter, tale prædicatum formaliter sumptum non dicit essentiam eius, sed attributum personale. Ac propterea in Deo tantum est vna essentia, & personæ diuinæ, licet distinguantur personaliter, ac relatiuè, non tamen essentialiter, vt in sequentibus videbimus.

### C A P V T IIII.

*Personas non multiplicari in Deo, nisi per realem processionem.*

I. **D**Vobis modis intelligi possunt plures personæ in Deo. Primò, vt vnaquæque illarum ex se sit, & immediatum ordinem habeat ad essentiam, seu essentia ad illam, nostro modo intelligendi: secundò, vt essentia diuina dicat immediatum ordinem ad vnā hypostasim, quæ ex se improducta sit, aliis verò non nisi per productionem earū communicetur. Ratio ergo dubitandi inter hos duos modos est, quia prior videtur ad maiorem quamdam perfectionem singulatum personarum pertinere, quia ex suo genere, seu conceptu perfectius esse videtur à se, quam ab alio esse. Videturque repugnare Deo esse ab aliq, repugnat ergo personæ, quæ in Deo sit, esse productam, si ergo sunt in Deo plures personæ, omnes erunt improductæ. In contrarium autem est fides Catholica.

Ratio du-  
bitandi.

A Primò dicendū est, necessarium esse, aliquā personam Dei esse omnino improductam, qualis de facto est prima persona. Hæc assertio est de fide, quæ habetur in Concilio Niceno, & in Conciliis Tolentanis 6. & 11. in confessionibus fidei, & habetur in symbolo Athanasij, itēque ab eodem Athan. Epi. de synodo Antiochena circa finem, & oratione secunda contra Arianos, Damascen. lib. 1. de fide ca. 9. Nazianz. orat. 39. Basil. lib. 1. contra Eunomium. Hilar. lib. 4. de Trinitate prope finem, & lib. etiam 9. August. 5. de Trinitate cap. 6. & 7. & lib. 15. cap. 26. Quia Patres vtuntur hac voce *ingenti*, & *inascibilis*, eamque primæ personæ attribunt. Circa quam vocem advertere necesse est, aliquando opponi creationi, ita vt ingentum idem sit, quod increatū. Quo sensu omnes personæ, qui in Deo sunt, ingentæ dici possunt. Alio modo opponitur propriæ generationi, quomodo etiam Spiritus sanctus potest dici ingentus. Patres verò non vtuntur hac voce in his significationibus, quia Hæretici Ariani, & Eunomiani illis abutebantur, vt intelligere licet ex Athanasio supra, & Basilio lib. 1. contra Eunomium, & infra dicetur latius. Tertiò igitur accipitur, vt excludit omnem productionem passivam, & hoc modo tribuitur Patri à dictis Sanctis, & à Theologis Scholasticis dicitur propria notio eius, vt infra videbimus. Quod intelligendum est, quatenus attribuitur alicui personæ: nam etiam diuina natura potest hoc modo dici ingenta, illa enim non producit, nec generatur, quamvis per productiones personarum illis communicetur.

C Ratione potest hæc veritas demonstrari, quia vel aliqua persona diuina producit aliam, vel non. Si secundum dicatur, quamvis hæreticum sit, inde tamen rectè sequitur personam esse improductam, quomodo Iudæi, & Gentiles illam in Deo concipiunt. Si verò detur primum, quod verum est, in illa productione non potest in infinitum procedi, ergo sistendum necessariò est in aliqua persona improducta. Probatum minor, sumoque totam collectionem personarum diuinarum, aut ergo tota illa producta est, aut non est producta. Primum est impossibile, alioqui oporteret extra totam illam collectionem esse aliquam aliam hypostasim, à qua illa collectio originem duxerit: quod manifestè repugnat. Quia vel illa hypostasis est persona Dei, & sic non erit extra totam collectionem, nec tota collectio erit ab illa producta, quia nulla persona producit se ipsam, vel illa hypostasis non est persona Dei, & sic Deus maneret à non Deo, essetque aliquid prius Deo, quod esset principium eius, quod est impossibile. Dicendum ergo est, totam illam collectionem personarum non esse productam, quod non alia ratione verum erit, nisi quia ascendendo à persona producta, tandem sistimus in aliqua improducta.

E Dices, possemus sistere in hoc Deo vt sic, qui improductus est, & non est persona, poterit ergo esse principium primæ personæ. Sic enim aliqui Theologi dicunt, primam personalitatem Dei, pullulare à Diuinitate. Respondeo, hunc Deum, vt sic, quatenus præscindit à personis, non posse verè, & realiter producere aliquam personam, quia realis productio non est, nisi inter res realiter distinctas: hic autem Deus non distinguitur realiter à suis personis, neque cum illis habet oppositionem originis, alias persona producta non esset hic Deus, à quo producta esset. Illa verò locutio Theologorum non intelligitur secundum rem, sed secundum nostrum

2.  
Al quam  
diuinam  
personam  
esse im-  
productam.  
Concil.  
Nysse.  
Concil.  
Tolet.  
Athan.  
Damasc.  
Nazian.  
Basil.  
Hilar.  
August.

3.

4.

modum concipiendi, & ideo non est simpliciter asserenda, sed cum aliquo addito hoc declarante, ut infra dicam.

5.  
Persona  
improducta  
relatiua  
vna.

Concil.  
Florent.  
Hilar.

Athanas.  
Fulgent.

Richard.  
de  
S. Viar.  
D. Thom.  
Henric.  
Scotus.

Ratio D.  
Thomæ.

Dico secundò, Persona improducta in Deo, non est, neque esse potest, nisi vna. Hæc etiam est assertio fidei, quæ solam personam Patris agnoscit improductam, negatque posse in diuinis personis esse distinctionem sine origine. Quod constat ex Concilio Florentino, & aliis, traduntque ex Patribus Hilarius libr. 4. de Trinitate versus finem, & libr. de Synodis, explicatione 4. confessionis fidei, num. 26. Athanasius in oratione contra Gregales Sabel, Clarus Fulgent lib. ad obiectiones Arianorum in principio, & ad 6. obiectionem. Richardus de sancto Victore lib. 5. de Trinitate, cap. 3. & 4. Ex Scholasticis D. Thom. 1. p. q. 34. art. 4. præsertim ad 4. Henricus quodlibet. 6. quæstione 1. & in sum. art. 54. quæstione 2. & Scotus in 1. distinctione 2. quæst. 5. Qui nituntur ratione ostendere hanc veritatem, & primò D. Thom. sic colligit; si essent plures personæ improductæ, essent plures dii. sed hoc est impossibile, ergo. Illa verò collectio difficilis visa est Scoto, quia si ponantur plures personæ improductæ habentes eandem naturam diuinitatis, non magis essent tres dii, quam nunc sunt, illud autem esse impossibile non ostenditur illa ratione. Nihilominus collectionem illam expresse faciunt Hilar. & Fulgent. supra, & indicat etiam Athanasius. Non tamen constat, an hi Patres argumententur ex vera ratione, vel ex principiis creditis, ex quibus facile est hoc modo illam consequutionem ostendere. Quia in vno Deo non distinguuntur personæ, nisi sint oppositæ, sed inter personas improductas non est oppositio, ergo, si distinguuntur, erit ratione naturæ, essent ergo plures dii.

6.  
Ratio Hæ  
rici.

Vtetiùs verò conatur Henricus, illud assumptum ratione demonstrare, quam insinuauit etiam D. Thom. sed ipse latius eam prosequitur hoc modo. Si in Deo essent plures personæ improductæ distinctæ, vel distinguerentur relationibus, vel absolutis proprietatibus. Neutrū dici potest, ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia vel illæ relationes distinguerentur propter oppositionem inter se, & hoc non, quia neutra esset producta ab alia, cum omnes fingantur improductæ, vel distinguerentur tamquam relationes disparatæ & hoc etiam dici non potest, ergo: probatur minor, quia non possent illæ relationes esse ad terminum distinctum in ratione principij, sicut nunc sunt Filiatio, & Processio passiva, quia huiusmodi habitudines esse non possent in personis improductis. Neque etiam possent distinguui per habitudines ad diuersos terminos productos, quia quicquid vna illarum personarum produceret, necessariò produceret alia, & ita respiceret necessariò eundem terminum. Ergo nullo modo possent tales personæ distinguui.

7.

Superest probanda illa propositio. Si essent duæ personæ diuinæ improductæ necessariò, quicquid produceret vna earum, produceret alia. Probatur autem, quia tales personæ essent omnino simul, quia vtrique æquali necessitate esset in Deo, & nullum inter se haberent ordinem, vel rei, vel rationis. Non rei, quia in diuinis nullus potest esse ordo realis, nisi originis, inter illas autem personas non esset ordo originis, neque etiam rationis, quia nullum fundamentum posset in re habere talis ordo, neque esset vlla ratio, ob quam vna illarum personarum intelligeretur supponi ad aliam, essent ergo æquæ primæ. Ergo si haberent eandem naturam

A diuinam, haberent etiam eandem potentiam, voluntatem, & intellectum, & in quo signo hæc omnia essent in vna, essent etiam in alia, ergo quod ab vna procederet, ex necessitate procederet ab alia maximè naturali processione, qualis est processio ad intra. Patet vltima consequentia, quia impossibile est ab eadem numero virtute, seu potentia, aliquid esse tamquam à principio, quod, quin sit tamquam à principio, quod, ab omnibus suppositis, in quibus illa potètia inuenitur in eodem signo, in quo quacumque illarum producit. Et declaratur ex his, quæ de facto sunt in Deo, nam ob hanc rationem non potest Spiritus sanctus procedere à Patre, quin procedat à Filio, neque è conuerso, quia in eodem signo originis, in quo Pater producit Spiritum sanctum, iam Filius habet eandem voluntatem cum Patre. Et ob eandem causam opera Trinitatis ad extrà necessariò sunt indiuisa, quia in illo signo, in quo intelligitur omnipotentia ad extrà causare, iam intelligitur prius existens in tribus personis. Sic ergo, si essent duæ personæ improductæ, omnis productio ad intra esset indiuisa respectu illarum, ergo non possent distinguui per relationes disparatas in ordine ad terminum productum.

Tandem superest probanda altera pars primi dilemmatis, nimirum personas diuinæ non posse distinguui per absoluta, quam Henricus solum probat, quia vna natura non communicatur multis personis absolutis, nisi per partitionem ipsius naturæ, vel per modum totius vniuersalis, vel totius integralis. Vtrique autem partitio repugnat diuinæ naturæ.

In hoc autem discursu tria deesse videntur ad complementum eius. Primum est, quia omissum videtur tertium membrum, quo possent cogitari distinctæ illæ personæ, scilicet, quod vna esset absoluta, & alia relatiua. Huic incommodo occurrit Henricus dicens; fieri non potuisse, ut aliqua esset absoluta persona, quia aliis illi accideret relatio. Sed hæc probatio non videtur efficax. Quia nunc etiam Spiratio æterna aduenit Patris personæ iam plenè constitutæ, & ideo concipiuntur a rebus per modum accidentis. in re tamen non est accidens, propter summam identitatem, idem ergo dici posset in alio casu. Quapropter hoc explicandum, & probandum est ex illo principio posito, quod quicquid produceret vna illarum personarum, produceret alia. Nam hinc optime inferitur, quod quacumque relationem producentis ad intra haberet vna illarum personarum, haberet alia, ergo illa relatio non posset esse constitutiua alicuius personæ ex illis, & consequenter nulla illarum posset esse relatiua neque inter se distinguui tamquam absolutum, & relatiuum. Probatur vltima consequentia, tum quia talis relatio esset communis duabus personis, quod autem constituit personam, debet esse incommunicabile, propter hoc enim Spiratio æterna nunc, non constituit personam: tum etiam quia illa relatio ex proprio conceptu non esset subsistens, cum posset aduenire personæ iam subsistenti.

Secundum defectum in illo discursu obiecit Scotus, quia in eo supponitur, & non probatur, relationes in Deo tantum esse posse secundum originem & processionem. Possent autem cogitari plures personæ improductæ relationibus disparatis quæ non essent originis, sed alterius ordinis. Dico tamen id meritiò supponi, quia tres tantum modi relationum hæcenus excogitati sunt. originis, vniuersalis, & mensuræ, ut constat ex Aristotele, & Philosophis. & qui

8.

9.  
Obiectio-  
nibus oc-  
curritur.

10.

aliud modum confingere voluerit, debet ex rebus quas experimur illum explicare, quod certe non poterit. Reales autem relationes unitatis non habent locum intra Deum, propter omnimodam identitatem personarum cum natura diuina. Præterquam quod hæc habitudo ex proprio conceptu non facit distinctionem, sed supponit, origo autem est optima ratio distinctionis. Relatio etiam mensuræ non habet locum in Deo, propter eius immensitatem, & infinitatem, unde talis relatio semper supponit defectum in altero extremorum. Merito ergo supponimus, relationes diuinas ad intra tantum ad originem pertinere posse.

Tertius defectus est, quia illud membrum de personis absolutis valde diminutè probatum videtur. Unde Scotus aliàs in eam sententiam multum propendit, quod nunc etiam personæ diuinæ constituentur absolutis. Et quidem ratio Henrici contrarium non ostendit, sed id potius supponit: atque ita totus discursus erit merè Theologicus, fundatus in principio credito, non verò probato. Sed quia de hac re infra est ex proposito disputandum, nunc breuiter hac ratione suaderi potest. Quia omnis res absoluta, & in suo conceptu imperfectionem non includens, est perfectio simpliciter, sed omnis proprietas absoluta in Deo existens, est perfectio, quæ in suo conceptu imperfectionem non includit, ergo est perfectio simpliciter. Minor cum consequentia clara est. Maior probatur, quia omnis perfectio absoluta, quæ in suo conceptu non includit imperfectionem, quantum in se est, non excludit à persona, vel natura, in qua inuenitur, aliquam aliam perfectionem absolutam, & omni ex parte perfectam, ergo talis proprietas absoluta necessariò dicit perfectionem simpliciter, quia ex proprio conceptu non includit oppositionem, sicut relatio. Ergo talis proprietas non potest multiplicari in Deo, ac proinde impossibile est naturam infinitam esse eandem in multis personis absolutis, quia illæ proprietates absolutæ inter se non repugnant, neque vna excluderet aliã ab eadem persona, quod necessarium est ad multiplicationem personarum. Quam rationem tandem indicauit Scotus dicens, *in Deo non esse ponendam distinctionem, nisi ubi repugnat esse identitatem, tum quia esse superfluum, tum etiam quia ubi non est oppositio, vniuersus pertinet ad perfectionem.*

Tandem totus hic discursus breuius, & clarius potest in hunc modum comprehendì. In Deo non possunt esse duæ personæ improductæ, ambæ absolutæ, nec possunt esse ambæ relatiuæ, nec vna absoluta, & altera relatiua, ergo nullo modo esse possunt in Deo plures personæ improductæ, quia si non possunt esse duæ, multò minùs poterunt esse plures, & duæ cogitari non possunt, nisi vno ex dictis tribus modis. Iam verò probantur singula membra antecedentis. Quia in primis repugnat Deo pluralitas personarum absolutarum, ut iam ostensum est: quod adeò verum est, ut licet non multiplicentur personæ, nisi per emanationem vnius ab alia, illæmet constitui non possint per proprietates absolutas. Quia repugnat, proprietatem absolutam Dei esse omninò incommunicabilem pluribus suppositis, & hoc pertinet ad infinitatem simpliciter illius naturæ. Quod dogma non potest demonstrari ratione, licet supposita fide possit suaderi, seu credibile fieri congruentibus rationibus, ut secundo capite visum est.

Atque ex hoc discursu apertè concluditur, non posse in Deo esse duas personas improductas, qua-

rum altera relatiua sit, altera absoluta, quia supposita communicabilitate diuinæ naturæ ad plures personas, nulla proprietas absoluta eius potest esse incommunicabilis, nam discursus supra facti non solum procedunt de pluribus proprietatibus absolutis, sed etiam de singulis, si ergo in Deo nulla potest esse absoluta proprietas incommunicabilis, ergo nec persona absoluta potest esse distincta per suam proprietatem absolutam ab alia relatiua, quia talis proprietas absoluta esset comunicabilis alteri personæ relatiuæ. Rursus etiam è conuerso relatio alterius personæ improductæ necessariò esset comunicabilis cuiusque personæ improductæ. Quia talis relatio esset personæ producentis, alia enim esse non potest in persona improducta, omnis autem huiusmodi relatio communis deberet esse cuiusque personæ improductæ, ex illo principio iam probato, quod si essent plures personæ improductæ, quicquid vna produceret, produceret etiam alia.

Solum superest probandum non posse duas personas relatiuas esse ambas improductas. Probatum autem, quia relationes reales intra Deum existentes non possunt esse, nisi originis, seu fundatæ in origine nostro modo concipiendi, id est, esse debent producentis, vel producti, quia relationes reales mensuræ, & mensurabilis, vel fundatæ in quantitate, seu in unitate non habent locum in Deo, ut iam ostensum est. Vtraque ergo illarum relationum deberet esse principij, seu producentis, quia relatio principij, seu producti non potest conuenire personæ improductæ, ut per se notum est. Quod autem duæ relationes producentis non possint distinguere personas improductas. Probatum sufficenter illo principio, quod positis personis improductis, quicquid vna produceret, necessariò produceret alia, quod iam ostensum est. Et confirmatur, ac declaratur, quia vel illæ relationes essent ad distinctos terminos, sicut nunc sunt Paternitas, & Spiratio actiua: & tunc vtraque relatio esset in vtraque persona producente improducta, quia quicquid produceret vna, produceret alia, ergo non possent per illas relationes constitui, aut distingui: vel illæ relationes essent ad eundem terminum, & sic non possent esse duæ, sed vna in duabus personis, sicut nunc est Spiratio in Patre, & Filio, unde non possent illæ personæ per illam relationem distingui.

Respondere posset aliquis, illas relationes esse ad eundem terminum, & nihilominus esse inter se distinctas realiter ex se, & ex sua indiuidua entitate. Sed hoc facile refellitur eisdem ferè rationibus, quibus probatum est, absolutam proprietatem non posse esse incommunicabilem in Deo: nam illæ etiam probant relatiuam proprietatem non esse incommunicabilem, nisi quatenus habet oppositionem aliquam relatiuam, vel originis, cum altera relatione, vel termino suo, quia incommunicabilitas personalis, quæ non fundatur in tali oppositione, prouenit ex imperfectione, vel limitatione, illa ergo relatio producentis in neutra persona producente posset esse incommunicabilis respectu alterius, ergo non possent esse relationes re ipsa distinctæ, sed talis relatio principij esset communis vtrique personæ producenti non tantum secundum rationem, sed etiam re ipsa. Unde oritur alia ratio in eodè ferè principio fundanda, quod relationes Dei ad intra non possunt distingui quasi numero, sub eadem ratione formali quasi specifica, & vltima, sed oportet, ut distinguantur quasi formaliter, & specie, sub ge-



nere relationis, vel communi, vel subalterno, vt est relatio principij, vel principiati, quia alia distinctio quasi materialis est, & imperfecta, & non habet vnde intra Deum oriatur, vt infra etiam dicetur. At relationes principij ad eundem terminum essent eiusdem rationis specificæ, vt per se constat, non ergo possent re ipsa distingui, ac proinde nec personas distinctas constituere, ergo nullo modo possunt esse in Deo plures personæ improductæ.

16. *D. Thom.* Vltimam rationem ad idem probandum addit D. Thomas, scilicet, quia in omni natura debet dari aliquod primum: ergo & in diuina natura: si autem essent duæ personæ improductæ, essent duo prima, ergo nõ possent esse vnus naturæ, & consequenter essent duo Dij. Quæ ratio etiam non placet Scoto, quia omnes (inquit) creature sunt à tribus personis, & nihilominus sunt ab vno primo, quia sunt ab illis, vt sunt vnum: ita ergo, quamuis essent in Deo duæ personæ improductæ, reliquæ personæ, si essent, & omnia alia entia essent ab illis, & ab vno primo. Nihilominus etiam hanc rationem insinuant Sancti supra citati, præsertim Athanasius dicens. *Neque duo Dij, quia non duo Patres, qui enim duo principia introducit, is duo numina ponit.* Quæ verba ferè etiam habet Fulgentius. Quin etiam Plotinus philosophus, apud Eusebium Cæsariensem lib. 1. de præparatione Euangelica, c. 10. cum dixisset, *Filium esse genitum à Patre*, subiungit. *Neque enim numerus primus est, sed necesse est vnum antecedere, à quo sit dualitas geniti.* Quocirca, quamuis creaturæ omnes sint ab vno principio in ratione primæ causæ, si tamen in ipso primo principio numerus reperitur, necesse est illum etiam numerum reduci ad aliquod primum principium altioris ordinis, & rationis quoad modum producendi, nam hoc per se spectat ad perfectionem, & ad nobiliorem ordinem.

17. *Rationes Scoti.* Addo rationem aliam, quam statim subiungit Scotus, parum ab hac diuersam. Quia *natura* (inquit) *diuina non dicit immediatum ordinem ad duas personalitates, sed ad vnam primum, & per illam ad alias, quoniam aliis nulla ratio distinctionis, & multiplicationis personalitatum in eadem natura reddi posset.* Denique ad hoc etiam propositum facit ratio tacta à Richardo de sancto Victore lib. 5. de Trinit. ca. 3. Quia ad personam improductam pertinet, posse producere omnia distincta à se, ergo non admittit aliam improductam, quia illa non posset producere. Antecedens probatur ab ipso, quia talis persona est potens in omni genere, & ordine per se ipsam, & per essentiam, & non per participationem, vel communicationem ab alia, ergo habet plenitudinem potestatis ad producendum, poterit ergo producere omnem rem à se distinctam.

18. Addit aliam rationem Scotus ab inconuenienti sumptam, quia si essent plures personæ improductæ, eadem ratione possent in infinitum multiplicari, quia nulla excogitari potest ratio vnus numeri potius, quam alterius, esset enim multiplicatio sine vilo ordine per se, in his autem, quæ multiplicantur quasi per accidens, abili potest in infinitum.

19. *Processio* nē ad intra necessaria esse in Deo. *Ioann. 6. & 8. Gen. 20.* Dico tertio, in Deo necessariò est ponenda realis processio ad intra, per quam multiplicentur personæ, Conclusio est de Fide. Nam quòd talis processio sit in Deo expressum est in Scriptura, Ioan. 6. & 8. *Ego ex Deo processi*, ait Christus, & Ioan. 14. 16. *Spiritus sanctus qui à Patre procedit*, & insinuatum est etiam Genes. 20. in illis verbis, *Pluit Dominus à Domino.* Quo loco vtuntur plures Sancti ad probandam processionem Dei ex Deo, insinuat etiam

A Esai. 48. & Mich. 5. aliisque locis veteris testamenti, in quibus promittitur Filius mittendus à Patre, de quibus testimoniis latius postea. Est etiam veritas definita in Concilio Nisseno, & aliis infra citandis. Ratio concluditur euidenter ex principiis creditis, & iam positis. Nā in Deo sunt plures personæ, & non est, nisi vna improducta, ergo necesse est, vt aliæ sint productæ: ergo necessaria est in Deo realis productio ad multiplicationem personarum. Nam id, quod de facto est in Deo, pertinetque ad internam constitutionem eius, siue quoad naturam, siue quoad personas, ita necessarium est, vt non poterit aliter esse, propter diuinam immutabilitatem, & essendi, atque subsistendi necessitatem. Alio discursu vtitur D. Thomas dicta quæstione 27. art. 1. & 3. ad probandam hanc processionem in Deo ex natura actus intellectus, & voluntaris. Quem latissimè etiam prosequitur Augustinus in libris de Trinitate præsertim ab 8. vsque ad 15. Sed de illo aliqua dicemus in sequentibus capitibus, & plura tractando in particulari de Verbo, & de Spiritu sancto.

Vna tantum restabat difficultas circa hanc assertionem, & probationem eius, quia ex illa solum habemus personas, quæ in Deo multiplicantur præter primam, debere esse procedentes à prima, non verò quòd inter se etiam habere debeant ordinem producentis, & productæ. Respondeo, primò illud sufficere, quod ad præsens spectat. Nā illa alia quæstio ex professo infra tractanda est declarando processionem Spiritus sancti à Filio. Deinde, respondeo, si rectè expendantur, & applicentur, quæ dicta sunt, etiam probare inter omnes personas distinctas, etiam si aliàs ab vna procedant, necessariam esse immediatam processionem vnus ab alia. Quia sicut comparantur personæ improductæ inter se, ita etiam comparabuntur inter se duæ personæ productæ ab vna tertia, si inter se non habeant ordinem originis. Quia tales personæ non haberent inter se maiorem repugnantiam, quam si essent improductæ, & in ratione personæ productæ, ita essent æquæ primæ, vt nullum ordinem realem inter se haberent, sed ad summum rationis, qui non sufficit ad distinctionem realem, sed rationis tantum.

D Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, negamus in primis multitudinem personarum improductarum pertinere ad perfectionem Dei. Nam ostensum est magis pertinere ad perfectionem, vt omnia secundum aliquem ordinem per se reducuntur ad vnum primum. Item, quia quod repugnat, non potest pertinere ad perfectionem, ostensum autem est hoc repugnare. Deinde, negamus, personam esse productam, necessariò inuoluere imperfectionem: nam licet persona producta sit, potest esse independens, immutabilis, & infinita, vt latius in sequentibus, & specialiter libro sequenti capite secundo.

## C A P V T V.

*In Trinitate processionem non esse immediatam à natura, sed per intellectum, & voluntatem.*

Q Vamuis in Deo non sit actualis distinctio inter naturam, seu essentiam, & actum, ac proprietatem eius, intellectum, scilicet, & voluntatem nihilominus rationis distinctio cum fundamento in re sufficit, vt nos iuxta nostrum concipiendi

*Esai. 48. Mich. 5.*

*Concil. Nissen.*

*D. Thom.*

*August.*

*20. Obiectio soluitur.*

*21. Ad rationem initio positam.*

*1. Sententia questio- nis.*



modum intelligamus aliquid cōuenire diuinæ naturæ sub vna ratione, & non sub alia. Sic enim verè dicimus, Deum per iustitiam punire, & per misericordiam patere, & non è conuerso. Sic ergo in præfenti quærimus, cum vna persona realiter ab alia procedat, vt ostensum est, an procedat immediate per naturam, vt natura est, vel vt affecta proprietate intelligendi, vel amandi, seu quatenus est intellectus, vel voluntas, ad colligendum enim, & concludendum personarum numerum, quod in hoc libro intendimus, necessaria est præfens quæstio, quia numerum personarum ex numero processionum colligere debemus, numerum autem processionum declarare non possumus, nisi prius intelligantur, quales sint, & per quos actus.

2. Durandus ergo in 1. dist. 6. quæst. 2. & dist. 10. q. 2. opinatus est, illas processionem esse immediate per naturam, & non per intellectum, vel voluntatem. Itaque intelligit, primam Trinitatis personam à se, & per se constitutam in suo esse diuino, & personali, licet sit intelligens, & amans non producere personam secundam formaliter, quatenus intelligens est, sed solum, quia est infinitum ens habens naturam infinite fecundam, vt si lux solis esset intelligens, & produceret lumen eo modo, quo nunc producit, non produceret illud, quia intelligens esset, sed solum, vt est talis forma sic fecunda. Huc opinioni fauet Gregor. in 1. dist. 7. quæst. 1. art. 2. & dist. 10. quæst. 1. art. 1. dicit enim, intellectum, & voluntatem non esse principia diuinarum productionum. At ille non negat processionem diuinam esse per intellectum, & voluntatem, sed eo posito, negat intellectum, vel voluntatem esse dicendam principium producendi, quæ alia quæstio est, infra suo loco tractanda.

3. Fundamenta Durandi sunt. Primò, quia Sancti dicunt, Filium procedere à Patre natura, non voluntate, procedit ergo immediate per naturam. Secundò, quia ex infinitate diuinæ essentiae prouenit, quod sit communicabilis tribus personis, & ex fecunditate eiusdem essentiae, seu naturæ prouenit, quod sit in Deo processio, ergo est immediate per naturam. Tertiò argumentatur ex creaturis, in quibus naturalis productio filij non est per actum intellectus, vel per alium immanentem, etiam in his rebus, quæ tales actus habere possunt, sed est per immediatam actionem ipsius naturæ per formam suam; ergo simili modo intelligenda est generatio, & processio in Deo. Quartò, quia si Verbum diuinum producit per actum intelligendi, vel est tamquam per principium quo produci, vel tamquam per actionem, seu productionem ipsam, non enim potest aliud membrum, seu mediū excogitari; neutrum autem ex illis dici potest. De primo pater, quia actus immanentes, teste Aristotele 9. Metaphys. non sunt principia productiua, actus autem intelligendi est immanens. Secundum probatur, quia intelligere est essentiale, & commune omnibus personis, producere autem Verbum non est commune, ergo intellectus, vt sic, non est formalis productio, alias quicumque intelligeret, produceret.

4. Dicendum verò est productiones diuinas non esse immediate per essentiam, vt ab intellectu, & voluntate distinctam secundum rationem, sed esse per actus intellectus, & voluntatis. Assertio est in Theologia certa, & opinio Durandi temeraria, & errori proxima censenda est, quia in re grauissima, & supernaturali singularis est, & aliena à sensu Sancto- rum, & à modo loquendi Scripturæ Sacre. Primò

A itaque conclusio posita communis est antiquorum Theologorum, D. Thom. 1. p. quæst. 27. per totam, Alenf. in 1. par. q. 42. memb. 2. & quæst. 43. memb. 3. Bonauent. in 1. dist. 10. & 27. & eisdem locis Albert. Capreol. & aliorum, Gabr. dist. 7. q. 2. Richard. dist. 1. art. 1. Marfil. quæst. 6. art. 2. Scoti, & Henrici locis referendis in sequentibus capitulis, moderni etiam omnes contra Durandum conueniunt, cuiusq. opinionem censura notant. Secundò Sancti Patres per proprietates, & actus intellectus, & amoris semper explicant has processionem. Præsertim Augustinus libro de Trinitate, & de processione Filij, optimè Cyrillus lib. 1. in Ioan. cap. 5. Chrysostomus, & omnes expositores in principium Euangelij Ioannis, & Basilii homilia in idem principium, & Theodoretus lib. 2. ad Græcos, Irenæus lib. 2. contra hæreses cap. 28. Damasc. lib. 1. de Fide cap. 9. Anselmus in Monologio ca. 43. & sequentibus, & plures alios referemus infra tractantes de Verbo diuino. Qui omnes idem proportionaliter sentiunt de Spiritu sancto, quem propterea vocant caritatem Patris, & Filij, vt est apud August. lib. 9. de Trinitate cap. 12. & lib. 15. cap. 17. vbi ait, *Spiritum sanctum esse procedentem amorem*. Quomodo loquitur etiam Gregor. homil. 30. in Euangelia.

B Tertiò, quod caput est, tam Patres, quam Theologi fundantur in manifestis locutionibus Scripturæ. In qua Filius sæpè vocatur *Verbum*, & *Sapientia Patris*, & propterea dicitur, *Ex ore Altissimi prodysse*. Sapient. 7. Ecclesiast. 24. Nomine autem *oris*, in re spirituali, nihil, nisi intellectus significari potest. Spiritus autem Sanctus vocatur *amor* propter processionem voluntatis. Respondet Durandus, hæc dicta esse, non per proprietatem, sed per quamdam accommodationem, seu appropriationem, nā quia processio Filij est prior, quam processio Spiritus Sancti, ideo (ait) *illa dicitur esse per intellectum, & hæc per voluntatem, quia operatio intellectus natura sua est prior, & voluntatis posterior*. Sed hæc in primis valde remota analogia est, & à longè petita. Vnde magna audacia est, verba Scripturæ, & Sanctorum ad sensum tam improprium detorquere. Deinde ex illa interpretatione sequitur, secundam personam non esse propriè Verbum, quod spectat ad hærenum Euenomij, & Alogorum, vt infra lib. 9. videbimus. Præterea illa metaphora est irrationabilis, nam si vtraque processio est immediate per naturam diuinam, vt natura est, & ex pura necessitate naturæ, quæ ratio reddi potest, cur vna illarum processionum sit prior alia? Certè Durandus nullam affert, nec facile, vt opinor, excogitari potest. Et hinc sumuntur alia efficacia argumenta ab inconuenienti contra Durandum. Nam iuxta illius opinionem, nulla ratio reddi potest, cur vna illarum processionum sit generatio, & non alia, cum vtraque sit immediate per naturam, vt natura est, & sit necessaria, ac substantialis communicatio eius. Similiter non potest ratio reddi, cur illæ productiones sint duæ, & non plures. Item cur vna sit ab vno tantum, & alia à duobus. Nec denique cur Filius procedens dicatur Imago Patris, & non Spiritus Sanctus.

C Quartò, est ratio à priori, iuxta materiæ capacitatem, quia in omni rerum genere productio, vel communicatio naturæ, sit per operationem propriam, seu accommodatam tali naturæ: in re autem purè intellectuali propria operatio est actus intellectus, vel voluntatis: cum ergo Deus sit in gradu purè intellectuali, productio, quæ intra illum est, per actum intellectus, vel voluntatis esse debet. Et

D. Thom.  
Alenf.  
Bonau.  
Aueri.  
Capreol.  
Gabriel.  
Richard.  
Marfil.  
Scotus.  
Henric.

August.

Cyrril.  
Chrysost.  
Basilius.  
Theodor.

Damas.  
Anselm.

August.

Gregor.  
Magnus.

5.  
Patrium  
damenta.

Sapient.  
Eccles.

6.  
Patrium  
damenta.

declaratur, nam iuxta opinionem Durandi illæ diuinæ productiones non essent per modum actuum vitalium, sed per modum naturalium actionum, qualis est calefactio ab igne, & illuminatio à sole: Unde etiam non essent per modum actuum immanentium, sed per modum actuum transeuntium: hæc autem sunt inconuenientia, quia diuina productio debet intelligi summo, ac perfectissimo modo, productio autem vitalis est perfectior non vitali, & actus immanens transeunte. Imò, inde etiam sequeretur, Verbum non esse propriè Filium, quia non quæcumque res genita, sed illa, quæ procedit per vitalem generationem Filius appellatur. Et similiter Filius Dei ex vi processionis non esset in sinu Patris, sed solum identicè propter vnitatem substantiæ.

Neque rationes Durandi aliquid cōtra hoc probant. Et in primis illa locutio, quod Filius est, non per voluntatem, sed per naturam, nihil ad rem facit. Nam, vt rectè dixit D. Thomas 1. p. q. 30. art. 2. ad 2. & q. 10. de potentia, art. 2. ad 11. processio per naturam, & per intellectum in Deo coincidit. Vocatur enim per naturam, quia ex vi talis processionis communicatur ipsa natura. Dicitur etiam solet per naturam, & non per voluntatem, quia est Filius naturalis, non adoptiuus, per essentiam, non per gratiam, vt exposuit Fulgētius ad 4. obiectionem Ariariorum. Interdum etiam dicuntur processionem illæ esse naturales, seu per naturam, quia non sunt liberæ, sed merè necessariæ, vt infra videbimus.

Ad secundum, data consequentia prima, negatur secunda. Nam diuinæ personæ etiam dici possunt esse ex fecunditate naturæ, non quia ipsa natura, vt sic, seclusa ratione intellectus, & voluntatis, sit proxima ratio, talium processionum, sed quia ex infinitate eius prouenit, vt ita dicam, radicalis fecunditas, & comunicabilitas necessaria ad illas productiones.

Tertia item ratio Durandi nullius momenti est, sic enim colligere posset, in Deo nō esse processionem ad intra, quia in rebus creatis, nulla res purè intellectualis potest suam substantiam communicare, etiam per immediatam actionem ipsius naturæ. Sicut ergo diuina substantia ob suam infinitatem altiori modo comunicabilis est, ita etiam diuinus intellectus, & voluntas possunt esse proxima principia illius communicationis.

Vltima Durandi ratio, quamuis per se sit difficilis, retorqueri potest in ipsum, quia etiam diuina natura communis est omnibus personis; quomodo ergo per eandem essentiam Pater generat, & non Filius? Quod igitur Durandus de essentia, vt essentia est, responderit hoc nos de intellectione respondimus. Adde, quod essentia diuina in suo essentiali, & quasi specifico esse constituitur per suū intelligere, vt in Metaphysica dixi, & infra lib. 9. art. 1. Vnde non potest prima persona per naturam procedere, quin procedat per intelligere, quod si prima processio est per intellectum, nemo negabit secundam esse per voluntatem. At enim, licet Durandus eadem difficultate prematur, non propter ea soluta relinquitur difficultas: ideoque nobis superest explicandum, quomodo per intelligere, & amare possit vna persona producere, & non alia, cum omnes intelligant, & ament, quod in sequentibus capitibus paulatim prosequemur.

## CAPVT VII.

*Personas productas in Deo procedere per actus intelligendi, & amandi, vt tales sunt.*

**A**D expediendam difficultatem relictam in cap. precedenti, necesse est, veritatem propositam, examinare, nam si in intellectu Patris (& idem est cum proportionem de voluntate) intelligi possit alia actio præter intellectiōem, expediri possit tacta difficultas, dicendo, Patrem producere quidem per intellectum, non tamen per ipsummet intelligere, sed per aliam actionem, & hanc actionem esse propriam Patris solius, licet intelligere commune sit, & essentialē, & ideo nihil ob stare, quominus solus Pater generet, licet per intellectum generet. At si productio illa est per actum intelligendi, quatenus talis est, augetur difficultas tacta, quomodo non omnes personæ generent, cum omnes intelligant per illummet intelligendi actum.

Scotus ergo in 1. dist. 2. q. 7. & dist. 27. q. 1. & 2. & Quodlib. 2. distinguit in Deo duas quasi actiones, quas vocat *intelligere*, & *dicere*, & vtramque vult esse à memoria fecundā, seu ab intellectu paterno, vt constituto in actu primo. Dicit ergo, Patrem producere Filium per dicere, non verò formaliter per intelligere. Quod si ab eo quæretur, quidnam istorum sit prius, vel quod illorum intelligatur esse ab alio: Respondet, neutrum esse ab alio propriè loquendo, seu vnum non esse rationem alterius, atque adeo sub ea ratione quasi concomitanter se habere, quia vtrumque est immediatè ab intellectu in actu primo, tamquam à proxima ratione operandi. Addit tamen, intelligere esse aliquo modo prius, quàm dicere, quia prius est rem in se perfici, quàm communicari alteri: intelligere autem tantum est ad perfectionem intelligentis, dicere verò ad se communicandum alteri. Atque eadem proportionem loqui debet Scotus de voluntate, distinguendo in illa amare, & spirare, est enim eadem ratio, & quamuis in locis citatis hoc expressè non declararet, attigit verò in quodlib. 14.

Fundamentum huius opinionis suprà tactum est à Durando, quia intelligere est essentialē, & commune omnibus personis, dicere autē est proprium Patris: ergo intelligere, vt sic, non est producere: ergo ipsum dicere est producere. Similiter etiam, amare est commune, & essentialē etiam Spiritui sancto, spirare verò est notionale, & proprium Patris, & Filij: ergo hoc est producere Spiritum sanctum, quia personæ producuntur per actus notionales, non per essentialē. Simile fundamentum est, quia intelligere, & amare, vt sic, non est producere terminum aliquem, dicere autem est producere, & similiter spirare, ergo. Minor, vt clara supponitur. Maior autem probatur, quia intelligere solum est percipere rem intellectam, & ibi sistit, & ideo Filius intelligit, licet non producat. Atqui hæc opinio indistinctè reprobatur à Commentatoribus, D. Thom. in 1. par. quæst. 27. vt videre licet in Caietan. art. 5. Torrens. art. 1. disp. 4. & alijs. At non omnia, quæ in ea sententia continentur, falsa sunt, oportet ergo ea distinguere, & quid nobis in ea placeat, quid verò displiceat, aperire.

Primum ergo Scoti assertū est, Patrem producere Verbum dicendo, atque adeo dictionem, seu dicere esse actum, quo Verbum producit. Quod quidē sim-

7. Processio diuina quomodo per naturam.

Fulgēt.

8. Diuinæ personæ quomodo ex fecunditate naturæ.

9.

10.

1.

2. Scoti opinio.

3. Fundamentum.

D. Thom. Caietan. Torrens.

4. Verbum produci per actum dicendi.

August.  
Anselm.  
Fulgent.  
D. Thom.

pliciter verum est. Hæc enim est sententia Augustini, Anselmi, Fulgentij, & D. Thom. locis statim citandis. Et patet ex proprietate ipsius Verbi; nihil enim aliud est Verbum, quam intrinsecus terminus locutionis. Vnde in verbo vocali manifestum est produci per actionem dicendi vocaliter. Tunc etiam nos verbum in mente formamus, quādo interius loquimur, ipsa ergo mentalis locutio, est productio verbi mentalis in nobis: ergo eadem proportionem intelligendum est de Verbo diuino, & productione eius. Est autem aduertendum, verbum duplicem dicere respectū, vnus est ad ipsum dicentem, tanquam ad principium producens; alius est ad rem dictam: nam qui loquitur de aliqua re loquitur, quæ res per verbum significatur, seu representatur, & ideo verbum dicit ad rem illam respectum significantis. Vnde fit, vt ipsum etiam dicere possit, & ad verbum, & ad rem dictam referri: dicendo enim, verbum ipsum producimus, & dicendo etiam rem representatam per verbum dicimus, quia est vna omnino actio diuersis respectibus significata. Et ita facile intelligitur Augustinus 15. de Trinitate c. 14. dicens, *Patrem dicendo se, producere Verbum sibi æquale*. Nā dicere, non est producere se, sed est representare se, producendo Verbum.

August.

5.  
Dicere, &  
intelligere,  
an distinguantur.  
D. Thom.

Secundum contentum in Scoti sententia est, dicere, & intelligere esse aliquo modo distincta. Quod quidem tam in nobis, quā in Deo aliquo modo verum est. Et quod in Deo illa duo distinguantur ratione, docuit expressè D. Thom. in 1. p. q. 34. ar. 1. ad 3. & q. 37. ar. 1. & 2. & probatur sufficienter argumento Scoti, & Durandi, quia necesse est, commune distingui à proprio, saltem ratione, & essentiale à notionali. In nobis autē aduertere oportet hanc vocem *intelligere* posse esse ambiguam. Nam potest præcisè significare producere actum intelligendi, vel recipere illum, seu informari illo, iuxta illud Aristotelis. *Intelligere est quod a pati*, vel certè potest illa vox vtrumque complecti. Quia *intelligere* dicit actum immanentem, qui & producit, & recipitur in agente. Si ergo primo modo accipiamus intelligere in nobis, sic reuera non distinguuntur intelligere, & dicere mentale. Nam iuxta sententiam, quam ege suppono, & existimo omnino veram, verbum mentale in nobis nihil aliud est, quā ipse actus intelligendi in facto esse, qui etiam conceptus, & notitia dicitur, ergo dicere mentale nihil aliud est, quā producere ipsum intelligendi actum, ergo est idem, quod intelligere sumptum præcisè pro actione. Quia verò frequentius sumitur intelligere pro ipsa obiecti perceptione, ideo communiter includit informationem ipsius actus intelligendi, & hoc modo distinguitur in nobis ex natura rei ab ipso dicere. Nam dicere tantum est agere, seu producere verbum: intelligere verò formaliter dicit informari vitaliter ipso verbo, quæ duo ex natura rei diuersa sunt, vt ex Philosophia suppono.

6. Tercio sentit Scotus in illa opinione sua, dicere & intelligere esse actiones, seu productiones distinctas realiter, vel ex natura rei. De qua assertione aliter in nobis, & aliter in Deo iudicandum est. De creaturis igitur sciendum est, varias esse opiniones, quid verbum mentis sit, quomodoque ab actu intelligendi distinguatur. Quidam enim sentiunt esse res, seu qualitates distinctas, compararique verbum ad actum intelligendi tamquā proximum obiectum eius, in quo res representata per verbum, tamquā in imagine cognoscitur per actum intelligendi.

A Et hanc opinionem secuti sunt Caiet. Ferrar. ac alij multi. Iuxta quam necessarium omnino videtur, duas actiones reales, ac realiter distinctas in intellectu nostro recognoscere. Quia duæ qualitates realiter distinctæ per actiones realiter distinctas producantur, necesse est: præsertim cum vnaquæque per se producat, vt de verbo, & actu intelligendi, iuxta hanc sententiā, dicendum est. Quia actiones distinguuntur ex terminis, & vnaquæque actio cum suo termino habet reale identitatem, licet modaliter distinguatur, ergo cum productio verbi sit dicere, intelligere, quatenus est actio, erit productio ipsius actus intelligendi. Iuxta hanc igitur opinionem, ad nostrum intelligere, & dicere applicatam, vera est assertio Scoti. Mirumque mihi est, quomodo possint Thomistæ in hoc puncto Scoti impugnare, cum de verbo mentis nostræ, & de munere eius, ac distinctione ab actu intelligendi ita sentiant.

B At verò Scotus non potest in hoc sensu sententiam suam declarare, aut defendere, quia ipse tenet verbum mentis nostræ non esse rem distinctam ab actu intelligendi, vt est qualitas in facto esse. Quam sententiam ego verissimam censo, imò opinor, non distingui ex natura rei, nec in aliqua proprietate absoluta per illas voces significata, sed solum in hoc, quod nomen verbi expressius indicat reale emanationem à dicente, vt infra lib. 9. dicam. Hac verò sententia supposita, non potest subsistere dicta propositio tertia Scoti in mente humana. Quia si verbum, & actus intelligendi idem sunt, ergo per quam actionem producit verbum, producit actus intelligendi, ergo illamet actio & est dicere, quia est productio verbi, & est intelligere, quatenus actionem requirit, quia est productio actus intelligendi, ergo non sunt ibi duæ actiones, nec realiter, nec formaliter, seu ex natura rei distinctæ.

C At verò loquendo de Deo, seu de æterno Patre, longè certius est in eo non distingui dicere, & intelligere, tamquam duas actiones, seu productiones reales, quod oprime intellexit Scotus, estque non solum certum, sed etiam euidens. Quia in Trinitate vnus est tantum terminus productus per intellectum, ergo vna tantum productio realis per intellectum esse potest. Item quia actus intelligendi in Deo non est realiter productus, sicut est in creaturis, quia non est intelligere participatum, aut accidentale, sicut est in nobis, sed est ipsum intelligere per essentiam, ac proinde actus simplicissimus, ac purissimus, omnino idem cum Patre intelligente, & propterea tam improductus realiter, quā ipse Pater, vel essentia eius. In hoc ergo sensu non possunt esse in Patre æterno actiones duæ, quæ sint duæ reales productiones. Alio ergo sensu vult Scotus, illa duo distingui in Deo inter duarum actionum, quarum vna est realis productio, alia solum secundum rationem, seu modum concipiendi nostrum. Quo sensu admitti potest dictum illud, quia dictio est realis productio, vt constat ex fide, & infra lib. 6. latius declarabimus. Intellectio verò, licet, non sit realis productio, aut emanatio, ad modum emanationis à nobis concipitur.

D E Dico autem hoc admitti posse, quia in rigore fortasse non est necessarium concipere ipsum diuinum intelligere per modum actus secūdi emanantis ab actu primo. Quia in Deo in re ipsa non est intellectus per modum potentia, aut actus primi in rigore sumpti. Quia essentialiter Deus est ipsum intelligere in actu secūdo, & ideo non est necesse-

Caietan.  
Ferrar.

7.

8.

9.

nam cōcipere intellectiōnem in Deo, vt actionem fluentem ab intellectu in actu primo, & tendētem in actum secundum, sicut in nobis inuenitur, quia tendit a potentia in actum. Vnde possent distinguere ratione dicere, & intelligere in Deo, solum, quia dicere est realiter producere, inter hunc autē est actus perfectus, & ultimus sine productione vlla. Verumtamen, quia concipimus diuinam instar humanorum, & in nobis aliud est habere virtutem intelligendi: aliud intelligere, ideo etiam hinc duo ratione distinguimus in Deo, & ipsum intelligere concipimus, ac si manaret à virtute intelligendi. Atque hoc modo distinguitur dicere ab intelligere, tanquam productio realis ab ea, quæ solè concipitur per modum productionis. Vnde prior terminatur ad proprium Verbum, posterior autē concipitur terminari ad ipsam actum intelligendi absolutum, & communem. In hoc ergo sensu nullum habet inconueniens illa distinctio.

10.  
Quid sit  
prius, dice  
re, an intel  
ligere.

Quartò, & vltimò ait Scotus, intelligere, & dicere ita inter se distingui, vt nullum inter se habent ordinem, vel causalitatis, aut emanationis, vel prioritatis secundum rem, vel rationem, sed vtrumque veluti concomitantè esse ab intellectu secundo in actu primo. Et quoad hanc partem meritò improbat hanc sententia Scoti, quia neque in nobis, neque in Deo intelligi potest. In nobis enim nulla ratione excogitari potest, dicere, quod vel ab intelligere non procedat, vel ad intelligendum non tendat, ergo non possunt hæc duo intelligi distincta, quin inter se ordinem seruent. Consecutio euidens est. Antecedens patet. Si enim locutio vocalis sit, oritur ex aliqua intelligentia, & ideo non est locutio vocalis, nisi in his, qui intellectum participant: neque aliquis loqui potest, nisi de his, quæ intelligit, aut cogitat. Si autem locutio est mentalis, sic non est, nisi productio interni verbi, quæ solet vocari intellectio in fieri, vt est actio procedens ab intellectu specie formato, & sic ordinatur ad intelligendum in actu secundo. Quod si vera eilet opinio de distinctione verbi ab actu intelligendi, adhuc dicere ordinaretur ad intelligere, tanquam proponens illi proximum obiectum. Ergo non possunt in nobis illa duo intelligi distincta sine ordine inter se.

11.  
Vnde, quatenus illa duo sine ordine intelliguntur, sine distinctione etiam intelligi debent. Nam verbum, & actus intelligendi in facto esse, non est vnum eorum prius alio, nec causa alterius, quia non sunt duo, sed vnam omnino, idēque est de dicere & intelligere, & intelligere in fieri. Concipi ergo non potest ad quid sint in nobis duæ actiones intellectus sine ordine, seu concomitantes. Et ideo meritò Sancti Patres dicunt, nos interior loqui cogitando, & cogitare loquendo, non quia hæc sint duo distincta concomitantè se habentia, sed quia, vel sunt idem cum proportionem sumpta, id est, vel vnumque in fieri, vel vtrumque in facto esse, vel si locutio sumatur pro actione, & partu intellectus, proles, & terminus illius, est ipse conceptus, seu intelligere, & ita habent inter se ordinem. Et ita sentit Augustinus 15. de Trinitate, capit. 7. & Fulgent. lib. 3. ad Monimum capit. 7. dicens: *Cum mens verbum apud se habeat, vtrumque cogitando habet, quia nihil aliud est apud se dicere, quam apud se cogitare.*

August.  
Fulgent.

12.

Hinc ad Deum ascendendo, eo modo, quo ratione distinguimus interdiceret, & intelligere, necesse est, vt aliquem inter se ordinem rationis obser-

A  
uent: Ita vt intelligere includatur si item in ipso dicere, vel habeat aliquem ordinem per se cum illo, nostro modo intelligendi. Ita sumitur ex eisdem Patribus. Imo addit Anselm Monolog. cap. 14. *Idem esse in summo Spiritu scire, quod intelligere, seu dicere.* Quod intelligendum est, vel de identitate reali, vel specialiter de Patre, vt infra declarabo. Probaturque primò quia cum non possimus intelligere diuinum, nisi ex humanis, non possumus concipere etiam in Deo ipsam dicere, nisi vt per se conexum cum intelligere. Secundò, quia, si actio illa, quæ a Scoto vocatur dictio, non est intelligere, neque per se conexa cum ipso intelligere, cur dicitur esse actio intellectus? vel quo titulo illi tribuitur magis, quam alteri facultati? vel cur appellatur dictio, si neque intellectio est, neque intellectiōnem exprimit. Vnde argumentor tertio, quia etiam admissa illa actione, non esset formaliter ab intellectu. Atque ita iuxta illam sententiam Verbum diuinum, quasi materialiter tantum procederet per intellectum, quatenus virtutem habet producendi suo modo, non autem quatenus est virtus intelligendi. Consequens est falsum, ergo, Sequela patet, quia iuxta illam sententiam intellectus non est ratio producendi secundam Trinitatis personam, quatenus se explicat in actum intelligendi, sed quatenus alias habet virtutem producendi, ergo non est ratio producendi, quatenus virtus intelligendi est. Falsitas autem consequentis patet, quia alias Filius non esset ex vi productionis suæ, Sapientia Patris, vt loquitur Scriptura, seu Sapientia genita, vt loquitur Athanasius oratione contra Gregales Sabellij, & Augustinus libro 6. de Trinitate capit. 1. & 2. & lib. 1. cap. 14. & alij sancti communiter ex illo Prouerb. 8. *Dominus possedit me, &c.* vsque ad illud. *Et ego iam concepta eram.* Et, Ecclesiastic. 24. *Ego ex altissimi proliu primogenita, ante omnem creaturam, vsque ad illud, Qui elucidant me vitam æternam habebunt.*

Anselm.

August.  
Athanas.

13.

D  
Respondere posset aliquis, actionem illam, etiam si non sit intelligere, esse ab intellectu, vt intellectus est, & vt est fecundus per speciem intelligibilem, quia tendit ad exprimendum, & representandum in termino suo totum id, quod in se continet per speciem: talis enim est dictio intellectualis in nobis, & talis debet à nobis concipi in æterno Patre. Est tamen differentia, quia in nobis terminus illius actionis non est subsistens, sed est forma ipsius intellectus producentis illū, quem actu intelligentem constituit, & ideo illud dicere, terminatur ad intelligere. At verò in æterno Patre terminus productus per dicere, est subsistens, & vt sic non est forma Patris, nec constituit illum intelligentem, nihilominus tamen verè dicitur, & est Verbum, quia producit ex vi intellectualis virtutis, ac representationis, eademque ratione est propriè notitia, & sapientia genita, tanquam sapientia, & notitia subsistens, non tanquam sapientia, vel notitia informans. Ac propterea talis productio non est formaliter intelligere, quia per illam non intelligit Pater, nec etiam ordinatur ad intelligere, quia nec per terminum eius intelligit Pater, nec etiam est ab intelligere vt sic, licet sit ab intellectu, vt sic, quia est ab intellectu, vt constituto in actu primo, non in actu secundo. Et propterea non habet ordinem cum intelligere, sed Pater æternus, vt constitutus in actu primo, seu in memoria fecunda simul, & atque primò cōcipiendus est à nobis prodire in actum intelligendi, & dicendi, quia



ad utrumque simul fecundus est cum proportione, id est, ad intelligere tantum per emanationem secundum rationem, & modum concipiendi nostrum, addicere autem per realem Verbi productionem.

Sed contra hunc apparentem discursum obijciunt primo, quia ex illomet concludi potest, dicere Paternum supponere per se, vel aliquo modo includere ipsum intelligere. Probat, quia supponit intellectum Paternum, ut constitutum in actu ad intelligendum, sed constitutio illa non est tantum in actu primo, sed maxime in actu secundo, quia actus primus, ut potentiam receptivam, seu actuabilem includit, non tribuitur Deo cum proprietate, quia imperfectionem includit, ergo dicere Patris aterni est ab intellectu eius, ut constituto in actu secundo intelligendi, ergo est ab intelligere, vel illud in se includit. Confirmatur, quia, ut saepe dixi, in Deo non est intellectiva potentia formaliter, & proprie, sed est purissimus actus intelligendi per se subsistens, ergo eo ipso, quod dicere Paternum est per intelligendi facultatem, ut talis est, esse debet per intelligere, ut intelligere est, quia facultas intelligendi in aeterno Patre non est, nisi ipsum intelligere per essentiam. Denique licet demus, concipi posse à nobis actum intelligendi Patris, tamquam aliquid emanans secundum rationem ab intellectu Paterno, ut constituto in actu primo per suam essentiam in ratione speciei intelligibilis: nihilominus hæc ipsa emanatio rationis debet intelligi prior secundum rationem in Patre, quam realis Verbi productio, ergo etiam secundum hunc concipiendi modum necesse est, admittere ordinem rationis inter dicere, & intelligere. Probat, antecedens, quia essentialia secundum ordinem rationis sunt priora notionalibus, quia prius Pater concipitur, ut in se perfecte constitutus in suo esse, quam ut actu producat, constituitur autem in suo esse per suum intelligere: quia actu intelligere est esse Dei, & Patris, ut sic constitutus intelligitur, & est perfectissime Deus. Vnde etiam ipse Scotus fatetur intelligere, ut est perfectio Patris, esse prius, quam dicere. Hinc verò concluditur, ipsum intelligere esse Patri principium, vel rationem dicendi, quia intelligere non supponitur in Patre solum materialiter, & identice ad modum aliorum attributorum, sed formaliter, quatenus constituit Patrem in perfectissimo gradu intellectuali, ac proinde fecundissimo cum omni perfectione.

Concludo igitur, Verbum divinum procedere per actum intelligendi, ut talis est, & Spiritum sanctum similiter per actum amandi, quæ est sententia D. Thom. dict. quæst. 27. art. 5. & q. 34. ac 36. & aliorum, quos retuli præcedenti cap. & in sequenti alios referam. Et latè à nobis est explicanda in li. 9. & 11. ubi de Personis productis in particulari agemus. Nunc satis probatur ex dictis, quia Pater produxit Verbum suum dicendo, ut supra probatum est, sed non dicit, nisi intelligendo, non solum materialiter, sed etiam formaliter, quia ratio dicendi est ipsa intelligentia, ut probatum etiam est, ergo Verbum divinum procedit per actum intelligendi, ut talis est. Quæ ratio cum proportionem facile potest ad amorem applicari. Item, Pater producit substantiale Verbum, quatenus intellectualis per essentiam, & summe perfectus in gradu intellectuali, ergo producit, ut per se, & essentialiter, ac substantialiter intelligens, ergo producit per ipsum intelligere, ut tale est. De-

nique, inde probamus cum D. Thom. processiones tantum duas esse, quia tantum sunt duo actus immanentes in re intellectuali. At hæc ratio parum valeret, nisi actus ipsi intelligendi, & amandi per se concurrerent ad productiones, quia si tantum concomitanter, vel etiam antecederent præsupponerentur, possent ad tres, vel quatuor processiones supponi, vel illas comitari, sicut bonitas Dei, vel iustitia, licet sit una, admittit plures processiones. Est ergo formalis illa locutio, ut in sequentibus capitulis magis declarabimus, expediemusque difficultates circa hoc occurrentes.

## CAPUT VII.

*Per quos actus intelligendi, & amandi producantur in Deo personæ procedentes.*

EX dictis omnibus, non solum expedita non est difficultas, & ratio, quæ Durandum, & Scotum movet, verum potius est magis consummata, & aucta. Nam si discursus facti validi sunt, probant, secundam personam Trinitatis, quæ est prima procedens, produci per ipsum intelligere essentialiter, nam hoc est quod constituit intellectum Paternum in actu perfecto, sed illud intelligere est in alijs personis, ergo aliæ etiam producent Verbum. Eademque ratio est de amore, servata proportionem, & ideo non amplius hoc repetemus, sed de processione intellectus loquemur, nam ex illa facillè est doctrinam ad voluntatem applicare. Ad soluendam ergo hanc difficultatem, hoc loco inquirimus, quis sit actus intellectus, per quem prima Persona secundam producit.

Potest autem in primis referri opinio Henrici quod lib. 6. q. 1. & in summa. ar. 54. quam Scotus locis citatis cap. præcedenti latè refert, & impugnat, nos autem brevissime illam expediemus, quia parum habet utilitatis, vel probabilitatis. Ait ergo in summa Henricus, personas divinas produci per intelligere, & amare notionale, & non per essentialiter. Quod dictum non est proprium Henrici, ut videbimus, tamen modus explicandi illud singularis est. Distinguit enim in nostro intellectu, & voluntate duplices operationes, quasdam per modum simplicium passionum, alias per modum productionum. Item quasdam vocat tantum directas, alias reflexas, denique quasdam remissas, & quasi imperfectas, alias verò feruentes, & quasi perfectas, & per proportionem ad has operationes, distinguit in Patre aeterno duplex intelligere, aliud simplex, & quasi passivum, per quod non producit, & hoc dicit esse intelligere essentialiter, aliud verò quasi reflexum, per quod producit, quod vocat notionale, & cum eadem proportionem de voluntate loquitur.

Sed hæc & falsa sunt, & inutilia ad expediendam difficultatem. Primum patet, quia in nobis nullum est intelligere ita passivum, ut non includat productionem: vnde nullum etiam est adeò imperfectum, vel remissum, quod non includat proportionem verbum. Deinde in Deo nullum est imperfectum intelligere, neque remissus amor, neque etiam est actus intelligendi, qui eminentissimo modo non sit directus, & reflexus, quamvis sit simplicissimus. Vnde ipsum intelligere essentialiter omnem illam perfectionem intellectus habet, quam ipse Henricus tribuit notionali, quia & est perfecta comprehensio, & exacta manifestatio obiecti co-

1.  
Ratio dubitandi.

2.  
Opinio Henrici.

3.  
Refellitur.

14.  
Objectioni occurritur.

15.  
Conclusio intentæ.  
D. Thom.



gniti. Et similiter essentialis amor tam feruens est, quam potest fingi notionalis, ergo ex his proprietatibus, & perfectionibus non potest reddi ratio, cur vnus sit productum, & non aliud. Adde, in Filio non solum inueniri intelligere simplex, vel directum, sed etiam exacte simile representans, & cum infinita reflexione, quæ ad perfectionem spectare possit, & similiter Spiritus sanctus non remissè amat, sed ardentè, non minùs, quam Pater, vel Filius, ergo distinctiones illæ non solum fictæ sunt, sed etiam nihil deteruunt ad difficultatem expediendam.

Alij aliter distinguunt secundum rationem in Deo duplex intelligere: vnum essentialè, & aliud notionale. Essentialè dicitur esse omnino absolutum, & commune tribus personis. Notionale proprium Patris, vnde per illud producit Filium, non autem per intelligere essentialè. Atque ita expedit hæc opinio difficultatem supra tactam ex Durando. Et hoc ipsum est fundamentum huius sententiæ, quia processio diuina est per actum intelligendi, vt probatum est contra Durandum, & Scotum, & non est per actum intelligendi essentialè, vt probat ratio Durandi, quia ille est communis omnibus personis, ergo per actum intelligendi notionalè, ergo necesse est, hunc duplicem actum saltem ratione distinguere. Hanc opinionem tamquam Thomistarum refert, & impugnatur latè Torres. 1. p. q. 27. art. 5. in 2. p. disputationis, & antea impugnatur Aureolus in 1. dist. 2. 3. agens specialiter de dilectione, putauitque impugnare D. Thomam. eo quod aliquando D. Thom. dixerit amorem dici in Deo & essentialiter, & notionaliter, seu personaliter, vt pater in 1. part. q. 37. artic. 1. sed immeritò, illam opinionem tribuit D. Thom. qui in sensu longè diuerso de amore essentiali, & notionali locutus est, vt videbimus.

Dico ergo primò, in Deo non esse duos actus intelligendi, & amandi, ratione distinctos in propriis rationibus talium actuum. Ita sentiunt Aureolus, & Torres locis citatis, & consentit Capreolus respondens Aureolo in 1. d. st. 32. q. 1. art. 1. Caiet. 1. p. q. 37. art. 1. & 2. & idem sentit D. Thom. ibi, & clarius art. 2. ad 1. d. m. ait, esse sapientem, vel intelligentem, tantum dici de Deo essentialiter. Et probatur primò ratione. Quia, vel illi duo actus intelligendi distinguuntur tamquam omnino condistincti mutuo, secundum rationem, vel tamquam includens, & inclusum, (non enim potest alius modis excogitari) neuter autem illorum modorum verus est, ergo. Probatur minor, quoad priorem partem, nempe illos duos actus non posse ita condistincti secundum duos conceptus, vt neuter in alio includatur. Quia in Deo non est illo modo duplex intellectus, vel duplex voluntas, neque in tali sensu potest distinguere vnus intellectus essentialis, & alter notionalis, ergo nec duplex intelligere. Antecedens certissimum est: aliàs omnia attributa possent illo modo multiplicari, ita vt duplex esset iustitia duplex bonitas, &c. Imò & duplex essentia, quæ sunt planè absurda, & tamen apertè sequuntur à paritate rationis. Consequentia autem probatur. Primò, quia in Deo non tam reperitur intellectus, quam intelligere, eo quod in Deo non sit potentia passiva, sed purissimus actus,

Secundò, quia eo modo, quo ratione distinguimus intellectum diuinum ab actu intelligendi, non magis potest multiplicari (etiam secundum

rationem) actus, quam intellectus, quia vnus actus perfectus est adequatus intellectui diuino, comprehendit enim totum obiectum eius. Vnde, si aliquando distinguunt Theologi in Deo plures actus, vel scientias ratione distinctas, illud est secundum conceptus inadequatos eiusdem actus in ordine ad diuersa obiecta secundaria, & quasi partialia, ideoque illa distinctio rationis in ipso, intelligere essentiali, vt sic, cogitatur. Tamen loquendo de intelligere adequato diuinæ virtuti intelligendi, illud non potest esse, nisi vnus etiam secundum rationem, quia vnus virtutis vnus est tantum ad æquatus actus, & quicquid additur, & superfluum est, & intelligi non potest, vt sumitur etiam ex D. Thom. q. 27. art. 5. intelligere autem essentialè, de quo loquimur, est adequatus actus diuini intellectus: ergo præter illum non potest cogitari aliud intelligere ab eo condistinctum secundum rationem.

Tertio, quia ab intelligere essentiali nihil potest illo modo distinguere, nisi fortè relatio aliqua, quia illud intelligere est ipsum esse absolutum Dei, & ab absoluto nihil distinguitur illo modo, id est, tamquam proprium à communi, nisi relatiuum: sed relatio, vt sic, non potest habere rationem actus intelligendi, vt per se notum videtur, quia nec Pater formaliter intelligit per suam Paternitatem, neque etiam per filiationem, aliàs esset sapiens, & intelligens formaliter per Verbum à se productum vt sic, quod est absurdum, & latè impugnatur ab Augustino 7. de Trinitate, ca. 3. & li. 15. cap. 7. Ac denique omne intelligere est admodum actus vitalis: relatio autem, vt sic, non habet rationem vitalis actus, sed solum est terminus diuinæ naturæ in ratione subsistendi: ergo nullo modo possunt illi duo actus intelligendi ita mutuo præscindere secundum rationem.

Vento ad aliud membrum de distinctione illorum actuum per modum includentis, & inclusi, sic enim aliqui distinguunt duplex intelligere essentialè, & notionale, ita nimirum, vt intelligere essentialè includatur in notionali, non autem è conuerso, nam hac ratione essentialè commune est, non verò notionale: verum tamen hoc ipsum dupliciter intelligi potest. Primò, vt intelligere notionale ultra essentialè addat aliquid formaliter pertinens ad rationem actus intelligendi, & sub illa quasi contrahat illum ad esse talis actus, sicut Paternitas v. g. intelligitur addere aliquid supra rationem personæ, vt sic. Et hunc sensum cenfeo falsum; nam rationes proximè factæ æquæ contra illum procedunt. Quia neque intellectus diuinus est illo modo duplex, neque in ratione intellectus est amplius determinabilis, neque relatio vt sic, potest addere huiusmodi determinationem rei absolute secundum propriam rationem absolutam. Relatio enim non determinat essentiam, vt in latitudine essentiæ sit talis, ex se enim talis, est vltimè ita verò se habet intelligere diuinum, & essentialè in ratione actus intelligendi. Præterea, omnis actus intelligendi secundum vltimam rationem, seu determinationem suam attingit obiectum & repræsentat illud, & est actus vitæ. At relatio non addit actui intelligendi essentiali habitudinem ad nouum obiectum, nec perficit habitudinem, quam ille actus ex se habet ad sua obiecta, nec addit repræsentationem aliquam, nec modum aliquem vitalem. Ergo non potest cogitari intelligere notionale, illo modo ratione distinctum ab essentiali.

Alio tandem modo cogitari potest distinctio

4.  
Alia opinio de intellectu essentiali, & notionali.

Torres.  
Aureolus.

D. Thom.

5.  
Non esse duos actus ratione distinctos.  
Aureolus.  
Torres.  
Capreolus.  
Caietanus.  
D. Thom.

6.

D. Thom.

7.

August.

8.

9.

rationis in ipso intelligere diuino, per additionem alicuius conditionis personalis, seu relationis, quæ necessaria sit, non quidem per se, ac formaliter ad intelligendum sed ad producendum. Et hic sensus in re ipsa continet veritatem: per illum autem dicendi modum non rectè explicatur. Tum quia hæc vox, *intelligere*, non significat, nec connotat illam conditionem, vt D. Thom. voluit loco citato. Tum etiam, quia illud satis non est, vt dicatur esse duplex intelligere, sed vnum, & idem, vt coniunctum cū tali conditione, vel non coniunctum. Sicut essentia diuina considerari potest præcisè, ac secundū se, & prout est in Patre, & non propterea distinguitur ratione, vt duplex essentia. Quis enim vnumquam dixit in Patre, & Filio esse duas essentias ratione distinctas, eo quod in Patre est essentia ex se, in Filio verò per generationem? Nullus sanè, ac meritò, quia illi modi habendi essentiam non pertinent ad essentiam, vt sic, sed ad constitutionem personæ, sic ergo, habere intelligere essentiale à se, vel per generationem à Patre, nō multiplicat ipsa *intelligere*, etiam secundum rationem quia illi duo modi habendi actum intelligendi non pertinent formaliter ad ipsum intelligere, sed ad originem, seu ad personalem modum habendi illud.

Dico igitur secundò, Tantum esse vnum intelligere in Patre, & in omnibus personis, diuerso tamen modo, vt ita loquamur. Nam in Patre est ante omnem productionem, vt propterea verè dicatur Pater habere illud à se: in Filio autem est communicatum à Patre, vt sæpe ipse docuit Ioan. 5. 7. & 17. quod Patres interpretantur, communicatum illi esse per æternam sui productionem. Atque ita hæc assertio ex superioribus satis probata est. Nam si in Trinitate non est duplex intelligere, necesse est, esse vnum. Quod autem in Personis distinctis sit etiam illis distinctis modis, ex ipsomet mysterio satis constat, & ex Scriptura. Estque necessarium ad soluendam difficultatem in principio positam.

Dico ergo tertio. Pater æternus producit Filium per illudmet intelligere, quod commune est omnibus personis, quatenus illud à se habet, & non per generationem, hoc enim satis est, vt Pater per illud intelligere producat, & non Filius, nec Spiritus, sanctus. Quia cū Pater illud habeat à se, & ante omnem productionem, rectè potest communicare illud alteri personæ: communicat autem ex virtute, & fecunditate ipsiusmet actus intelligendi. Sicut D. Thomas aliàs docuit, essentiam, hoc solo, quod est in Patre absque generatione, esse posse virtutem ad generandum, quia in illo intelligitur esse quasi fecunda, quia illa persona nondum prodiit in actū generationis. In Filio autem, & Spiritu sancto iam non habet intellectus illam veluti virtutem, quia iam habuit actum sibi adæquatum, qui multiplicari non potest, vt dicemus in sequentibus. Et ita facilè respondetur in forma ad difficultatem propositam. Cum enim inferitur, si vna persona intelligendo generat, omnes generare, quia omnes intelligunt, negatur illatio, quia non omnes intelligūt à se, sed aliqua per intelligere communicatum ab alia persona, vt autem persona generet non satis est, quod intelligat, sed necesse est, vt à se habeant actum intelligendi. Ac propterea illudmet intelligere, non habet omnia requisita ad productionem, nisi sit in persona, quæ sit prior origine, quàm persona genita.

Atque hoc modo, & cum eadem proportionem

A] philosophandū est de amore, seu dilectione, quantum ad rem spectat. Quoad voces autem assignatur aliqua differentia à D. Thom. in illa q. 37. art. 1. Nam in intellectu sunt nomina, seu verba distincta, inposita ad significandum vel actum intelligendi, vt sic, scilicet, *intelligere*, vel actum producendi per intellectum, scilicet, *dicere*, vel terminum illius productionis, scilicet, *verbum*. In voluntate autem, ob penuriam nominum, solemus eadem voce significare actum amandi, productionem, & terminum scilicet nomine *amoris*, vel *dilectionis*. Et hoc modo dixit D. Thom. ibi *amorem* & essentialiter, & notionaliter sumi, non quia sint actus amandi distincti, vnus essentialis, & alter notionalis, (hæc enim distinctio numquam apud ipsum reperitur): sed quia ipse Spiritus sanctus vocatur Amor, & productio eius vocatur Dilectio. Proprie tamen amor essentialis est, & communis, & per illum producit Pater, & Filius Spiritum sanctum, quatenus illum amorem habent absq; emanatione voluntatis, vel à se, vt pater, vel per generationem, vt Filius: & ideo licet ipsi per illum amorem producant, Spiritus sanctus nihilominus amando eodem amore nihil ad intrā producit, quia iam supponit productionem amoris.

## CAPVT VIII.

*Sūne actus intelligendi, & amandi principium quod producendi, vel ipsa productio.*

Hæc erat alia difficultas, & interrogatio à Durando proposita, cui breuiter in hoc cap. satis faciendum, & respondendum est. Duas enim in hoc puncto sententias inuenio. Prior est, actum intelligendi, vel amandi non posse esse principium quo productionis, sed productionem ipsam. Ita tenet Torres dicto art. 5. p. 2. disputationis, quem sequuntur aliqui moderni. Primò, quia D. Augustinus libr. 15. de Trinitate cap. 7. & 10. dicit, verbum procedere ex memoria fecunda, memoria autem solum dicit intellectum constitutum in actu primo, ergo ille, vt sic, est proximum principium, ergo non quatenus est iam constitutus in actu secundo, per ipsum intelligere. Secundò, nam philosophamur de productione diuina per comparisonem ad nostras productiones, sed in nobis principium producendi verbum non est intellectio, sed species, seu actus primus, ergo, & in patre. Tertio, quia aliàs post actum intelligendi paternum, intelligendus esset alius, qui esset per modum actionis, seu productionis, cuius principium esset actus intelligendi, hoc autem esse non potest, ergo. Sequela patet, quia inter principium agendi, & terminum mediat actio. Minor patet, quia, vel illa actio est intellectio, vel non. Primum dici non potest, aliàs intellectio esset principium intellectiois, & sic vel esset duplex intellectio, vel esset principium sui ipsius. Si verò secundum dicatur, sequitur, non produci verbum per actionem, quæ sit intellectio.

Contrariam sententiam docuit Henricus quodlib. 6. q. 1. Cuius opinio quoad hanc partem mihi maximè placet. Censeo itaque optimè dici, ipsum actum intelligendi paternum, esse proximam rationem, & quasi virtutem, per quam Pater communicat Filio suo essentiam. Et idem dico de actu amandi in Patre, & Filio per cōparationem ad Spiritum sanctum. Quod probo primò, supponendo essentiam diuinam (vt D. Thom. vult) esse potentiam

D. Thom.

1.  
Prima opinio.Torres.  
D. August.2.  
Altera opinio Henr.

generandi, quatenus est in Patre. Quod ex sententia communi ita est, intelligendum, ut essentia quatenus essentia, sit radicale principium, & quatenus intellectus, sit principium proximum. Hinc ergo argumentor. Nam intellectus diuinus per se ipsum, & essentialiter, est actus ultimus intelligendi, ita ut in Deo non sit intellectus, quam ipsum intelligere, quia intellectus dicit potentiam, intelligere autem dicit actum: ergo si intellectus est principium proximum à fortiori ipsum intelligere.

Secundò declaratur ex differentia supra insinuada inter Verbum diuinum, & humanum, quòd humanum ad hoc producit, ut constituat producentem in actu secundo intelligendi. Verbum autem diuinum non producit, ut constituat Patrem intelligentem, ut rectè probat Augustinus loco de Trinitate proximè citato. Quia Pater non producit ex indigentia, sed ex abundantia, & fecunditate, nec recipit aliquid à Filio. Hinc ergo est ut principium quo Verbi humani sit actus primus, scilicet, species, respectu autem Verbi diuini sit ipsemet actus intelligendi. Nam, ut rectè Augustinus supra concludit. *Verbum Dei est sapientia genita ex sapientia generate*, ita ut illa abstracta pro concretis, seu personis sumantur: Ergo Pater, quatenus infinitè sapiens, producit Verbum eadem infinita sapientia sapiens: ergo ipsemet sapientia Dei, quæ nihil aliud est, quam actus intelligendi eius, est proxima ratio illius communicationis. Tertio denique, quia non potest rectè intelligi (maximè iuxta opinionem eorundem Thomistarum) actum intelligendi esse per modum actionis, ergo debet intelligi per modum principij, quia non potest cogitari tertium membrum, ut rectè colligit Durandus. Antecedens declarabitur melius, & probabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo ex Augustino in primis respondeo, ibi magis loqui de intellectu humano, quam de diuino. Et quamuis declarat virtutè Patris ad generandum per analogiam ad memoriam hominis fecundam, non est necesse, ut comparatio teneat in omnibus, & in his præsertim, quæ inuoluant imperfectionem: huiusmodi autem est, quod memoria humana intelligatur fecunda, quatenus est in actu primo, & non quatenus iam est in actu secundo. Vnde dico vterius, intellectum, seu memoriã eterni Patris, etiam prout à nobis concipitur in actu primo, esse fecundam, non tamen vno solo modo, sed quodammodo duobus. Nam primò est fecunda ad actum intelligendi, quasi producendum, (ut loquitur Scotus) iuxta, ut supra dixi, illud non realiter produci, sed à nobis concipitur, ac si produceret. Eadem verò memoria iam formata in illo actu adhuc est fecunda, ut sit principium, quo realiter producit Verbum, quia, ut sæpe dixi, illud Verbum non producit ad intelligendum, sed ex intelligentia (ut sic dicam.) Vnde iam patet responsio ad 2. In hoc enim non est seruanda similitudo inter productionem verbi humani, & diuini, propter rationem dictam.

Ad tertium, primò assero, in his productionibus diuinis non interueniri veras, & proprias actiones, ut rectè sentit D. Thom. 1. par. q. 41. art. 1. ad argumenta, & infra ex proposito declarabitur. Quia actio in suo conceptu, & ratione formali includit imperfectionem, & rationem dependentiæ, ut ex Metaphysica etiam suppono, & ita non potest tribui eum proprietate diuinis personis. Ex quo facillè responderetur ad argumentum, negando se, quælam:

A nam cum producit Verbum diuinum v. g. non mediat actio inter proximum principium quo, & terminum, & ideo cum dicitur Verbum illud procedere per intellectionem, necessariò videtur intelligendum tamquam per principium quo. In hoc autem comparatur, & assimilatur verbo humano, quod sicut inter actionem intelligendi, & verbum hominis nihil mediat, ita neque inter actum intelligendi æterni Patris, & Verbum diuinum, & quoad hoc dici potest ille actus intelligendi, se habere ad modum actionis. Sicut Thomistæ aiunt, volitionem creandi Dei, esse ipsam actionem creandi, quia non purant aliam actionem creandi mediare inter terminum, & illam volitionem.

B Addo verò vterius, si præter illum actum intelligendi, aliquid potest à nobis intelligi per modum actionis ad intrinsecum, solum esse illam, quæ Theologi vocant originem actiuam, ut est respectu Filij generatio, de qua, quid formaliter, & realiter sit, infra dicturi sumus. Idem tamen Auctores, cum quibus disputamus, fatentur, illam originem solum esse posse relationem personæ producentis, vel, ut alij volunt, relationem personæ productæ, quatenus intelligitur, ut fluens à producente, quicquid autem horum dicatur, constat actum intelligendi non esse ipsam originem actiuam, quod & aduersarij fatentur, & ex dictis ostendi potest, quia actus intelligendi non est relatio, nec in fieri, nec in facto esse, ergo actus intelligendi non est ipsa productio, vel actio, qualis in Deo cogitari potest, est ergo principium quo talis productionis.

## CAPVT IX.

*In Deo tantum esse duas processiones reales.*

Hæc veritas necessariò præmittenda est ad concludendum numerum personatum. Igitur in Deo esse duas reales processiones de fide est, ex locis Iohannis supra citatis c. 8. & 15. ubi & Filius à Patre, & Spiritus sanctus à Patre, & Filio procedere dicitur. Quod etiam definitur in symbolo Niceno, & Athanasij: constat autem distinctarum personarum distinctas esse processiones. Item vna processio est ab vna sola persona, altera est à duobus: ergo necesse est, ut inter se sint aliquo modo distinctæ. Denique, vna est per intellectum, altera per voluntatem. Ostendimus enim processionem in Deo esse per actum immanentem naturæ intellectualis, in qua natura duplex est huiusmodi actus, non est autem maior ratio, propter quam sit in Deo processio secundum vnum actum potius, quam secundum alium, ergo est processio secundum vtrumque, sunt ergo duæ processiones. Atque ita ex his facultatibus distinguit illas D. Tho. q. 27. art. 5. Henricus quodlib. 6. q. 1. & in sum. art. 37. q. 7. & Adā. in 1. dist. 6. q. 1. & ibi alij Theologi.

E Vt autem hæc veritas magis explicetur, occurrit difficultas, quia intellectus, & voluntas in Deo non distinguuntur in re, sed ratione tantum, ergo neque actus intelligendi, & amandi, ergo inde non potest colligi maior distinctio processionum, quam rationis. Probatur consequentia, quia non est necessaria maior distinctio inter terminos, quam inter potentias, vel actus: neque videtur possibile, quòd res aliqua per intellectum diuinum producat, quæ non producat per voluntatem, cum in re idem actu sint, licet virtute distinguantur. Ergo idem dicendum est de pro-

3.  
Ad argu-  
mentū pri-  
mæ opi-  
nionis.

August.

4.

5.  
Processio  
ad in ra-  
tionem est a-  
ctio.  
D. Thom.

6.

1.

Ioh. 8.

D. Thom.  
Henric.  
Adam.

2.

cessione, & de re producta.

Ad hanc ergo difficultatem explicandam aduertendum est, dupliciter posse distingui has processionem, primò formaliter, seu quasi specificè in ratione processionum, secundò realiter, & uterque modus distinctionis, absolute loquendo de processionibus verus est, & certus. Prior pars de distinctione formali patet, quia processionem ista in sua formalitate ita distinguuntur, ut una sit vera, & propria generatio, scilicet, processio Filij: alia verò nullo modo sit generatio. Quod est certum de fide, ut infra constabit, tractando de personis in particulari: ergo distinguuntur illae processionem formaliter. Aduertit autem, & bene (mea sententia) Caietan. 1. p. q. 27. art. 1. has processionem sub hac ratione non ita esse primò diuersas, seu distingui se totis (ut aliàs loquuntur Scot. Durand. & Gabr. in 1. d. 13.) quin habeant inter se aliquam conuenientiam realem: addo etiam, & vniuocam. Conueniunt enim in còmunione processionem realis ita perfectæ, ut nullam includat imperfectionem. Habet autem se illa ratio communis ad modum transcendentis, sicut suprà dixi, de còmunione personarum. Altera verò pars de distinctione reali constat ex distinctione terminorum, nam personarum procedentes per has processionem sunt realiter distinctæ secundum fidem, ut infra ex professo ostendemus: processionem autem, quæ tendunt ad terminos realiter distinctos inter se, etiam distingui necesse est.

Est autem ulterius aduertendum, singulas processionem distingui à Theologis in actiuas, & passiuas, unde comparari possunt, quoad hanc distinctionem, vel processionem actiuam inter se, ut generatio, & spiratio, vel processionem passiuam inter se, ut generari, & spirari, vel actiuam ad passiuam sibi respondentem, ut generare ad generari. Quod ergo in præsentem certum esse asserimus, solum est, processionem passiuas inter se realiter distingui, quia hoc est necessarium ad distinctionem personarum. An verò inde sequatur realis distinctio inter productionem actiuas, vel sufficiat eminens, & virtualis, dicemus infra tractando de originibus, quia ad fundandum mysterium fidei, non est necessarium, & multa necesse est prius disputare. Et idem dico de altera quæstione, quomodo inter se distinguantur processio actiuam, & passiuam, Præterea, inquiri potest, unde sumenda sit distinctio realis inter has processionem passiuas, sed de hoc etiam infra dicendum est, tractando de distinctione personarum, & præsertim Spiritus sancti à Filio. Nunc verò suppono, sumendam esse ex distinctione, seu oppositione originis, sine qua non potest esse aliqua realis distinctio intra Deum, ut postea videbimus.

Ex his igitur dicendum est ad difficultatem propositam, quamuis actus intellectus, & voluntatis Dei non habeant in re actualement distinctionem, sufficere eminentem, & virtualem, ut una persona procedat per actum intellectus, & non per actum voluntatis. Quod quidem est de fide certum, ut nunc supponimus ex dictis in superioribus capitulis, & tractabitur latius lib. 8. & 9. Vbi de Verbo diuino, & Spiritu sancto differemus. Ratione autem vix potest declarari, nedum conuinci: satis verò nobis est, ostendere non repugnare. Quia, licet omnia Dei attributa sint una simplicissima perfectio, verè ac formaliter continent, quidquid perfectionis in eis excogitari potest absque imperfectione. Sic ergo est in Deo tota perfectio intelligendi, ut non minus habeat suum proprium, & adæ-

quatum terminum per ipsam productum, quam si esset in re distincta à quacunque alia perfectione. Sic ergo dari potest, & datur in Deo quadam processio, quæ solum est per intellectum. Atque hinc ulterius sequitur, ut illam personam, quæ procedit per intellectum, possit producere per voluntatem. Ex quo tandem fit, ut processio passiuam per voluntatem sit realiter distincta à processione per intellectum, quia habet cum illa oppositionem originis.

Secundò dicendum est, has processionem non esse plures, quam duas: quod etiam est de fide ex eisdem testimoniis, ex quibus credimus, solum esse in Deo duas personas procedentes. Ratio verò optima redditur à D. Thom. quia hæc processionem sunt per actus proprios intellectualis naturæ, in natura autem intellectuali non sunt, nisi duæ facultates, & duo genera actuum immanentium, scilicet intellectus, & voluntatis, ergo neque in Deo possunt esse plures processionem, quam duæ. Qua ratione vtuntur etiam Alenf. 1. p. q. 47. memb. 7. Bonauent. in 1. dist. 2. q. 4. Gabr. d. 10. q. 1. Scot. Richard. Marfil. & Henric. locis citatis in cap. 5. & optimè probat non esse in Deo plures processionem distinctas quasi specificè. Possit autem quis cogitare, in vnoquoque ordine illarum processionum posse dari plures. Sed in hoc etiam sensu de fide est, non esse plures, quia in Deo non sunt duo Patres, aut duo Filij, aut duo amores procedentes. Hoc autem multis etiam rationibus probat D. Thomas citatis locis. Vna verò est, quæ satisfacit, scilicet, quod una quæque processio diuina habet terminum sibi adæquatum, ut intellectio Verbum in quo repræsentantur, omnia, quæ per actum intelligendi Dei naturalem comprehendere possunt: ergo non potest talis processio quasi multiplicari numero intra eandem rationem formalem.

Dices, Hac ratione probaretur, non esse in Deo nisi unicam processionem, quia illa est adæquata virtuti productiuæ ad intram. Quod patet, quia illa productio est infinita, & ad illam requiritur virtus infinita, ergo adæquantur. Atque ita sensisse videtur Raymundus Lullus cap. 11. citandus. Dixit enim, ad diuinam perfectionem pertinere, ut intra Deum tantum sit vnus actus *bonificandi*, id est, communicandi bonitatem, quia si essent plures, quilibet eorum esse limitatus. Vnde ille non videtur agnoscere duas processionem, sed vnā tantum. Imò putat illam sufficere ad Trinitatem personarum, & pertinere ad maiorem perfectionem, ideoque non esse in Deo multiplicandos illos actus.

Sed deceptus est valdè, & in periculosa sententia incidit, si vera sunt, quæ de illo referuntur. Quia impossibile est, ut eum vnica productione reali, saluet numerum trium personarum, ut cap. sequenti ostendemus. Impossibile item est, omnia saluare, quæ de hoc mysterio fides docet, ut quod Filius non producat se, & producat Spiritum sanctum, & quod quadam productio Dei sit generatio, & alia non sit generatio, & quod vna sit ab vna tantum persona, alia à duabus. Ad argumētum ergo respondeo, negando sequelā, quia licet ad quamlibet processionem requiratur infinita perfectio, seu virtus productiuam, quæ in processionem qualibet habet adæquatum actum in ratione formali, & quasi specie talis actus: non tamen habet adæquationem quasi extensiuam, & secundum rationem omnium actuum, quos ad intram habere potest. Sicut etiam ad producendam quamlibet creaturā ex nihilo, requiritur infinita virtus Dei & nihilominus nō quilibet

5.  
Quo sensu processionem sunt duæ.

Caietan.  
Scotus.  
Durand.  
Gabr.

4.

5.  
Soluatur difficultas.

6.  
Processionem non esse plures, quam duas.  
D. Thom.

Alenf.  
Bonauent.  
Gabr.  
Scotus.  
Richard.  
Marfil.  
Henric.

D. Thom.

7. C

Opinio  
Raymundi.

8.  
Refellitur.



creatio est adequatus actus illius potestatis. Sed ergo ad productionem Filij requiritur infinita perfectio, & fecunditas diuinæ naturæ: illa tamē non exhauritur (vt ita dicam) per illam solam processionem, quia non est adequata vtrique facultati (vt sic dicam) illius naturæ, scilicet, intellectui, & voluntati, vnaquæque autem processio ex his est adequata suo actui, & ideo intra suam rationem formalem non multiplicatur.

Et confirmatur, nam si posset esse secundus Filius in diuinitate, vel ille procederet à solo primo Filio & hoc dici non potest, quia secunda persona nihil potest producere, quod non producat prima, nec tertia sine prima, & secunda, quia, vt supra declarauimus, qua ratione opera Trinitatis ad extrinsecum sunt in uisa, eadem productio ad intrinsecum necessario est communis omnibus personis, quæ secundum ordinem originis supponuntur ad talem processionem. Vel ille secundus Filius produceretur à solo Patre, & hoc non, tum quia eadem ratione produci etiam Filios sine termino: tum etiam quia nulla ratio distinctionis realis inueniri posset inter tales Filios, quia dicerent respectum ad idem principium, & inter se non haberent oppositionem originis, tum denique quia cum Pater non habeat, nisi vnum actum intelligendi, non potest etiam habere, nisi vnum Verbum adequatum. Vel denique talis secundus. Filius procederet simul à Patre, & primo Filio. Et hoc etiam repugnat excellentiæ, & adæquationi primæ processionis cum suo termino, inde etiam sequeretur infinita multiplicatio similium processionum, quia nulla esset ratio sistendi in secunda, magis quam in prima, nec in tertia magis, quam in secunda, & sic de cæteris. Similisque rationes locum habent in processione per voluntatem. Non sunt ergo in Deo plures, quam duæ processionem. Neque in hoc noua difficultas alicuius momenti occurrit.

## CAPVT X.

*In Deo esse tres personas, & non plures.*

**H**æc est conclusio in discursu totius libri intentata, estque veritas Catholica, insinuata olim in veteri testamento. Nam licet Epiphanius in Ancorato dicat, dualitatem personarum, scilicet, Patris, & Filij, à Prophetis esse prædicatam, Trinitatem verò in Evangelio esse declaratam: nihilominus Sancti intelligunt, numerum trium personarum insinuatam esse in verbis Isaiæ 6. *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum.* Et similia verba habentur Apoc. 4. & in confessionem huius mysterij illa vsurpat Ecclesia in mysterijs Missæ, & in illo celebri, & antiquo r. sigilo. *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus & immortalis*, de quo peculiare opus Damascenus scripsit. Similiter quoties in veteri testamento Deus tripliciter nominatur, hoc mysterium indicari creditur, vt Deuter. 6. *Dominus Deus noster Deus vnus est*, & Psalm. 67. *Benedicat nos Deus Deus noster, benedicat nos Deus*, & aduerbi solet in voce, qua secundo loco nominatur Deus, addi particulam *Noster* ad indicandum mysterium incarnationis. De quibus & aliis locis multa Galatinus à principio libri secundi, vbi refert, antiquissimos interpretes Hebræos intellexisse, in his locis latere mysterium hoc.

Expressius docetur hæc veritas in nouo testamento, Matth. 16. *Baptizantes eos in nomine Patris,*

**& Filij, & Spiritus Sancti.** Nam, vt Sancti aduertunt, & latius sequenti libro dicemus, si non omnes illæ personæ essent diuinæ, non proponerentur equaliter in prima fidei professione, & si essent plures aliz non omitterentur. Deinde Ioannis 14. & sequentibus, multis verbis docet Christus hoc mysterium, vt illis, *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis*, item 1. Ioan. 5. est locus expressus, *Tres sunt, qui testimonium dant in Cælo.* Nam illa præcisa numeratio habet vim exclusivæ, & satis ostendit, eos, qui numerantur, esse distinctos. Et ideo hæretici conati sunt verba illa expungere à textu sacro: de fide tamen certum est esse canonica. Quod ex traditione latè confirmat Bellarminus lib. 1. de Christo, capite 6. nobis autem nunc auctoritas Concilij Tridentini sufficit.

Tandem definita est hæc veritas à multis Concilijs post Nicenum, quæ infra referemus, cum traditione Pontificum, & Sanctorum. Nunc sufficiat Dionysius lib. de diuinis nominibus caput. 1. vbi Trinitatem vocat *Trinitatem subsistentem*, eamque in Deo esse dicit, *propter diuinam fecunditatem in tribus personis expressionem*. Idem optimè in caput. 3. de mystica Theologia, Martialis Epistol. 1. caput. 10. Iustinus Martyr. in expositione fidei, Anastasius Synaita in lib. 1. de rectis fidei dogmatibus, in tomo primo Bibliothecæ. *Trinitatem*, inquit, *disco, non essentiarum, sed personarum*, Nazianz. orat. 32. ante medium, sic nominat personas, *Principij express, Principium, & id, quod est cum principio.*

Ratio ex dictis clata est. Nam in Deo est tantum vna persona improducta, & sunt tantum duæ personæ productæ quia sunt tantum duæ processionem, ergo sunt in Deo tres personæ, & non plures. Aliter probauit hanc veritatem D. Thom. 1. p. q. 30. artic. 2. vbi Caietanus laborat circa discursum D. Thomæ, & reuera non satis expedit omnia, quæ ibi proponit, præsertim dubium primum. Breuiter tamen supponit ibi D. Thom. personas distinguere per oppositionem relationum, & non aliter? sub relatione autem oppositione includit etiam oppositionem originis, vt rectè Caietanus aduertit. Ex hoc ergo principio concludit, ex prima processione optimè colligi duas personas in Deo, quia opponuntur originem. Rursus tacite subsumit, nullam illarum personarum posse procedere per voluntatem, eo quod processio voluntatis sit posterior processione intellectus. Vnde concludit, processum omnem passiuum, vt est relatio debere necessariò distinguere à duabus primis personis, & consequenter tertiam personam constituere, vltima quas non est alia, quia Spiratio actiua, cum non opponatur Patri, aut Filio, ab eis non distinguitur.

Longè aliter colligebat hunc numerum personarum Raymundus Lullus ex sola summa perfectione diuinæ bonitatis, & distinctionis in Deo inueniæ, hoc modo, *In diuina bonitate propter summam perfectionem est vnus tantum actus bonificandi, & vnus bonificans, & vnus bonificabilis, ergo sunt tres personæ, & non plures.* Item, in perfectissima rerum distinctione tantum est *vnus distinctum, & vnum distinguibile, & vnum distinguere per spirare, & amare, ergo tres personæ.* At hæc collectiones ridiculæ sunt, & potius inde concluditur, tantum esse duas personas. Nam si persona produciens dicitur bonificans, & producta dicitur bonificata, & illæ sunt vnica, tantum sunt duæ personæ, nā actus bonificandi nō est persona, sed origo vel actiua, vel passiuæ, quæ nō distinguitur in re à persona,

Testam.  
to.  
Matth. 28.

Ioan. 14.

Epist.  
Ioan.

Bellarmin.

Trid.

Ex 3.  
Ciciliis.

Dionys.

Martialis.

Iustin.

Martyr.

Anasthas.

Synaita.

Nazianz.

4.  
Ratio asser-  
tionis.

D. Thom.

Caietan.

5.  
Osten-  
siones Ray-  
mundi re-  
felluntur.

1.  
Probatur  
ex veteri  
Testamē-  
to.  
Epiphani.

Isaiæ 6.

Apoc. 4.

Deut. 6.  
Psalm. 67.

Galatin.

2.  
Ex nouo



quæ per illam producit, vel producit. Præterea, si personæ sunt plures, impossibile est, distinctiua esse tantum vnum, quia oportet esse plures proprietates distinctivas personarum, & similiter impossibile est, esse vnicum distinguibile, quia qualibet persona distinguibilis est ab alia. Quod si distinctiua actiue sumitur pro persona producente, & distinguibile passiue, scilicet, pro produci, profecto si hæc sunt vnicæ, duæ tantum sunt personæ, quia *distinguere* non est persona, nec est velati actio alicuius personæ, sed actus formalis proprietatum constituentium personas. Vnde non est res ab illis distincta: nec tertia persona potest distinguere duas priores, quas supponit distinctas. Denique si non solus Pater, sed etiam Filius, producit intra Deum, quomodo ibi tantum est vnum distinctiua in dicto sensu? Et si non solus Filius, sed etiam Spiritus sanctus producit, quomodo est tantum vnum distinguibile? Illa ergo deductio, & fundatur in errore vnius processionis, & plures alios inuoluit.

6.  
Obiectio-  
nibus oc-  
curritur.

Obiectiones grauiore contra Catholicam veritatem proponam tribus libris sequentibus. Nunc solum obiectio, quia omnis numerus videtur Deo repugnare, quoniam numerus intrinsecè includit compositionem, habet enim numerus vnitatem aliquam, & non simplicem, ergo compositam. Vnde in omni numero est inuenire totum & partem, quæ tamen non possunt intra Deum reperiri. Atque hinc etiam fit, ut omnis numerus sit maior, & perfectior qualibet vnitare, & inferiori numero: quæ omnia Deo repugnant.

7-

Occasione huius obiectionis tractant hic Theologi, quid addat numerus supra res numeratas, & quam habeat vnitatem. Sed hæc in Metaphysica tractantur. Ex qua ego suppono primò, vñ supra entitatem solum addere negationem, seu indiuisiorem. Deinde sumo numerum, præsertim transcendentelem, ultra unitates nihil addere, nisi negationem, quod vna nō sit alia, quod etiam supponere videtur D. Thom. d. q. 30. art. 3. Vnde facile intelligitur, non sequi compositionem ex hoc numero, nam si personæ considerentur, ut sunt vnum in essentia, non sunt illud vñ per compositionem, sed per summā identitatem personarū cum essentia, ut infra explicaturi sumus. Si verò considerentur personæ, ut distinctæ sunt, sic vna non componit cum alia, nec numerus ille est aliquod compositum per modum vnius, sed solum plures res simplices.

D. Thom.

8.  
Sine in  
Trinitate  
totum &  
pars.  
D. Thom.

Ad illud verò de toto, & parte respondet D. Thom. d. q. 30. art. 1. ad 4. numerum bifariam considerari, scilicet, abstractè, & prout est in rebus numeratis. Et priori modo considerari in eo totum, & partem, illud autem non esse inconueniens, quia numerus sic abstractus solum est per intellectum. Posteriori autem modo (inquit) in rebus creatis numerum, & vnitatem comparari, ut totum, & partem, quia numerus est maior qualibet vnitare: in Deo autem non ita comparari, quia non est maior tota Trinitas, quam qualibet persona. Quæ responsio habet difficultatem, quia quod est de ratione numeri secundum se, conuenire debet cuilibet numero contracto, tamquam superius inferiori. Item, quia si sit sermo de maioriare (ut ita dicam) extensiva, quæ potius est pluralitas, etiam tres personæ diuinæ sunt plures, quam vna, vel duæ. Si autem sit sermo de maioriare intensiva, hæc nihil refert ad rationem numeri. Atq; ita respondet Gabriel in 1. d. 24. q. 2. ar. 3. dub. 1. estq; clara, & sufficiens responsio.

Gabriel.

A Nec D. Thomas aliquid in re ipsa diuersum docere voluit; sed corrigere modum loquendi, scilicet, ut in hoc numero, absolue non concedamus totum, & partem, quia illud vel indicat compositionem, vel excessum perfectionis respectu partis. Vnde consequenter etiam docet, non esse hic, simpliciter admi-tendum maius & minus, in quo excedit hic numerus omnes creatos. Sed cum addito potest dici maior numerus. Est denique alia excellentia in hoc numero, quod non excludit omnem vnitatem, & identitatem rerum numeratarum, propter quod dicitur de Deo in Concilio Tolentino 11. in confessione fidei, *quod nec recedit à numero, nec comprehenditur numero*. Et Bernardus lib. 5. de consideratione circa medium, vocat hunc numerum absque numero. Sed habes (inquit) quid numeres, & quid non numeres, substantia vna est, persona tres sunt. Atque hoc etiam modo intelligendus est Boetius de Trinitate, cum ait, *Atque hoc verè vnum est, in quo nullus est numerus*, scilicet, qui non admittat naturam vnitatem.

Concil.  
Tolent.

D. Bernard.

Boetius.

## CAPVT XI.

*Non posse intellectum creatum, sine diuina reuelatione Trinitatem personarum in Deo cognoscere.*

C Vm in hoc libr. inuestigauerimus, an sit in Deo personarum pluralitas, & ostenderimus ex principiis fidei, & illa esse, & quanta sit, non abs re in fine illius explicamus, quomodo possit intellectus humanus, vel in vniuersū intellectus creatus tanti mysterij cognitionē assequi. Totum enim hoc spectat ad exactam explicationem illius questionis, an sit in Deo Trinitas. Quæ ratione, tractando de mysterio Incarnationis, solet statim in principio similis questio tractari, de qua videri possunt, quæ in principio tertie partis scriptis, multa enim possunt ad hunc locum accommodari. Quoniam verò aliqua cognoscuntur ab homine, vel Angelo, per naturale lumen absque reuelatione diuina, alia per Dei reuelationem, idè in hoc capite de priori modo cognoscendi, in sequenti de posteriori dicemus. Et quanteis Bern. lib. 5. de consideratione cap. 3. tria membra distinguat, dicens, *Res diuinas, tribus modis, posse à nobis cognosci, intellectu, fide, & opinione*: tamen hæc tria in quolibet duorum membrorum, quæ nos distinguimus, locum habent, illaque veluti subdiuidunt. Nam sub intellectu comprehendit Bernardus omnem cognitionem euidentem, sub fide omnem cognitionem obscuram in auctoritate fundatam, siue certa, siue de se incerta sit, sub opinione, probabilem cognitionem cum formidine. Quibus tribus modis contingit, versari intellectum humanū circa res aliquas diuinas, citra diuinam reuelationem, nam quædam intellectus cognoscit, seu euidenter scire potest, ut Deum esse, & sapientem esse, alia vel ex traditione hominum credere, vel coniectura probabili assequi potest. Et circa ea, quæ reuelata sunt potest eisdem tribus modis versari, vel per diuinas reuelationes, vel variis modis vrendo reuelatione diuina, ut sequenti capite explicabimus.

E

Duæ igitur extrema sententiæ hoc loco referri possunt. Vna est, mysterium hoc esse, non solum supra, sed etiam contra rationem naturalem, quæ solet tribui I. Holkot in 1. distinct. 2. Vbi reuera non ita loquitur. Potest autem ita suaderi. Quia vel plures personæ ita ponuntur in Deo, ut vnaqueque sit

Varij me-  
di cognos-  
cendi di-  
uina.  
D. Bern.

Prima opi-  
nio.  
H. Holk.

Deus, vel ita, vt sola vna sit verus Deus. Si hoc tñtū posteriori modo agnoscat, non est illud mysterium Trinitatis, de quo tractamus, & immeritò dicuntur omnes illae personae esse in Deo, sed sola illa, quae verus Deus est. Si autem ponantur priori modo, necessariò iouolendum est aliquid contra rationē naturalem: ergo. Probat, minor, quia vel illae tres personae habēt tres diuinitates, & sic erunt tres Dī, contra naturalem rationem, vel habent vnā tantū Deitatem, & sic necesse est, vt habeant tres personalitates in vna natura, quod non parū aduersatur naturali rationi. Et praeterea, inquirō vltius, an illae personalitates sint res distinctae à Deitate, & sic quaelibet persona Dei erit realiter cōposita ex personalitate, & Deitate, quod est contra rationem naturalem, vel personalitas, & Deitas sunt indistinctae in re, & sic vel personae non erunt distinctae, & ita non erit vera Trinitas, vel personalitates, ac personae erunt idem vni tertio, scilicet, Deitati, & non inter se, quod est contra principium euidentium ne naturae, *Quae sunt eadem vni tertio, sunt inter se*, ita vt nō possint plus distingui, quā ab illo tertio distinguantur. Quod adeo apparet naturali lumine per se notum, vt humana ratio aliud non posse capere videatur.

Alia sententia extremē cōtrariā erit asserentium, posse hoc mysterium Trinitatis euidenti ratione demonstrari ab humano intellectu, carente omni diuina reuelatione. Solet haec sententia tribui Richardo de S. Viç. Et Henrico, sed illi in alio sensu loquuti sunt: vt capite sequenti ostendam. Videtur autem illius sententiae fuisse Raymūdum Lullum, qui in suis opusculis saepe putat, se euidenter demonstrare hoc mysterium, & ita demonstrare, vt per illas demonstrationes, *Gentilis & Paganus conuincendus sit, si ad eas veli attendere, easque penetrare valeat*. Ita enim loquitur Non explicat autem Raymundus, an intellectus humanus carens fide, & omni reuelatione diuina possit inuenire illas demonstrationes, aut ita illas penetrare, vt conuincatur. Affermat verò (quod mirabile est) tam euidentem asserens generari de hoc mysterio per illas demonstrationes, vt assensum fidei circa illud excludat. Totum autem hoc solum probat Raymundus, afferendo rationes, quas demonstrationes vocat. Summa verò, & fundamentum omnium discursum eius est, quia in Deo est bonitas, ergo est actus bonificandi, ergo est bonificans (sic loquitur) & bonificatum, seu bonificatiuum, & bonificabile, ergo est concordia inter bonificatum, & bonificabile in actu bonificandi, ergo est distinctio inter illa tria, quia concordia non est nisi inter distincta. Ergo illa tria sunt tres personae in Deo. Et inde procedit, inferendo illas tres personas necessariò esse Patrem, & Filium, & Amorem, quia hoc spectat ad summam perfectionem diuinæ bonitatis, vt latè prosequitur Vazquez in 1. parte disputat. 133. apud quem haec legi, libros enim huius Auctoris videre non valui.

Vltimò potest hoc loco referri quaedam sententia Scori in 4. d. 49. q. 11. Vbi saltem in Angelo admittit, dari posse euidentem cognitionem simplicem Trinitatis, per actum merè naturalem, si velit Deus speciem intelligibilem proportionatam illi donare. Quā speciem solum in hoc asserit esse supra naturam, quod non necessariò conuenit Angelo, nec potest illam ab obiecto sumere, sed Deus liberè illam donat, si eam dare vult: tamen ipsa in se naturalis est, & proportionata naturali actiuitati

intellectus Angelici, & solum ad actū naturalem datur. Voco autem illum actum cognitionem simplicem, non solum, quia est sine discursu more Angelico, sed etiam, quia non est per medium, id est, per causam, vel effectum, aut testimonium, sed per immediatā representationem mysterij in se. Vnde, licet in aliis cognitionibus non putet Scotus repugnare, quod Angelus cognoscat per discursum, in hac cognitione non ponit illum, nec formalem, nec virtuale: sentit enim nullum esse posse sufficientem: tamen per simplicem representationem rei in se non putat repugnare. Duo autem in hac sententia continentur. Vnū est, quod talis species intelligibilis sit possibilis. Aliud est, quod naturalis virtus intellectiva Angeli, ad vsum illius speciei sufficiat. Primū horum solum probatur, quia talis notitia Dei non repugnat, ergo nec species, quae sit principium illius. Antecedens probatur, quia nulla ostēdi potest contradictio, & quia potest dari perfectior notitia Dei, ergo & haec minus perfecta. Secundū autem supponit Scotus, vt clarum, quia non est, cur actus proportionatus illi speciei sit improporionatus naturali lumine Angelico. Dicere tamen posset Scotus, illam cognitionē Angelicam non esse sine diuina reuelatione, quia infusio talis speciei, esset quaedam reuelatio, an verò hoc rectè, & consequenter dicatur, statim videbimus.

Dico ergo primò. Secusā omni reuelatione diuina, impossibile est per euidentem demonstrationem cognoscere, in Deo esse plures personas. Ita docent Theologi omnes cum D. Thom. in 1. p. q. 32. artic. 1. Et videtur certum in fide, quia in Scriptura hoc mysterium proponitur, tamquam omnino abditum, quod sola diuina reuelatione cognosci potuerit, iuxta illud Ioan. 1. *Deum nemo vidit umquam, vngentium, qui est in sinu Patris, ipse enarrauit*. Et Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare*, & cap. 16. *Caro, & sanguis non reuelauit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est*. Facit etiam illud, quod Diuus Thom. affert ex Paulo ad Hebraeos 11. *Fidem esse argumentum non apparentium*, quia maximè hoc locum habet in summo mysterio fidei, quod est Trinitatis. Potestque à fortiori sumi argumentum ex mysterio Incarnationis, quod Paulus saepe vocat *absconditum*, de quo suo loco ostenditur, non posse probari rationibus naturalibus, etiā quod possibile sit: ergo multò minùs poterit probari Trinitas personarū in diuina natura. Deinde veritatē hanc docent, & exaggerant Patres omnes scribentes de hoc mysterio, & praecipuè Dionys. c. 2. & vltimo de diuinis nominibus, & Iustinus mart. in expositione fidei, & D. Athan. in epist. ad Serapionem Episcopum.

Tandem probatur ratione, quia nullum est medium naturali lumine cognoscibile, quod hanc veritatem ostendat, omne enim medium demonstrationis est causa, vel effectus, quia omnis demonstratio, quae ex reb. ipsis sumitur absq; testimonio, vel reuelatione, est vel à priori, & per causam, quā vocat *propter quid*, vel à posteriori, & per effectū, quā vocant *quia*, ad quā reducitur demonstratio ad impossibile. At in praesenti tale medium nō potest esse causa, quia Pater aeternus, v. g. nullā habet causam, vt Pater sit, & consequenter, nec Filius habet causam, neque aliud principium praeter Patrem, & simile est de Spiritu sancto cum proportionem, ergo hic non habet locum demonstratio per causam. Nec verò per effectum, quia omnes effectus creati

3.  
Secunda opinio.

Richard. de S. Viç.  
Henr.  
Raymund.

Vazquez.

4.  
Scori opinio.

5.  
Assertio 1.

D. Thom.

Ioan. 2.

Matth. 11.  
& 16.

Ad Hebr.  
11.

Dionys.  
Iustin. mart.  
D. Athan.

6.  
Ratio assertiois.

Henric.  
Scotus.7.  
Expendi-  
tur discursus Ray-  
mundi.

procedunt à Deo, vt vnus est, & Trinitas personarum non est per se requisita ad operationes Dei ad extra, vt latius traditur in materia de creatione, & specialiter contra Henricum quod li. 6. qua. st. 2. ostendit bene Scotus in 2. dist. 1. q. 1. ergo nulla esse potest talis demonstratio. Quod si in aliquibus effectibus hoc potest habere difficultatem, illi super naturales sunt, & cognosci non possunt absque reuelatione diuina, & ideo ad sequens caput pertinent.

At verò Raymundus, vt hanc elugeret demonstrationem, nouum demonstrandi genus inuenit, quod vocat æquiparationem, seu ab æqualibus. Sed nec ipse satis declarat, quod sit mediocris demonstratio, nec ex illius verbis aliud intelligi potest, nisi quod sit, vel exemplum aliquod, vel principium aliquod vniuersale applicatum ad Deum per aliquam æquiparationem, vel excellentiam. At nihil horum tolerat demonstrationem sufficere, nisi sit tanta similitudo inter ea, quæ æquiparantur, vt sit per convenientiam vniocam in eadem ratione formali, & ita sufficiat ad faciendam eundem inductionem, vel æquiparationem, vel certè, si principium sumptum ex creaturis applicatur ad Deum, necesse est, vt & in creaturis sit euidens, & applicatio etiam ad Deum fiat cum euidenti illatione, quæ necessariò erit, vel à priori euidenter ostendendo id pertinere ad perfectionem Dei, vel deducendo ad impossibile, verbi gratia, quod inde sequatur aliqua imperfectio in Deo, seu minor perfectio, quàm illi sit debita. Omnes autem hi modi ratiocinandi sunt per causam, vel per effectum, vt constat, & nullus eorum habet hic locum. Quia ex creaturis, quæ per rationem naturalem cognosci possunt, nullum exemplum, nullam comparationem ad hoc mysterium fieri potest, quæ non in pluribus deficiat, & dissimilitudinem potius habeat, quàm similitudinem. Nec etiam potest ex creaturis summi principium euidens, quod applicatum ad Deum, hoc mysterium ostendat, quia vel non erit euidens, posset tale principium accommodari ad Deum sine imperfectione, vel semper supponet aliquid esse in Deo, quod solum sit creditum, & non demonstratum.

Huius veritatis nonnulla exempla afferemus capite sequenti: nunc illud ipsum quod Raymundus nobis præbet, sufficiet. Ipse enim, qui has suas demonstrationes adeò exaggerat, nihil omnino concludit, nisi aliquid creditum supponat. Cum enim ex bonitate Dei infert, esse in Deo actum bonificandi, vel per actum intelligit actionem realem, & communicationem propriam perfectionis per veram productionem, & quasi actionem, vel intelligit solum actum formalem: sicut viuificare est actus animæ, albuginare (vt sic dicam) actus albedinis. Si hoc tantum posteriori sensu loquatur, euidens quidem est, bonitatem Dei habere actum bonificandi, sed hinc nihil concludit, quia ille actus non requirit distinctionem ullam ex natura rei inter bonificatum, & bonificantem, quia ille actus bonitatis per essentiam, non est per inhaerentiam, aut informationem imperfectam, sed est per simplicissimam actualitatem, & solum se habet ad modum forme nostro modo concipiendi. Vnde bonitas Dei essentialis, & bonificat (vt suo more loquamur) Patrem, & hunc Deum, prout abstrahit à personis. Quocirca, loquendo hoc sensu de actu bonificandi, vel non est concordia propria in diuina bonitate, nec inter bonificantem, & bonificabile, sed identitas. Vel si appelletur concordia non est ta-

lis, quæ requirat distinctionem realem, sed rationis. Nam concordia propriè dicitur in affectu, vel voluntate plurium, & ideo requirit distinctionem, imò si in rigore sumatur, non tam in personis, quàm in voluntatibus requirit distinctionem, cum convenientia in affectibus. Vnde inter filium, vt Deum, & Patrem aeternum, non tam est concordia, quàm vnitas substantiæ, inter filium autem, vt hominem, & Patrem est propria concordia, imò in eo semel filio homine Deo, est concordia secundum plures voluntates plurium naturarum. At hoc nullo non est concordia in diuina bonitate inter bonificantem, & bonificabile, quia nec bonificat per voluntatem, sed per se ipsum, quasi formaliter, nec ibi est aliud bonificans, quàm ipsa bonitas, nec aliud bonificabile, quàm hic Deus, inter quem, & suam bonitatem non est concordia, sed identitas. Quod si latius sumatur concordia pro quacunque convenienti proportionem, vel vnitatem, talis concordia non requirit distinctionem rei, sed rationis, sicque Deus habet summam proportionem cum sua bonitate, cum summa simplicitate.

At, si Raymundus loquitur de actu bonificandi per veram, ac realem productionem alienius personæ, cui summa illa bonitas communicatur, sic non est euidens, nec ratione vlla ostendi potest, in diuina bonitate esse actum bonificandi ad intra, & ita cessat discursus, qui in illo principio fundatur, quod ipse sine vlla probatione assumit. Et præterea, dato etiam hoc principio in illo sensu, non colligitur inde Trinitas, sed ad summam dualitatem personarum, scilicet, personæ bonificans, communicans alteri suam bonitatem, & personæ bonificata, id est, cui bonitas communicatur, nam bonitas à neutra distinguitur, & actus communicandi illam non est persona, sed origo, quæ à producente, & producta non distinguitur, vt in superiori capite satis ostensum est.

Dico secundò, absque reuelatione diuina non solum demonstrari non potest Trinitatis mysterium, verum nec cogitari potest tamquam possibile, cum aliquo assensu probabili, vel opinatio, aut formidoloso. Hanc etiam assertionem videntur supponere Theologi omnes, nam qui admittunt aliquam probabilitatem huius mysterij per naturalem discursum, loquuntur supposita aliqua reuelatione, vt videbimus capite sequenti. Ratio autem est, quia nullum est in natura principium, ex quo possimus in tanti mysterij suspensionem, nedum probabilem assensionem, peruenire. Explicaturque optimè ex fundamento primæ sententiæ, licet illud non probet hoc mysterium esse contra rationem naturalem, vt nunc videbimus, ostendit tamen, quantum sit supra omnem rationem naturalem, vt proinde attingi nullo modo per illam valeat.

Atque hinc colligitur primò, cum duplex actus in nostra cogitatione distingui se leat, inquisitio, & assensio, seu apprehensiva cognitio, & iudicatio: maxime procedere rationes factas de assensione, & iudicio, siue claro, siue obscuro, siue certo, siue formidoloso, quia nullum est medium, quo tale iudicium concipi possit per solam rationem naturalem, seclusa omni reuelatione, tam immediata, quàm mediata, id est, tam ipsi assentiendi, quàm alteri immediatè facta, nam si alterutro ex his modis intercedat reuelatio, erit alia ratio, vt inferius dicà. At verò de inquisitione, vel apprehensione non est res adeo clara, crediderim tamen, seclusa reue-

9.

10.  
Assensio  
secunda.

11.

latione, numquam potuisse hoc mysterium ascendere in cor hominis, non solum ad apprehendendum illud, ut possibile, verum etiam nec ad reuocandum id in dubium, aut ad inuestigandum, vel inquirendum, an fortasse possibile, aut verum sit. Quia vel nullum est naturale obiectum, quod talem cognitionem, vel inquisitionem in homine excitare possit, vel certe si dubitare inciperet de pluralitate personarum, statim crederet, perinde id esse, ac cogitare de pluralitate Deorum, vel è conuerso, si certus existeret de vnitatem Dei numquam dubitaret de pluralitate personarum. Coniunctio ergo pluralitatis personarum cum vnitatem Dei, in qua posita est altitudo mysterij, statim appareret per se impossibilis intellectui destituto reuelatione diuina, idè quæ nullam circa contrariam veritatem inquisitionem admitteret.

Hic verò obici potest, quia multi philosophi antiqui mentionem fecerunt huius mysterij, illud asseuerantes. Ita refert Eusebius Cæsar. libro 11. de præparatione Euangelij, capite 10. vbi ex Platone in Epimenide refert esse in Deo diuissimum Verbum, per quod omnia fecit, & ordinauit. Præterea Augustinus 7. confessionum, capite 9. dicit se legisse apud Platonicos principium Euangelij Ioannis. Et Plotinus scripsit librum de tribus hypostasibus, à quibus omnia principium habent, in quo ex Platone, & aliis multa refert, quæ etiam attingit Clemens Alex. Et eius scholastes lib. 5. Stromatum non longè à fine, & Iustinus Martyr in expositione fidei, & Apologia 2. pro Christianis circa finem. Item Cyrillus Alex. lib. 1. & 2. contra Iulianum. Et alia multa refert Eugubinus li. 5. & 2. de perenni philosophia. Respondetur in primis hos philosophos nullas rationes afferre, quibus hoc dictum confirmant, sed de his substantiis, seu personis loqui ex aliqua traditione, aut fide humana, quæ orta aliquo modo est ex reuelatione diuina, saltem remotè. Vnde Aristoteles, quamuis discipulus fuerit Platonis, quia sola ratione philosophica procedebat, nullam huius rei mentionem fecit. Hinc respondent Patres citati, hos Græcos philosophos cum Hebræis conuersatos fuisse, & forsitan etiam legisse aliquos libros veteris testamenti, & ex illis notitiam aliquam confusam huius mysterij accepisse. Ita Eusebius, Iustinus, Cyrillus supra, & D. August. 2. libro de doctrina Christiana, c. 28. & lib. 18. de Ciuitate, cap. 37. & Theodoretus in libris aduersus Græcos. Denique hinc factum est, ut Philosophi non rectè, & sine errore hoc mysterium conceperint, & de illo locuti fuerint, nam apertè faciunt personas inæquales, quia naturali discursui illud accommodabant. Quod si alii qui fortasse rectè senserunt, diuinam reuelationem, & Spiritus sancti adiutorium habuisse credendum est, ut de Sibyllis sentiunt Clemens 6. Stromatum, Lactantius 4. diuinarum institutionum, cap. 6. August. 18. de Ciuit. cap. 23.

Addo denique has assertiones, prout à nobis explicatæ sunt, non minus in Angelis, quàm in hominibus locum habere, loquendo de cognitione, quæ fit per aliquod medium cognitum, seu in illo nititur, siue per discursum, siue absq; discursu fiat. Quia etiam Angeli non cognoscunt hoc modo Deum, nisi ex effectibus, nec possunt naturaliter cognoscere aliquem effectum Dei, qui per se requirat Trinitatem personarum in vnitatem essentiæ. Item non possunt naturaliter cogitare rem vnâ esse tres res, vel realem distinctionem veram, &

A propriam simul stare posse cum identitate in vna simplicissima re absque vlla distinctione ab illa, vel compositione cum illa. Denique, quod Angelus perfectius cognoscit personalitatem creatam, eò magis crederet ductus lumine suo naturali, non posse dari personalitatem, nisi absolutam, & quia hoc in naturalibus verum est, & Angelo euident, crederet certè etiam, in Deo non esse personalitatem, nisi absolutam, quia dum non videret Deum, non posset concipere personam Dei, nisi ad modum suum. Imò fortasse naturaliter putaret, esse impossibile dari personalitatem relatiuam, quia ratio subsistendi tota videtur esse ad se, & relatio quatenus naturaliter concipi, aut inueniri potest, solum est quid resultans ex absolutis, supponitque illa in se prius existentia, quàm alia respiciant. De Angelis ergo, quatenus vtuntur medio cognito, eadem prorsus est ratio.

B Propter Scotum verò addo, & dico tertio, fieri non posse, ut Angelus, vel intellectus creatus virtute naturali cognoscat hoc mysterium directè, & immediatè in se ipso per medium incognitum, id est, per speciem intelligibilem, quæ immediatè repræsentet obiectum, efficiendo directam cognitionem eius in se, etiam si ipsa species in se non cognoscatur. Probatur, supponendo primò non posse Angelum naturaliter intueri Deum, prout est in se, quod in 1. p. q. 12. & in 1. 2. q. 3. demonstrari solet, & nos in 1. tom. 3. p. ad quæstionem 10. D. Thom. breuiter attingimus.

C Suppono secundò, nullam speciem creatam posse directè ducere in cognitionem Trinitatis, nisi euidenter, & clarè repræsentet Deum, prout est in se. Probatur, quia illa cognitio non nititur aliquo medio cognito extra Deum, ut iam declaratum est, ergo non potest esse obscura, aut probabilis tantum, vel per alienos conceptus, quia omnes hæ cognitiones imperfectæ nituntur aliquibus mediis extrinsecis, quorum cognitionem supponunt, ergo debet esse clara, & euident cognitio: ergo debet repræsentare Deum, prout est in se. Tum quia aliàs non esset clara, & euident: tum etiam quia non posset aliter generationem, & spirationem personarum repræsentare.

D Tertio suppono, non posse Deum euidenter, & clarè cognosci, prout est in se, nisi per intuitiuam visionem, quia si cognoscitur, prout in se est, cognoscitur euidenter, ut actu existens, quia existentia est de essentia eius, prout in se est. Item cognoscitur secundum omnes conditiones existentie, tum propter simplicitatem eius, tum quia hoc totum includit illa particula, prout est in se. Ergo intuitiuè videtur, quia nihil aliud est visio intuitiua intellectualis, nisi euident cognitio rei existentis, prout existens est, & secundum omnes conditiones existentie eius. De hac suppositione plura dixi in 3. p. q. 11. disp. 26. ex his ergo sic probatur assertio. Euident cognitio Trinitatis immediatè, & in se ipsa per solam speciem, seu medium incognitum, non potest esse, nisi intuitiua, sed intuitiua non potest esse naturalis Angelo, ergo nec illa cognitio. Maior pater, quia talis cognitio debet manifestare clarè Deum, prout in se est, ut iam probatum est, ergo erit intuitiua, ut etiam ostensum est.

E Hic verò discursus, si rectè expendatur, non solum probat, talem cognitionem Trinitatis non posse esse naturalem Angelo, verum etiam nec esse possibilem per supernaturalem reuelationem, vel infusionem, ita ut distincta à visione intuitiua, quia

12.  
Philosophi an Trinitatem agnouerint.  
Eusebius.  
Cæsar.  
Plato.  
August.

Plotin.

Clemens.  
Alexand.  
Iust. mart.  
Cyrillus.  
Alexand.  
Euseb.  
Cæsariensis.

Euseb.  
Iustinus.  
Cyrillus.  
August.  
Theodor.

Clemens.  
Alexand.  
Lactantius.  
August.  
13.

14.  
Assertio  
tertia.

D. Thom.

15.

16.

17.  
Cognitio  
ab intuitiua Trinitatis in se repugnat.

impossi



impossibile, est, distinguere circa Deum cognitionem claram, & euentem Dei, prout est in se, à cognitione intuitiua, vt ratio facta probat. Adde, quod si talis cognitio esset possibilis Angelo, per virtutem sui luminis naturalis, quantum est ex parte potentiae, non posset species necessaria ad talem cognitionem supernaturalis existimari, eo quod non manaret naturaliter ab obiecto, sed à Deo liberè operante, Alioquin (iuxta veriore sententiam) omnes species intelligibiles Angelorum, quæ cum illis à Deo concreantur, essent supernaturales, & creatio omnis animæ rationalis esset supernaturalis, quia liberè à Deo fit. Quod sit respondeatur, Deum hæc operari, vt Auctorem naturæ, & quasi ex debito quodam, & lege naturis rerum consentanea, idem prius de illa specie dicam; supposita virtute naturali intellectus Angelici, sufficienti ad illum actum ex parte sua, vt Scotus supponit. Nā hac sola ratione debentur Angelo omnes alie species, quæ illi creduntur naturaliter infusa. Habebit ergo Angelus nunc, ex ordinaria lege naturæ suæ concreatam speciem, qua possit cognoscere Deum immediatè, pro vt in se est, & Trinitatem ipsam absque diuina reuelatione, nam illius speciei concretio non potest dici reuelatio, vt satis ex dicto discursu constat. Igitur è conuerso retorquendo argumentum, cum talis species non detur Angelo, signum est, nec in eo esse virtutem intellectuam naturalem ad illos actus, ac proinde non posse illo modo naturaliter cognoscere Deum.

Dico quartò, nihilominus assertendum non esse mysterium Trinitatis esse contra rationem naturalem. Ita sentiunt omnes. Et probatur, quia veritas non potest esse veritati contraria, nec Deus vt operans, potest esse contrarius sibi, vt existenti, ac ratio naturalis, si non errat, non ostendit nisi veritatem, nam si errat, iam non est ratio, sed deceptio, ergo non potest ostendere veritatem huic mysterio contrariam. Item, Deus est auctor naturæ luminis, ergo non potest per se inclinare ad falsum, nec ad aliquid, quod sit contrarium vero modo existendi ipsius Dei. Item, licet ratio naturalis non ostendat, Deum esse trinum, tamen, nec ostendere potest, necessariò esse debere vnum in persona. Et ratio est, quia ratio naturalis est inferioris ordinis comparatione Dei, & idè licet sit infra Deum, & Deus supra illam, non tamen habent contrarietatem, quæ propriè est inter res eiusdem ordinis.

Nec denique potest esse hæc contrarietas per ostensionem alicuius generalis principij repugnantis huic mysterio, quia vel in tali principio non comprehenditur Deus, vel si comprehenditur, quoad illam partem non potest demonstrari ratione naturali. Quia ratio naturalis non sumit principia, nisi ex rebus finitis ultra quas est res infinita simpliciter, de qua non potest fieri ratio naturalis ostendere, metiendam esse eiusdem legibus, & principiis, quibus, res finitæ. Vnde concluditur, intentum. Quia naturalis ratio suadet, in re infinita posse esse aliquid, vel aliquem modum, cuius res finitæ non sint capaces, nec naturali discursu inuestigari possit, iuxta sensum Augustini Epist. 3. ad Volusian. ergo licet mysterium plurium personarum in vna natura videatur repugnare rationi naturali, vt versatur circa obiecta finita, non inde potest inferri esse simpliciter contra rationem naturalem, cum ipsamet ratio naturalis agnoscat, naturam illam esse excellentioris ordinis, & se non posse satis attingere, quomodo sit.

Ad fundamentum ergo primæ sententiæ responderetur, tres personales esse vt aut naturam, & connaturales illi, esse valde aliam à ratione naturali, non tam en esse contra, sed supra illam. Illud autem principium, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, licet in rebus finitis sit vniuersaliter verum, in re autem infinita demonstrati non potest per rationem naturalem, & idè eo modo, quo est euidens, non est contrarium huic mysterio. De quo latius infra occurret sermo tractando de relationibus diuinis.

Ad Raymundum satis in superioribus responsum est, Ad Scotum etiam est satis responsum, breuiter tamen addimus, esse, non repugnet dari speciem representantem Trinitatem, prout est in se, tamen talem speciem necessariò esse debere principium videndi intuituè Deum, ac proinde supernaturalem, vnde consequenter negamus, vtum talis speciei esse possibilem Angelo per virtutem naturalem, nec oppositum probatur ab Scoto.

## CAPVT XII.

*Quomodo possit intellectus creatus cognoscere, vel ostendere personarum Trinitatem in Deo, supposita diuina reuelatione.*

Supponimus primò, posse Deum reuelare homini hoc mysterium, quod est de fide certum, vt constat ex fide eiusdem mysterij, quam profitemur. Confitentes non habere nos illam, nisi ex diuina reuelatione.

Supponimus secundo, hanc reuelationem fieri posse, vel obscure, vel euidenter, seu aliter, esse posse, aut viam, aut partem. De hac posteriori nulla est questio, quia certum est, in parte reuelari hoc mysterium Beatis reuelatione clara, & euidenti, scilicet per manifestam visionem, qua videtur Deus, sicut est. Imò verissimum credimus, separari non posse visionem personarum à visione diuinæ essentiae, propter summam identitatem, & intrinsecam connexionem, & habitudinem, quam inter se habent, vt latius in 1. p. q. 12. ostenditur. Vnde etiam certum est, hoc mysterium reuelatum fuisse clarè & euidenter sanctis Angelis, cum primum beati effecti sunt, & postea Christi animæ, ac tandem hominibus beatis.

De reuelatione autem viæ, cum sit certum, aliquam esse possibilem, scilicet, obscurem, & in enigmate, dubitant Theologi, an sola illa possibilis sit, ac subinde, an reuelatio Trinitatis extra visionem claram, sit obscura ex necessitate, vel possit esse aliqua euidens, non in viua, sed abstractiua. Hæc autem questio alterius loci est, vt capite præcedenti arripit. Et ideo breuiter suppono, reuelationem omnem huius mysterij, quæ non ostendit illud intuituè, & in se, debere necessariò nisi aliquo testimonio, & auctoritate al cuius affirmantis. & dicentis esse in Deo tres personas. Ratio est, quia directè, & in se non potest cognosci hoc mysterium, nisi intuituè, vt probant adducta contra Scotum in capite præcedenti. Ex effectibus item demonstrari non potest, vt supra etiam probatum est de effectibus naturalibus est autem eadem ratio de supernaturalibus, vt in item 3. p. d. sup. 26. latè ostendi. Solum ergo relinquatur reuelatio per testimonium reuelantis, seu loquentis. Nam manu ductio aliqua per rationes probabiles parui momenti esse potest ad generandum assensum, nisi fides prius supponatur, vt mox dicemus. Oportet

20.  
Ad argu-  
menta.

21.

1.

2.

3.



ergo, ut omnis reuelatio huius mysterij, quæ sit vig, seu extra visionem intuitiuam eius, fiat per testificationem reuelationis. Hæc autem vterius distingui solet duplex, vna cum euidencia testificationis: alia cum obscuritate tam reuelatis, quam rei reuelatæ; & ego ut mihi certum, suppono vtramque esse possibilem. An verò distinguantur specie nec ne, & an vtraque sit vera fides, & an possint esse simul, etiam quoad actus, vel concurre ad eundem actum, sunt quæstiones pertinentes ad materiam de fide, quæ hic miscenda non sunt, quia non refertur ad doctrinam ipsius mysterij, quam tradere intendimus, loquimur ergo nunc de sola fidei reuelatione, quæ continet ordinarium modum cognoscendi hoc mysterium in via.

4.  
Qualis sit  
cognitio  
per obscu-  
rā reuelationem.

Supposita igitur hac reuelatione, duo inquiri possunt. Vnum est, an ipsa reuelatio per se conferat aliquam cognitionem huius mysterij. Aliud est, an illa supposita, possit naturale lumen intellectus, quasi per redundantiam confortari ad ostendendum, vel probandum hoc mysterium suo discursu naturali. Circa primum dicendum est, illam reuelationem, quantum est ex se, conferre homini cognitionem aliquam huius mysterij, illam verò, si proportionata sit reuelationi, non esse naturalem, sed supernaturalem, atque adeo non esse ex naturalibus viribus intellectus, sed ex gratia. Omnia sunt certa, & facillimè declarari possunt, & probari, aduertendo, nomine reuelationis interdum significari solam obiecti reuelati sufficientem propositionem, siue credatur ab eo, cui sit talis reuelatio, siue non, & siue reuelatio fiat merè interiùs ab ipso Deo per se ipsum, vel per Angelos, siue fiat exteriùs per hominum prædicationem. Et hoc modo hic de reuelatione loquimur, & ideo addidimus in assertionem illam particulam, *quantum est ex se*, quia cum hac reuelatione fiat, hominem non assentire veritati reuelatæ, & tunc dici non potest cognoscere illam, sicut qui audit, astra esse paria, & non assentit nec iudicat esse paria, non cognoscit esse paria, sed tantum apprehendit, & audit, id affirmari, vel dici. At si iudicet, & assentiatur, iam aliquo modo cognoscit. Quia ergo hæc reuelatio, quantum est ex se, aliquam cognitionem præbet. Atque hoc modo loquuntur de reuelatione Concilia, & Augustinus, quoties contra Pelagium docent, non sufficere reuelationem, aut doctrinam ad cognoscendum hoc mysterium, nisi adsit etiam Spiritus sancti gratia, quæ adiuuet, & inspiret assensum.

5.  
Per quam doctrinam probata relinquitur reliqua conclusio nis pars, quæ certissima est, quia hæc assensus per se semel supernaturalis est in se, & ideo præter obiecti propositionem sufficientem, indiget supernaturali principio, à quo fiat. Atque hinc ortum est, ut nomine reuelationis interdum in Scriptura significetur ipsamet interna inspiratio, & infusio interioris luminis, quæ efficaciter generat fidem, quomodo dixit Christus Petro Matth. 16. *Curo, & sanguis non reuelavit tibi, sed Pater meus*, & Matth. 11. generaliter dixit. *Nemo nouit Filium nisi Pater, neque Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare*. Hæc enim reuelatio non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte potentie fit, & ideo obiecti propositionem, & inspirationem, ac adiutorium ad credendum includit.

Matth. 11.

6.  
Hic autem obseruare necesse est, Patres interdum significare, per hanc reuelationem, non generari in nobis cognitionem, aliquam huius myste-

A  
rij, quia fidem ab agnitione cōdistinguunt, & ignorantem potius, quam notionem esse dicunt. Imò Dionys. ca. 7. de diuinis nominibus, & toto lib. de mystica Theologia in vniuersum ait, Deum potius ignorari à nobis in hac vita, quam cognosci, quantumuis in eum credamus, imò etiam si Theologus simus. Loquuntur autem Patres in prioribus locis de agnitione, quæ cognoscitur res, prout in se est. Vnde è conuerso, ignorantiam vocant, obscuram illam caliginem, in qua Deus in hac vita creditur. Non potest autem negari, quin illa sit vera cognitio, cum rei apprehensionem aliquam, & verum iudicium includat, vnde in Scriptura, non solum cognitio, sed etiam magna sapientia vocari solet, vnde Fulgent. ad obiectiones Arianorum aduertit non dixisse Isaiam cap. 53. *generationem eius quis cognosceret?* sed, *quis enarrabit?* quia fide aliquo modo cognosci potest, enarrari autem, quomodo sit, non potest.

Dionys.

Fulgent.

Denique est in hoc puncto considerandum, nos loqui de consideratione illa, quam per se generat talis reuelatio, & quæ ad salutem animæ utilis esse possit, & ad hoc significandum addidimus in assertionem illam particulam, *si reuelationi proportionata sit*. Hæc enim cognitio est, quæ propriè ex reuelatione procedit, & ad quam est necessaria specialis gratia, præter reuelationem ex parte obiecti. Nam si loquamur de imperfecta cognitione, vel assensu per fidem quandam humanam, licet haberi non possit, non supposita aliqua reuelatione, à qua procedat proxima propositio, vel narratio talis mysterij, iuxta dicta in cap. præcedenti, nihilominus assensus ipse naturalis est, quia non diuina, sed humana ratione, vel testificatione proximè nititur, vnde imperfectissimam, & de se incertam, ac formidolosam assensionem generat. Est hoc manifestum in homine hæretico, qui nihil credit vera fide infusa, & nihilominus huic mysterio assentitur: ex quo euidenter constat, illum assensum non esse fidei diuinæ, sed humanæ, ac proinde acquisitum, ac naturalem. Dices. Qui fieri potest, ut homo assentiatur tam difficili mysterio per solam hominis auctoritatem, cum adeo apparenter euidentibus principiis naturæ repugnare videatur. Respondeo id contingere, vel quia iam ille homo sibi persuasit, mysterium hoc non repugnare naturalibus principiis, intellexitque rationem, ob quam non repugnet, quæ humana doctrina, & ratiocinatione intelligi potest, aliquo modo, vel quia non habet tantum ingenium, vel discursum, ut illam difficultatem, & apparentem repugnantiam percipiat, vel certè, quia putat se credere testimonio diuino, cum tamen reuera fallatur, & suo arbitrio credat, quod vult, & quod vult despiciat, ut latius traditur in materia de fide.

7.

Circa secundum punctum dixerunt aliqui, supposita reuelatione tanti mysterij, & firma credulitate illius concepta, posse per vires ingenij humani inueniri rationes demonstratiuas mysterij. Hæc fortè fuit opinio Raymundi Lulli, sed est antiquior illo, nam eam refert Durandus 1. dist. 2. q. 4. & videtur fuisse Richardi de S. Vict. libr. 1. de Trinitate, cap. 4. & libr. 3. cap. 5. & libr. 9. capit. 1. vbi adductis rationibus, quibus veritatem hanc persuadere conatur, putat, non solum esse probabiles, sed etiam *necessarias*. Quem imitatur Henricus quodlib. 8. q. 14. & quodlib. 12. q. 2. Refertur etiam Gerson alphab. 13. vbi non in particulari de Trinitate loquitur, sed in communi dicit, *aliquas veritates*

8.  
Quomodo  
supposita fide,  
hoc mysterium ostenditur.  
Durand.  
Richard. de  
S. Victor.  
Henr.  
Gerson.

*fidei posse demonstrari*, de hoc vero mysterio alijs locis sentit, esse supra omnem rationem naturalem. Et alijs auctores videntur, per quendam exaggerationem locuti, cum rationes vocant necessarias vel certe necessarias iudicant, ad suadendam credibilitatem mysterij, non veritatem.

9. Dicendum ergo est, intellectum fide formatum, & per voluntatis affectionem applicatum, inuenire posse rationes, quibus conuenientiam huius mysterij ostendat, hanc existimo fuisse mentem Rich. de Sanct. Viçt. Et hoc ad summum probant rationes, quæ afferri solent contra primam conclusionem supra positam, quæ partim sumuntur ex creaturis, partim ex Deo ipso. Ex priori capite, prima est, quia in omnibus creaturis inuenitur vestigium Trinitatis, teste Diuo Augustino 6. de Trinitate, capit. 10. per vestigium autem solemus cognoscere, qui illud impressit. Secunda, quia in homine est quædam Trinitatis imago iuxta illud Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*. Vbi Trinitas est, quæ loquitur, per imaginem autem exemplar cognoscitur. Hinc tertio solet sumi argumentum ex internis processibus intellectus, & voluntatis quas in nobis agnoscimus, & certinere videntur ad perfectionem naturæ intellectualis. quæ in Deo multò perfectior est. Atq; ita hoc argumentum persuadet hoc mysterium D. Thomas quæstione 27. articulo 1. & 3. cum Augustino 15. de Trinitate. Quarta, quia si creatura potest generare filium sibi similem, cur non poterit Deus, qui per Isaiam dicit cap. 66. *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? & qui alijs generationem tribuo, sterilis ero?*

10. Hæc autem omnia manuducunt aliquo modo intellectum, vt apprehendat mysterium tamquam credibile: sine causa verò afferuntur ad demonstrandum illud. Nam creatura non est vestigium Trinitatis. quoad proprietates personales, & distinctiuas personarum, sed solum quoad potentiam, sapientiam, & bonitatem, quæ illis appropriantur, & quoad esse per essentiam, quod illis commune est. Hæc autem appropriatio discursu naturali cognosci non posset, imò supponit fidem, & cognitionem Trinitatis, vt fieri possit. Quocirca creatura, vt sic, non dicit relationem ad tres personas, quatenus distinctæ sunt, sed solum, quatenus vnum sunt in omnibus illis attributis. Rursus, ho-

A mo non est perfecta imago Dei, & ideo solum dicitur ad imaginem factus, quam rationem imaginis habet solum, quia intellectualis est, & liberi arbitrij, & ideo hæc etiam conuenientia non ostendit mysterium. Neque etiam processiones intellectuales, quæ in homine sunt, quia illæ sunt accidentales, & ex indigentia, ac potentialitate, vt latius infra, disputando de Verbo. Neque Augustinus, & D. Thomas vtuntur illo medio ad probandum, sed ad declarandum mysterium. Vnde minus efficax argumentum sumitur ex alijs generationibus materialibus, quia licet substantiales sint, sunt tamen per actiones transcentes, & per diuisionem, seu multiplicationem indiuiduæ naturæ, & ex corruptilitate proueniunt: vnde in creaturis incorruptilibus non inueniuntur, quia per se non spectant ad perfectionem. In dicto ergo loco Isaiæ, non loquitur Deus de interna generatione Filij naturalis sed de spiritali generatione Filiorum adoptiuorum. Quod si aliquando afferuntur verba illa ad hoc mysterium, solum est per accommodationem ad declarandum illud, & ita loquitur Concilium Hispalense 2. c. 13.

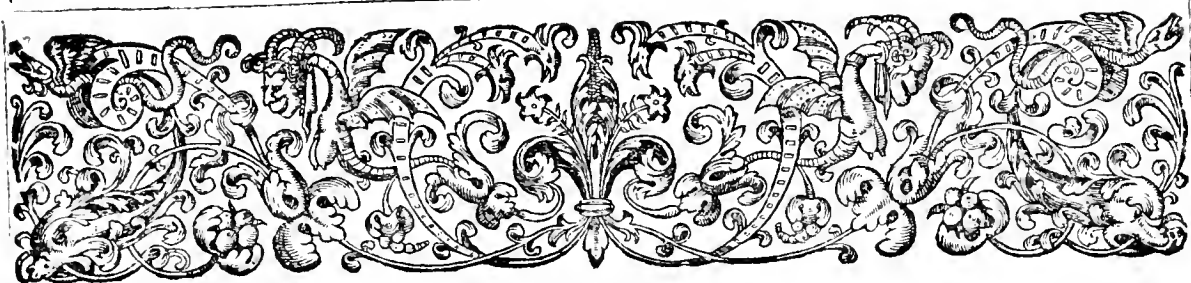
B Ex alio capite, scilicet, ex parte Dei sumitur præcipua ratio ex bonitate eius, quia bonum est communicatiuum sui, ergo ad perfectionem summi boni spectat, vt summo modo se communicet: hæc autem communicatio non est, nisi sit in eadem natura. Deinde ex perfecta Dei beatitudine, nam ad perfectionem beatitudinis spectat amicitia, & societas: ergo hanc debet Deus habere in se ipso, sine indigentia creaturarum, non est autem amicitia, & societas sine distinctione aliqua personarum. Hæc verò rationes non probant communicationem illam vel amicitiam esse possibilem, aut nullam imperfectionem inuoluere, sed hoc potius supponunt, vt in simili dixi in materia de Incarnatione, & ideo non valent ad demonstrandum. Ostendunt tamen congruentiam, quæ est in huiusmodi mysterio, quod ex fide supponitur, esse possibile, & esse. Ratio ergo naturalis solum probat, non posse demonstrari impossibile, quia omnia principia naturalia sumuntur ex rebus finitis, quibus omnibus superior est res infinita, de qua (vt supra dicebam) ipsa ratio naturalis docet, esse posse aliquid vel aliquo modo, qui naturali discursu inuestigari non possit.

Concil.  
Hispalen.  
11.

## FINIS LIBRI PRIMI DE TRINITATE.

## INDEX CAPITVM LIBRI SECVNDI DE TRINITATE.

- C**ap. 1. De Patris diuinitate.  
Cap. 2. De diuinitate Personæ procedentis.  
Cap. 3. Probatur Filij diuinitas.  
Cap. 4. Eius diuinitas defenditur.  
Cap. 5. Spiritus sancti diuinitas ostenditur.  
Cap. 6. Ipsius diuinitas defenditur.



# LIBER SECVNDVS.

## DE VERA TRIVM PERSONARVM DIVINITATE.



Stenfo Trinitatem esse, ut aliquo modo, quantum fides docet ostendamus, quid, vel quale sit hoc mysterium, tria agenda nobis supersunt. Primum est, quo modo tres personæ, & eam singula verus Deus sint. Secundum, quomodo, & in quibus distinguantur. Tertium de earum unitate, & perfecta identitate in essentia. Primum expediemus in hoc libro, alia verò duo in duobus sequentibus.

### CAPVT I.

*Sit ne Pater verus Deus.*

**N**ON est hoc loco immorandum circa nomen Patris, quia non tractamus, an prima persona sit verus Pater, nec de his, quæ sunt propria eius. Hoc enim postea agendum est, sed tractamus de natura eius, seu de modo entitatis eius. Intelligamus ergo nomine Patris quamdam personam improductam. Et hoc modo circa questionem hanc nullus hæreticorum, vel etiam infidelium, qui verum Deum aliàs cognoscant, posuerunt Patris personam, id est, illam, quæ improducta est, in ordine creaturarum: nam hoc inuoluit manifestam repugnantiam. Quia illa persona est à se, & improducta, ut iam in superioribus est ostensum: ergo implicat esse creaturam, cum sit intinsecum creaturæ habere esse ab alio. Ex quo etià manifestum, hanc personam habere naturam diuinā, & subsistere in illa, quia cum sit vera persona, necesse est, ut habeat intellectualem naturam, & non habet creaturam, ut ostensum est, habet ergo increatā, quæ solum est diuina natura.

Hoc tamen non obstante, non defuerunt hæretici, qui negauerint personam Patris per se consideratam esse verum Deum, quod etiam de ceteris consequenter aiebant. Refert Diuus Augustinus de hæresibus in 74. dicens. *Est alia hæresis, quæ triformem sic asserit Deum, ut quædam pars eius sit Pater, quædam Filius, & quædam Spiritus sanctus.* Ad quem errorem videtur accessisse Abbas Ioachim, qui (ut refertur in Concilio Lateranensi sub Innocentio 3. capite 2.) dixit, tres personas esse vnum Deum, solum collectione quadam, sicut multi homines sunt vnus populus, vel multa corpora vnum vniuersum. Ex quo errore planè sequebatur, per-

sonam Patris solam, seu per se spectatam Deum non esse. Fundamentum illius erroris fuit, quia tres personæ non sunt aliqua vna simplex res, quia alias in Deo non tantum esset Trinitas, sed etiam quaternitas, nam essent personæ, & vna illa res, & nihilominus sunt vnus Deus, ergo sunt vnā collectivè, ergo prima persona per se spectata non est Deus.

Magis verò scholasticè possumus ita argumentari. Nam solus ille est Deus, qui in se habet totam essentiam Dei, & in illa subsistit, sed Pater non in se habet in se totam Dei essentiam, ut quasi afficiat, & constituat illum: ergo. Probatur minor, quia tota Trinitas est de essentia Dei, tum quia est idē cum essentia, tum etiam quia nihil potest esse in Deo, quod non sit essentialē, aliàs esset accidentale, quod repugnat, tota autem Trinitas non est in solo Patre modo prædicto, unde hæc est falsa propositio, Pater est Trinitas, hæc autem vera, Trinitas est Deus, & Deus est Trinitas, ergo Deus non est solus Pater, ergo neque è contrario Pater est Deus.

Nihilominus de fide est certum, Deum non esse vnum per solam collectionem, sed per verā naturæ unitatem, & consequenter est etiam de fide, singulas personas, in quibus est talis natura, esse verum Deum, & non tantum omnes simul sumptas. Ita definitur in dicto Concilio Lateranensi, & habetur in capite *Dammamus*, de summa Trinitate, & ex Scriptura, & Patribus constabit ex his, quæ dicemus de singulis personis. Ratio verò est clara, quia vel omnes illæ personæ habent eandem naturam singularem, & indiuiduā, vel numero distinctam, Hoc secundum dici non potest, aliàs illæ tres personæ essent tres Dij, vel aliæ quædam tres substantiæ. Nam si illæ naturæ essent omnino similes, & æquales in perfectione essentiali, manifestè esset tres Dij, & unitas collectivæ nihil obstarat, tum quia Deus non est nomen collectionis, sed substantiæ, tum etiam, quia unitas Dei debet esse unitas simplicissima, & perfectissima, unitas autem per collectionem est imperfecta, & accidentalis, tum etiam, quia iam essent tres essentiaæ æquæ primæ, quod repugnat. Si autem illæ naturæ essent inæquales, sola illa, quæ perfectissima esset, constitueret verum Deum. Unde etiam posito illo errore posset concludi, Patrem esse verum Deum, quia nemo dubitat, quin prima persona improducta sit perfectissima naturæ; sequeretur autem ex errore illo, alias personas non esse Deum, quod postea refutandum est.

Necessariò ergo fatendum est unitatē Dei esse per unitatem naturæ. Hæc autē natura non est partibilis, ut pars eius possit esse in vna persona, &

2. Error aliquorū hæreticorū. August.

Concl. Lateranens.

4. Unitas dei non est collectivæ, sed simplicis.

5.

& pars in alia, sicut hæretici citati ab Augustino sensisse videntur, nam hoc etiam rationi naturali repugnat, cum sit magna imperfectio, ergo in quacumque persona est illa natura, in illa est tota essentia Dei: nam in præsentia idem est essentia, quod natura, ergo qualibet talis persona per se supra est verus Deus. Pater consequenter, quia omnes res habens integram alicuius speciei, seu rationis naturam, & in illa subsistens, est verum individuū illius speciei. Sic Christus Dominus est verus homo, quia in se habet totam quandam humanam naturam, & in illa subsistit. Et si eandem, vel similem haberet Pater, esset etiam verus homo, ergo a fortiori, &c. Et confirmatur tandem, quia si nulla persona determinata est Deus, neque omnes simul impetrarent esse Deus. Probatur illatio, quia si nulla illarum est Deus, ergo nulla est ens infinitum & summè perfectum, quia hoc est Deus, ergo neque ex illis simul sumptis potest coalescere Deus, quia neque ex rebus finitis numero, & perfectione potest infinitum consurgere, neque ex collectione plurium potest coalescere aliquid summè perfectum, cum ipse modus collectionis imperfectus sit, & singula, quæ ibi concurrunt, necessariò esse debeant imperfecta.

Secundò hinc concluditur, Patrem, seu primam personam Trinitatis præcisè spectatam, esse verum Deum. Hæc veritas est de fide, ut concluditur ex dictis, & habetur expressè in Scriptura Ioannis 1. & *Verbum erat apud Deum*, id est, apud Patrem: & in græco ponitur articulus ad indicandam excellentiā diuinitatis. Et c. 6. *Hic enim Pater signauit Deus*, id est, Deus, Pater signauit hunc, id est, designauit Christum &c. Et c. 17. *ut cognoscant te solū Deum verum*. Loquitur Christus ad Patrē. De particula autem *solū*, quæ nimum videtur probare dicemus infra. Plura videri possunt apud Hilar. lib. 4. de Trinit. versus finem, & Augustinum toto li. 6. de Trinit. & lib. 15. c. 7. & apud alios supra citatos. Ratio pater ex dictis, quia ostensum est, singulas personas subsistentes in Deitate esse Deum, si autem aliqua subsistit maximè Pater, qui est principium communicans Deitatem aliis, in quibus illa subsistit: ergo.

Ad fundamentum contrarij erroris negatur sequi dari quaternitatem in Deo, ut rectè dicitur in dicto cap. *Damnamus*, quia illa vna res, seu natura, in qua tres personæ conueniunt, non est distincta ab illis, & ita nō auct cum illis numerum rerum. Ratio autem Theologica à nobis facta petit nonnullas difficultates tractandas libro sequenti. Nunc breuiter dicitur, quidquid est de essentia Dei esse de essentia cuiuscumque personæ, personalitates autem, seu relationes formaliter, ac propriè non esse de essentia Dei, esto, sint idē cum essentia Dei. Et similiter dicitur, quicquid est perfectionis in omnibus personis, esse in qualibet earum, & ideo nihil ob stare, quominus singulæ sint verus Deus.

## CAP V T II.

*An persona, quæ est verus Deus, possit esse producta.*

Hæc difficultas communis est Filio & Spiritui sancto, & ideo prius, quàm de illorum diuinitate in particulari dicamus, illam expedire necesse est, & inter Scholasticos tractat eam specialiter Scotus in 1. dist. 2. quæst. 6. Alij verò in spe-

ciali parū, aut nihil attigerunt, quia de hac re, nulla est inter eos controuersia. At verò hæretici hoc maximè obijciunt cōtra diuinitatem aliarum personarum, præter personam Patris, quòd repugnet, esse Deum, & non habere esse à se, quia Deus est ipsum esse per essentiam, sed repugnat, id quod est à se, esse ab alio, quia illa duo includunt immediatam contradictionem, ergo non potest esse verus Deus, & esse ab alio, ergo nec esse productū, quia quod est productum, ab alio habet esse. S. condò, quia quod est productum est dependens, dependens autem intrinsecè dicitur imperfectionem, ergo repugnat Deo. Tertiò, quia, quod est productum, aut est ex nihilo, aut ex aliquo. Si ex nihilo, erit creatum, quod Deo planè repugnat. Si ex aliquo erit materiale compositum, & imperfectum, tum quia illa particula, *ex*, non potest intelligi, quam habitudinem dicat ibi, nisi materiam, tum etiam, quia id, ex quo aliquid producit, supponitur productioni, & ut productio locū habeat, necesse est, ut aliquid per illam fiat, præter id, quod supponitur, ut ex utroque constet adequatus terminus productionis: hoc autem non intelligitur sine compositione, & imperfectione.

Nihilominus veritas Catholica est, personam, quæ est verus Deus, posse esse productam verè, ac realiter. Ita enim est expressum in Scriptura, præsertim 1. Ioan. 5. *Et simus in vero Filio eius. hic est verus Deus*, nam verus Filius non est, nisi verè productus, & ideo de se ipso dicebat Filius. *Ego ex Deo processio*, Ioan. 8. & hoc ipsum significatum videtur in verbis illis Genes. 19. *Pluit Dominus à Domino*, nam in utroque loco est vox significans verum Deum. Similiter colligitur ex illo Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo*, & subditur statim, *Ex utero ante luciferum genui te*,

In quibus locis obiter notari potest *producere*, & *produci* verè affirmari de personis, quæ sunt Deus, non solum quatenus propriis nominibus significantur, sed etiam sub absoluta appellatione Dei, & inde sumpta sunt illa verba symboli, *Deum de Deo* &c. Quæ hanc veritatem confirmant, & definiunt, Quam latius confirmat, & declarat D. Thom. 1. p. q. 39. Ratio autem est, quia Deus licet de formali significet essentiam, & naturam communem, tamen supponit pro personis, siue immediate, siue mediate, quod ad præsens non refert, & ideo, quod simpliciter verum est de persona, affirmari etiam potest de Deo, persona autem verè, & realiter pro lucitur, ergo & Deus potest esse productus, vel procedens à Deo.

Ad confirmandam autem hanc Catholicam veritatem adducit plures rationes Scotus loco citato, quæ omnes eò tendunt, ut probent, posse esse processionem Dei ad intrā per intellectū, & voluntatem, de quo iam dictum est. Solum ergo in hoc est in præsentia insistendū, ut vel ostendamus, vel defendamus, posse esse realem processionē, sine vlla imperfectione, nam hoc posito, facillè erit persuadere talem productionem posse conuenire Deo ad intrā. Atque ita facillè concludetur, quod per illam producentur, esse verum Deum, quia intra Deū nihil esse potest, quod nō sit Deus. Et ideo Ioannes c. 1. cum dixisset, *Et Verbum erat apud Deum*, statim subiungit, *Et Deus erat verbum*. Quod autem hoc non includat imperfectionem magis fide tenetur, quàm ratione ostendi possit. Nam, ut productio nullam includat imperfectionem, necesse est, quod productum recipiat idem numero esse, quod est in

2.  
Allectio  
Dei.

1. Ioan. 5.

1. Ioan. 8.  
Gen. 19.

Psal. 109.

3.

D. Thom.

4.  
Expeditur  
ratio pro  
assertione  
fidei.

Ioan. 1.

6.  
Pater verus  
Deus.

Ioan. 1. &  
6. & 17.

Hilarius.  
August.

7.

1.  
Rationes  
infidelium.

producente, nam si aliud reciperet, iam esset in producto esse participatū, quod planè includit imperfectionem. Hæc igitur productio talis esse debet, ut per eam comunicetur idē esse. Quod autem sit ex principis fidei, ostēdemus li. 4. Nunc autem solum probamus, non repugnare, quia illud esse est infinitum, & ideo communicabile est omnibus personis, cum quibus non habet oppositionem. Supposita igitur hac veritate, quod non repugnet productum recipere eandem naturam, quæ est in producente, facile intelligitur, & verum Deum posse esse productum, & talem productionem nullam includere imperfectionem. Primum patet, quia quicumque habet naturam diuinam, est verus Deus, siue illam habeat à se siue communicatam ab alio. Secundum patet, quia ipsamet natura diuina excludit omnem imperfectionem, quia secum affert omnem perfectionem. Quod facile patebit, discurrendo per eas imperfectiōes, quæ in argumentis tanguntur, & alijs, quæ afferri possunt, & eas excludendo.

5. Satisfit primo argumento.

Prima ergo imperfectio, quæ in primo argumento obiebat, erat *esse ab alio*, quia inde sequitur, non esse à se. Distinguendum autem est de esse ab alio, vel enim hoc intelligitur de alio Deo, vel de esse ab alio, qui sit idē Deus. Primum dicit manifestam imperfectionem, quia dicit pluralitatem Deorum, & distinctionem in natura producentis & producti. Vnde cum talis distinctio non possit esse cum æqualitate naturæ, necesse est, ut sit cum imperfectiōe personæ productæ, quæ proinde non poterit dici verus Deus, & per essentiam, sed ad summum per aliquam eminentem participationem, atque adeo per analogiam. Persona ergo procedens in Deo, non producitur isto modo, sed ab alio, qui est idē Deus, arque hoc modo nulla est imperfectio. Quo sensu videtur dixisse Hilarius li. 9. de Trinitate, post medium. *Quamuis Pater maior sit* (id est, *videatur*, sic enim expono) *authoritate datus, tamen Filius minor non est, cui idem esse communicatur.* Et hac ratione non pugnant illa duo, scilicet, esse ipsum esse per essentiam, & esse personam productam, quia per productionem accipit ipsummet esse per essentiam. Et eadem ratione dici potest talis persona esse à se, prout à se excludit principium extraneum seu alterius naturæ, & prout excludit omnem propriam causalitatem, & dependentiam, ut sit uti dicam. Ac denique prout dicit, habere naturam, quæ producta non est, quamuis sit communicata personæ per productionem eius.

6. Ad secundum argumentum.

In secundo argumento adiungebatur alia imperfectio, quia omne productum videtur esse dependens, & causatum, quæ ex eodem principio excluditur. Vnde negamus illam imperfectionem esse de ratione productionis, ut sic, nam si talis sit productio, ut per ipsam comunicetur illud esse, quod causatum non est, nec dependens, neque ipsa productio erit cum vera dependentia. Maxime, cum illud esse intrinsecè, & essentialiter includatur in persona producta, & in omni eius proprietate per summam quamdam simplicitatem. Ex quo etiam fit, ut illa productio sit absque vera, & propria actione (ut suprà dicebam) per simplicem quamdam processionem, quæ in re non distinguitur à persona producta.

7. Productio ad intra est sine causalitate.

Denique hinc fit huiusmodi productionem esse absque vera causalitate. Quod quidem de formali, & materiali causalitate per se notum est. De efficiente vero etiam debet esse certum, aliàs perso-

A na producta esset facta, contra symbolum Athanasij. Item, quia Aristoteles definuit, efficiens esse illud, *ad quod aliud sequitur*, persona autem producta non est aliud à producente, ut infra dicemus. Præterea, ratio sumenda est ex dicto principio, quia esse, quod per hanc productionem comunicatur, non est esse causatum, neque ipsa productio est per propriam actionem, ergo nec per efficentiam, nec per propriam causalitatem, efficientem. Et ita etiam concluditur, causalitatem finalem in hoc genere productionis non habere locum. Quod specialiter notauit Cyrillus Alex. libro 5. thesauri, capite. 5. in hoc constituens differentiam inter generationem æternam, & temporalem Verbi diuini, quod de æterna, quæri non potest, cur fuerit, sicut potest de temporali. Quia, videlicet, illa non est ex intentione finis, sed ex absoluta necessitate illius naturæ. Item, causalitas finis supponit cognitionem: illa autem generatio non supponit propriam cognitionem, sed est per ipsam primam cognitionem. Productio autem Spiritus sancti, licet cognitionem supponat, nihilominus non est ex intentione finis, sed ex naturali, & necessario amore, quo Deus Pater, & Filius se amant, qui primus amor nullam intentionem supponit. Denique, propria causalitas finis semper est in ordine ad actionem efficientis, ubi ergo causalitas efficientis non inuenitur, nec finalis interuenire potest. Est ergo hæc productio ad intra sine vlla vera causalitate.

B Nec mouere quemquam debet, quod interdum Patres vtuntur nomine causæ in hoc mysterio illud tribuentes Patri, respectu Filij, ut videre est in Nazian. oratione 29. Basilio libris contra Eunomium sæpe. & Damasceno libro 1. de fide cap. 8. & 11. & in alijs Græcis. Et ex Latinis ita etiam loquitur Richardus de Sancto Vi. lib. 5. de Trinitate, c. 7. Propter quod Aureolus in 1. dist. 29. censuit, vocem illam *causa* etiam iuxta proprietatem latini sermonis posse propriè Deo attribui ad intra. Verum tamen aduertendum est, duobus modis solere Patres, tribuere hæc vocem Deo. Primo in ordine ad attributa essentialia: quomodo Augustinus, & Hieronymus aliquando dixerunt, *Deum sibi esse causam, ut sit*, vel *ut sapiens sit*, & talis loquutio intelligenda est negatiuè, scilicet, Deum non habere ab alio, ut talis sit, sed ex se talē esse, & ideo non est extendēda illa locutio. Alio modo tribuitur vni personæ respectu alterius. Et hoc modo loquuntur sæpe Græci, ratō latini, ut notatur in Concilio Florentino, Sessione vltima in literis vnionis, & in eadem Sessione idem notat Bessarion in oratione pro vnione, cap. vlt. ubi declarat Græcos non vti illa voce, prout indicat limitationem, aut dependentiam, sed prout dicit simplicem originem: & cap. 3. aduertit Cyrillum, quamuis Græcum illam vocem non admisisse. Igitur nobis non est vtendum nomine causæ, sed principij, ut notauit optimè Hilarius li. 9. de Trinitate, & D. Thom. 1. par. q. 33. & consentiunt reliqui Scholastici.

C In tertio argumento obicitur alia imperfectio, quæ est, esse ex nihilo, vel ex compositione actus, & potentia. Vtrumque autem excluditur ex eodem principio posito. Nā cum per huiusmodi processionem comunicetur personæ productæ eadem substantia producentis, necesse est, ut persona producta non sit ex nihilo, sed ex substantia producentis. Et ita hæc est cōmunis locutio Sanctorum, *Filius est ex substantia Patris*, quam substantiam intelligunt, nomine *Patri*, significari in illo Pl. 109. Ex

Aristot.

Cyrill. Alexand.

8. Exponuntur Patres vtētes nomine causæ. Nazian. Basil. Damasc. Richard. Aureolus.

August. Hieron.

Concil. Florent. Bessarion.

Hilarius. D. Thom.

9. Productio ad intra nō esse ex nihilo.



Ufal. 109.  
Concil.  
Hispalense  
Fulgent.  
Iustin. mart.  
Cyrillus.

D. Thom.

10.

Damasc.

1.  
Ary heresi.

Athanas.

Cyrillus.  
Alex.  
Epiph.  
August.

utero ante luciferum genui te. Vt exponit Concilium Hispalense 2. Et Fulgentius ad obiectiones Arianorum. Et simili modo loquitur de persona Spiritu sancti Iustinus Martyr, in expositione fidei, Cyrillus autem in dict. libr. 5. thesauri cap. 5. vtitur hac locutione, *Filius est ab substantia Patris*. Sed illa particula ab, est æquiuoca, & potest denotare habitudinem efficientis, & ideo non est simpliciter vsuanda, sed pie exponenda, quod D. Thomas 1. part. quæstio. 41. etiam censuit de hac locutione, *Filius est de substantia Patris*, de qua iterum infra dicemus. Ita ergo excluditur illa imperfectio, ex nihilo. Nec sequitur alia de compositione, quia illa substantia, ex qua dicitur esse talis pro. essio, non se habet, vt potentia, neque vt pars naturæ, sed vt purissimus actus, qui est tota natura, & essentia rei productæ in re ipsa non distincta à personali eius proprietate, vt postea videbimus.

Atque ex his facile est excludere ab hoc ordine productionum, omnes alias imperfectiones, quæ inueniuntur in productionibus creaturarum, quales sunt esse cum aliqua mutatione, cum nouitate essendi, & cum aliqua possibilitate amittendi esse. Nam hæ imperfectiones, & similes oriuntur ex eo, quod per talem productionem imperfectum esse communicatur, & consequenter modo imperfecto, & cum dependentia. Illud autem esse, quod per productionem ad intra communicatur in Deo est omnino immutabile, & ideo in productione illa nulla potest esse umbra mutationis, nec nouitas, aut finis essendi. Hinc optimè Damascenus lib. 1. de fide cap. 8. loquens in particulari de Filij productione dicit, *Impium esse in illa cogitare temporis initium, aut post Patrem Filij substantiam generari, quia ex ipsa Patris substantia astruimus Filij generationem*. Et eadem ratio est de quacumque processione Dei ad intrā. Est igitur de illius ratione, quod sit æterna, & consequenter, quod sit ex absoluta necessitate, quod infra disputando specialius de actibus notionalibus latius dicemus.

### C A P V T III.

*Filius secundam Trinitatis personam esse verum Deum.*

**H**Oc loco explodenda à nobis est hæresis Arij, quæ licet fortasse fuerit illo antiquior, illi tamen specialiter tribuitur, quia illam amplificauit, & pertinacius persuadere, ac fundare conatus est. Ille igitur, quamuis Filium appellaret Deum per quandam excellentem participationem, negauit tamen esse verè, & essentialiter Deum, aususquè est absolute appellare creaturam. Dicebat enim esse factum ex nihilo, imò & temporalem, quamuis productum ante hunc mundum, imò aiebat, ad hunc finem Patrem illum creasse, vt per illum alia crearet. Vnde etiam consequenter docebat, non verum Deum, sed hunc Filium fuisse Incarnatum, quamuis eum, non tantum in carne, sed etiam in propria natura diceret esse subiectum Patri, & ad illum orasse, etiam ante Incarnationem, petendo vt sibi daret homines in hæreditatem. Hæc omnia sumuntur ex Athanasio, præsertim oratione 2. & 3. contra Arianos, & ex Cyrillo Alex. libr. 5. Thesauri cap. 3. & lib. 10. cap. 2. & 9. & libr. 11. in Ioannem, cap. 17. Epiphano, hæresi, 69. August. hæresi, 49. Theodoret. lib. 3. hæret. fabularum.

**A**rium postea sequuti sunt Aerius, & Eunomius, vt constat ex Nycephoro lib. 9. cap. 17. & lib. 11. c. 11. & ex Basilio lib. contra Eunomium. Aduertit autem Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 1. licet Arius dixerit, Filium Dei non esse æternum, tamen sectatores eius illum posuisse productum ex æternitate. Imò Maximinus Arianus etiam concedebat, esse productum ex substantia Patris, non tamen consubstantialem, vt colligitur ex eodem Augustino libro contra Maximinum. Denique, post Concilium Nicenum etiam concedebant Ariani, Filium esse per omnia similem Patri, quomodo loquebantur, vt deciperent Catholicos, quod ex parte assecuti sunt in Conciliabulo Ariminensi, semper enim negabant aequalitatem & consubstantialitatem, & ideo nolabant admittere illam vocem *quæ sit* de qua plura infra lib. 4.

**B** De Origine controversia est, an hoc errore lapsus fuerit: illi enim tribuunt Aug. hæresi 43. Et Epiphani. in epistola. ad Ioannem Episcopum Hierosolymitanum, quæ etiam habetur inter epistolas Hieronymi, & est sexagesima. Idem Theophilus Alex. lib. 2. Paschalis. Denique D. Thomas 1. parte quæstion. 34. articul. 1. ad 1. Originem vocat *fontem Arianorum*. Illum verò ab hac nota defendunt Pamphil. in Apologia pro Origine, & Rufinus lib. 1. historiæ, & Socrates libro 6. Et quidem Athanasius in epistola de decretis Nicenæ Synodi, Origenem adducit pro sententia Catholica, & ipse Origenes lib. 1. periarcho. cap. 2. & 3. non videtur malè sentire. Super Ioannem verò malè loquitur, multi autem consent illa loca fuisse ab hæreticis deprauata. Denique adhuc sub iudice lis est. Similis controuersia esse solet de Tertulliano, propter quemdam librum de Trinitate illi olim attributum, sed constat illum librum non esse Tertulliani, sed Nouatiani, & Tertullianum in libro contra Praxeam, rectè de hoc mysterio scripsisse. Hæretici denique huius temporis, præsertim in Transyluania hanc hæresim excitant cum omnibus Arii erroribus, vt videri potest in Modernis Auctoribus, præsertim Bellarmino libro primo, de Christo.

**D** Fundamenta huius erroris, quæ ex ratione sumi possunt, ex parte insinuatæ sunt capite præcedenti, & alius superioribus, & latius dissoluentur in libr. 4. Quæ verò sumebantur ex Scriptura, latissime tractantur à prædictis Patribus distinctè verò, & ordinate ab Idacio Claro lib. contra Variandum in tomo 4. Bibliothecæ, breuius à Fulgentio lib. ad obiectiones Arianorum, & optimè à D. Thoma 4. contra gentes cap. 6. & 8. Vbi etiam aduertit, errorem hunc ex Platonis philosophia manasse. Nos verò aliquas obiectiones infra proponemus, illas præcipue, quæ ad Scripturam intelligendam nonnullam lucem asferre possunt.

**E** Veritas igitur Catholica est, Filium secundam personam Trinitatis, esse verum Deum per essentiam, æquè ac Patrem. Quæ veritas primò probanda est ex Scriptura, quod breuissimè expediam, quia res est vulgatissima, & quia tam Patres citari quam moderni doctores innumera testimonia congerunt, & expendunt. Vt autem indifferenter afferamus testimonia, supponendum est, Verbum diuinum, & Filium Dei eandem esse personā, quod infra suo loco ostendemus. Item est supponendum hanc eandem personam esse Christum Dominum, quod probaui in 1. tomo 3. part. disp. 12. Hæc verò omnia sufficienter patent ex capite 1. Ioannis. Vbi

Nicepho.  
Basil.

August.

Maximi.  
Arianus.

3.  
Quid Origenes, & Tertullianus sentierint.

August.  
Epiphani.  
Hieron.  
Th.ophil.  
Alexand.  
D. Thom.  
Pamphil.  
Ruffinus.  
Socrates.  
Athanas.  
Origenes.  
Tertullian.

Bellarmino.

4.

Idacius.

Fulgent.

D. Thom.

5.  
Assertio Catholica

Ioan. 1.

prius dicitur, *Verbum esse Deum apud Deum*, & statim subditur *Verbum caro factum est*, & postea subiungitur, *esse, Unigenitum Patris*.

Prima ergo probatio sumenda est ex absolute, & vera Dei appellatione, quam Scriptura tribuit Verbo, filio, & Christo. Quod ostendi potest primo ex veteri testamento, ex illis nimirum locis, quibus predictum fuit, Messiam fore verum Deum, quæ adduxi in dicto 1. tomo, disput. 2. ubi etiam ostendi, Christum Dominum esse verum Messiam promissum. Quibus addere necesse est illud, Osee 1. *Saluabo eos in Domino Deo suo*, Item illud Ieremia 23. *Et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus Deus iherusalem*, Cui consonat illud Isa. 9. *Et vocabitur Deus fortis*, & c. 45. *Verè tu es Deus absconditus*, id est, Incarnatus. Psalm. etiam 23. *Christus vocatur Rex gloria*, subditur verò, *Quis est iste rex gloriae*, & respondetur, *Dominus fortis, & potens, Dominus virtutum*, Valde est celebris locus Psalm. 109. *Dixit Dominus Dominum meo*. Quem locum ad suam diuinitatem, & naturalem filiationem probandam adduxit Christus Math. 22. nec Pharisæi habuerunt, quod responderent. Rectèque illud testimonium confirmant verba Sapientis Eccles. vlt. *Inuocaui Dominum Patrem Domini mei*. Denique sunt optima verba Iob capit. 19. *Credo quod Redemptor meus vivit, & infra. video Deum saluatorem meum, quem oculi mei conspexerunt*.

Ex nouo testamento ferè totum Euangelium Ioannis adduci potest ad confirmandam hanc veritatem, imò propter hunc finem potissimè fuisse conscriptum contra Ebionem, Cherintum, & alios Hæreticos, testantur Hieronymus, lib. de scriptoribus Eccles. in Ioanne, & Irenæus lib. 3. cap. 11. Epiphanius hæresi 51. & expositores communiter in principio Euangelij Ioannis. Idem probatur ex Epistola 1. eiusdem Ioannis, præsertim ex vltimis verbis eius, *ut simus in vero Filio eius, hoc est verus Deus*. Nam licet Erasmus illudere voluerit hoc testimonium, dicens illud pronomen *hic* referri ad illud relatiuum *eius*, quod proximè præcessit, atque ita designare personam Patris, & non Filij. Nihilominus Athanasius in disputatione cum Ario in Concilio Niceno, testimonium hoc vocat *Scriptam demonstrationem*. Neque ipsi Ariani ausi fuerunt negare illud pronomen *hic* designare Filium, nam contextus id requirit, & omnes interpretes ita semper exposuerunt, & in græco textu præcedentia verba ita ordinantur, & connectuntur sequentibus, ut nullum dent locum tergiversationibus. Præterquam quod sola illa verba, *ut simus in vero Filio eius*, ad confirmandam veritatem sufficerent, ut statim dicam.

Præterea ex Paulo sunt innumera testimonia: illustrissimum est totum caput primum ad Hebræos: sunt etiam optima verba ad Rom. 9. *Qui est super omnia Deus benedictus in secula*, loquitur etiam aperte de Christo, quicquid etiam Erasmus tergiversetur, contra expositores, omnes. Item ad Titum 2. *Expectantes beatam spem & aduentum gloriæ magni Dei, & Saluatoris nostri Iesu Christi*, Quæ verba ita etiam diuidit Erasmus, ut illam vocem *magnum Deum* referat ad Patrem. Sed contra omnes, & ineptissimè: non enim expectamus aduentum Patris, sed Filij ad iudicandū. Ideo enim vocauit Paulus, *aduentum gloriæ*, ut significaret se loqui de secundo aduentu, de quo Christus dixerat, *Cum venerit Filius hominis in sede maiestatis sue*, & c. Matth. 25. Denique facit illud eiusdem Pauli Act. 20. *Posuit*

*vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei, quam acquisiuit sanguine suo*. Deus ergo ipse est, qui sanguine suo Ecclesiam redemit: ille autem est Filius.

Ad hæc testimonia variis modis conati sunt respondere & antiqui, & noui Ariani. Primò, negando aliqua illorum pertinere ad Scripturam canonicam. Sed neque hoc dicere de omnibus potuerunt, nec de aliquo, sine noua hæresi: præterquam quod hoc modo euerunt omnem auctoritatem, quia non est maior ratio admittendi vnum, quam alia. Secundo conati sunt ita interpretari, ut in eis non sit sermo de filio, sicut in aliquibus attingimus, sed neque hoc etiam ausi sunt dicere de omnibus. Vnde etiam Erasmus (qui in hac parte suspectus est) facit illa verba Thoma, Ioann. 20. *Dominus meus, & Deus meus* ad Christum esse referenda, & probare eius diuinitatem. Et præterea certissimum est, nullum ex dictis testimoniis posse ad aliam personam commodè referri. Vnde tertio conuicti Ariani concedebant, Filium vocari in Scriptura Deum, & magnum, & verum Deum. nihilominus tamen dicebat esse æquiuocè, vel analogicè Deum, & inferiorem Patre. Quibus sufficienter respondemus verbis Irenæi lib. 3. contra hæreticos capit. 6. *Namquam Dominus, vel Spiritus sanctus, vel Angelus enim, qui non esset Deus, desinunt, & absolute Deum appellarent*. Et sanè mentò, aliis nobis occasionem dedissent, & admittendi plures Deos, & tribue di creaturæ amorem, & adorationem soli supremo Deo debitam. Accedit, quod si talis expositio admittatur, nihil possumus ex Scriptura probare: nec de Patre ipso, quod sit verus Deus.

Ultra hæc verò, tribuuntur in Scriptura Christo Domino illa attributa, quæ satis declarant, propriè imò vocari Deum summum, & per essentiam. Solus enim hic Deus solet in Scriptura *Altissimus* vocari, iuxta id Psalm. 82. *Tu solus altissimus super omnem terram*, & tamen hæc appellatio Christo tribuitur Lucæ 1. Idem est de illa *Rex regum*, & *Dominus Dominantium*, quæ solius summi Dei propria est, ut dicitur 1 ad Timot. 6. & tamen Christus ita appellatur Apocal. 7. & in Epist. Iudæ vocatur *Dominator Dominus*. Vnde etiam omnipotentia illi tribuitur Ioan. 5. & immensitas Baruch. 3. & æternitas Ioan. 1. & 10. Michæ. 5. & sæpè alias. Ex quo æternitatis attributo sæpè colligunt Patres diuinitatem Verbi, vel quia supponunt secundum fidem nullam creaturam esse æternam, vel certe quia loquuntur de æternitate propria, & per essentiam, quæ requirit omnimodam immutabilitatem, quæ etiam Filio tribuitur ad Hebræos 1. *Tu autem idem ipse es*. Vbi etiam dicitur, Filium adorari ab Angelis, adoratione vique soli Deo debita, ut ex Psalm. 96. etiam colligitur. Alia duo principalia argumenta, quæ sumuntur ex filiatione, & ex æqualitate remittimus in propria loca infra tractanda.

Vltimo adiungere possumus definitionem Ecclesiæ, quæ ita est sic quens, ut vno verbo concludi possit. Nam ferè omnes Pontifices antiquiores Concilio Niceno in suis Epistolis decretalibus hanc fidem docuerunt. Quam expressius, & proprius, ac definitis verbis postea tradidit Concilium Nicaenum 1. Quod secuta sunt omnia generalia, vsque ad Tridentinum, & Tridentinum, ex prouincialibus præcipuè Toletana, & inter ea maximè sextum, & vndecim, & Præterea 1. & Hispanense 2. Patres omitto, quia sufficiunt infirmari, & quia passim inueniuntur integra eorum opera ad hanc veritatem confirmandam. Ratio

6.  
Probatio  
ex scriptu-  
ra.

Osee 1.  
Iere. 23.

Isaie 9. &  
45.

Psalm. 23.

Psalm. 109.

Matth. 22.

Eccle. vlt.

Iob. 19.

7.

Hieron.  
Irenæus.  
Epiph.

1. Ioan. 5.

Athan.

8.  
ad Heb. 1.  
ad Rom. 9.

ad Titum  
2.

Matth. 25.  
Act. 20.

A

B

C

D

E

9  
Oecum.  
Irenæus.  
Irenæus.

Ioan. 20.

Irenæus.

10.

Psalm. 82.

Luc. 1.

1. Tim. 6.  
Apoc. 7.  
Iude. 25.  
Ioan. 5.  
Baruch. 3.  
Ioan. 1. 10.  
Michæ. 5.

ad Heb. 1.

Psalm. 96.

11.  
Ex concilio  
probatio.

Concil.  
Nicaen. 1.  
Ephes. 4.  
Trid.  
Toletan. 6.  
c. 17.  
Hispan. 2.  
Hispan. 2.

autem hic non est alia, præter eas congruentias, quæ in fine libri primi adductæ sunt, Theologica autem ratio optima sumitur ex mysterio Incarnationis. Nam vt dixit. Leo papa, *si Redemptor noster non esset verus Deus, non attulisset remedium, perfectum, videlicet, & efficax*, imò, vt probatiores Theologi volunt, nec potuisset sibi vnire hypostaticè alienam naturam.

### CAPVT IIII.

*Respondetur argumentis Hæreticorum contra veram Filij diuinitatem.*

1.  
Ioan. 17.  
1. ad Tim.  
6.

2.  
Particula  
exclusiua  
quomodo  
interpre-  
tanda.  
Athanaf.  
Nazian.  
Basil.  
Cyprian.

3.

Athanaf.  
Cyprian.  
Ambr.

**C**ontra demonstratam veritatem Catholicam obijciebant primò Ariani verba illa Ioannis 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*, & illa 1. ad Tim. 6. *Vsq; ad aduentum Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus, & solus potens, Rex Regum, & Dominus Dominantium*. Ex quibus verbis colligebant, solam personam Patris esse verum Deum.

Ad hanc obiectionem respondent in primis omnes antiqui Patres, illam particulam *solum*, poni ad excludendos falsos Deos, non verò ad excludendas alias Trinitatis personas. Ita responder Athanasius in illa disput. cum Ario, & Nazian. oratione 4. de Theologia, Basil. 4. contra Eunomium, Cyprianus in exhortatione ad martyres, & ceteri omnes. Hoc autem duplici modo potest verificari. Vnus est, vt illa, vel similia verba non intelligantur de Patre, sed de tota Trinitate. Hunc exponendi modum indicauit Augustinus lib. 6. de Trinitate, cap. 9. & quadrat optimè in posterius testimonium Pauli, tum quia ibi nulla facta erat mentio de Patre: tum etiam quia tota Trinitas suo tempore ostendit Christum in gloria, tota ergo Trinitas est, quæ dicitur *solum Deus potens*. Ad aliud verò testimonium non ita commodè aptatur illa expositio, quia illa sunt verba Christi loquentis ad Patrem suum, quæ appellatio est propria Primæ personæ, comparatione Christi.

Alio ergo modo intelliguntur similia verba de persona Patris; verificantur autem, quia sensus est, illum esse verum, atque vnicum Deum. Vnde est aduertendum, illam particulam, *solum*, non esse ibi aduerbium, sed nomen, nec coniungi cum subiecto, seu pronomine, *te*, sed cum nomine, *Deum*, & ideo in vulgata latina merito interponitur virgula, in græco verò additur articulus, *τὸν*, vt sensus sit, *Vt cognoscant te, illum solum, ac verum Deum*, & ita excluduntur tantum falsi Dij, vt citati Patres notarunt. Quia licet Filius, & Spiritus sanctus non sint Pater, sunt vnicus Deus cum Patre: ac proinde sunt ille solus, ac verus Deus, qui est Pater. Addunt subindè iidem Sancti Patres, ibi potius coniungi Filium cum Patre in illa sola, ac vera Deitate, cum additur, *& quem misisti Iesum Christum*. Quod notauit Athanasius disput. cum Ario in Concilio Niceo. & lib. de Incarnatione Christi, prope finem: insinuat Cyprianus lib. 2. contra Iudæos, quatenus ex hoc loco probat Christi diuinitatem. Et Ambros. lib. 5. de fide c. 2. Qui adiungit optimam probationem, scilicet, quia Filius est etiam vita æterna, (scilicet, obiectiua) simul cum Patre, vt in eodem loco significatur, & ideo potius indè probatur eius diuinitas. Quod egregiè cõfirmatur ex Epist. 1. Ioan-

A nis cap. 5. vbi de Filio dicitur. *Hic est verus Deus, & vita æterna.*

Vltimò addit Augustin. 3. libr. contra Maximinum cap. 13. etiam si de Patre diceretur ipsum solum esse Deum, particula, *solum*, exclusiue sumpta, non propterea, fore excludendum Filium, aut Spiritum sanctum, quia sub Patre intelligitur Filius, sine quo esse non potest, & consequenter etiam Spiritus, qui est nexus amborum. Insinuans, hic habere locum regulam dialecticorum, exclusiuam non excludere concomitantia. Quod tamen magis explicans D. Tho. 1. p. q. 31. art. 4. dicit, illam locutionem esse veram, *si excludat aliud, non verò, si excludat alium*. Vnde, quia in rigore, videtur magis excludere suppositum, quàm naturam: addit D. Thom. illam locutionem in illa significatione exclusiuam non esse vsurpandam: sed, vbi inuenta fuerit, præ explicandam. Quam doctrinam habet etiam Alenf. 1. part. quæstio. 65. memb. 3. Scot. Durand. & alij in 1. dist. 2. 1.

B

Et iuxta hæc exponuntur nonnulla alia Scripturæ loca similia, vel æquiualecia. Primus Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater*. Constat enim non excludi Filium à cognitione sui ipsius. Sicut cura additur, *Neque Patrem quis nouit, nisi Filius*: non negatur, quin Pater se ipsum cognoscat, quod explicare non fuit necesse, quia per se notum erat, vt notauit Augustin. loco proximè citato, & D. Thom. 4. contra Gentes, cap. 8. Alius locus, eodem modo intelligendus est Matth. 24. *De illa hora nemo scit, neque Angeli, nisi solus Pater*. Sed in hoc testimonio orta est peculiaris difficultas ex Marco cap. 13. quia expressè addidit illam particulam, *neque Filius*. Sed illa ab aliquibus Patribus exponitur de Filio vt homine. At verò etiam Christus, vt homo non potest dici nescire, quia ignoret. Oportet ergo exponere, illud peculiariter dictum esse, quia mysterium illud videri dici, veluti sub se creto sciebat, vt alijs non reuelaret. Pater autem ipsi reuelauerat, vt latè exposui 3. part. quæstio. 10.

D

in commentariis articuli secundi. Alius denique locus est Luca 18. *Quid me vocas bonum?* (ait Christus) *nemo bonus, nisi solus Deus*. Qui facile exponi poterat dicendo, sermonem esse de Deo vt totam Trinitatem includit, & de bono simpl. citer, & per essentiam, neque excludi Filium vt Deum, sed solum ratione humanitatis. Sancti verò Patres addiderunt, Christum non negasse se esse bonum, sed reprehendisse illum, qui se vocaret bonum, cum non confiteretur Deum, per hoc potius insinuans, se esse verum Deum. Ita D. Athanasius. supra, & dialogo 1. de Trinit. contra Anomeos. Et optimè Ambros. in eundem locum Luca, & lib. de fide cap. 1. Alij etiam Doctores Matth. 19. eodem modo exponunt.

E

Secunda obiectio principalis sumitur ex verbis Ioannis 14. *Pater maior est*. Quæ verba etiam de Filio, vt Deo intelligunt multi Patres Græci, Athanasius orat. 2. contra Arianos, & lib. de Synodo Arimin. Basil. Nazian. & alij. Et ex latinis Hilari. lib. 5. 6. & 11. de Trinit. Qui addit ita Patrem vocari maiorem vt tamen Filius minor non sit. Vnde significat, Christum vocari maiorem sola appellatione, & iuxta humanam quamdam estimationem, qua esse Patrem, videtur esse cuiusdam maioris auctoritatis. Damasc. verò 1. de fide, cap. 9. ita correxit locutionem, vt dixerit, *Pater esse maiorem non natura, vel dignitate, sed tantum origine*. Indicans, esse maiorem, nihil aliud

1 Ioan. 5.

4. August.

D. Thom.

Alenf.  
Scotus.  
Durand.

5.  
Particula  
nemo ex-  
ponitur.  
Matth. 11.

August.  
D. Thom.  
Matth. 24.  
Marc. 13.

Luc. 18.

D. Athan.

D. Ambr.

6.  
Quo sensu  
Pater dica-  
tur maior.  
Ioan. 14.  
Athan.  
Basil.  
Nazian.  
Hilarius.

Damasc.

esse, quàm esse priorem origine, quamuis alij contentur aliter exponere, vt melius referam sequenti libro. Hæc autem à nobis dicta sint propter auctoritatem dictorum Patrum. Nam sensus literalis est, Christum Dominum id dixisse ratione sua humanitatis, vt exponunt Ambr. lib. 2. de fide. cap. 4. & libr. 5. cap. 8. Augustin. 1. de Trinitat. cap. 7. & 1. 1. & 3. contra Maximinum, capit. 24. Idacius libr. 3. contra Varimandum, & expositores communiter. Et patet ex verbis antecedentibus: loquebatur enim Christus de se, vt profecturo ad Patrem: discedebat autem, non in quantum Deus, sed in quantum homo: ergo in illis verbis, quæ proximè subiungit, de se, vt homine locutus est. Ac propterea talis locutio non inuenitur de Spiritu sancto, quamuis sit posterior origine, quia numquam assumpsit naturam creatam.

Et iuxta hunc modum intelligenda sunt omnia Scripturæ loca, in quibus de Christo Domino quædam prædicantur, quæ illum minorem, vel inferiorem indicant, vt esse obedientem, esse subiectum, &c. De quo attributo olim fuit controuersia, quia Ariani contendebant, Filium, vt Deum esse subiectum. Quod etiam admittit Concilium Sirmienfe. Sed illud non est authenticum. Quamuis Hilarius lib. de Synodis illud piè interpretetur, vt subiectio solum significaret concordiam quasi ex necessitate naturæ: ita enim aliquando sumi vocem illam, dixerunt etiam Theophylactus, & Oecumenius. 1. ad Corinth. 15. Veritas autem est, subiectionem conuenire Christo vt homini, vt latius explicauimus. 3. p. q. 20. in commentariis art. 1. & 2. Cur autem specialiter dicatur Christus futurus subiectus Patri post mundi consummationem 1. ad Corinth. 15. tractauimus latè 2. tom. 3. partis, disput. vltima, sect. vltima.

Tertia obiectio sit, quia interdum secunda persona dicitur creati in Scriptura Prouerborum 8. *Dominus creauit me*, &c. Et Ecclesiastic. 24. *Qui creauit me, requieuit in tabernaculo meo*. Imò additur, *Ab initio, & ante secula creata sum*. Quod non potest intelligi de Christo, vt homo est. Et ideo dicitur diuina Sapientia, *Primogenita omnis creatura*. Quam locutionem vsurpauit Paulus, & tribuit Christo ad Colof. 1.

Ex his verò locis, primus non habet difficultatem iuxta vulgatam lectionem: in qua non legitur *Dominus creauit me*, sed *Dominus possedit me*. Et eodem modo habet Hebræa: significat autem phrasis illa generationem, vt Genes. 4. *Possedi hominem per Deum*. Vnde subditur *Ante omnes colles ego parturiebar*. Atque ita potest ille locus intelligi de Filio, vt Deus est. Nec refert, quòd dicatur primogenitus omnis creaturæ: nam in primis illa ipsa voce non dicitur *factus*, sed *genitus*: *Primo* autem dicitur, solum quia generatio eius æternitate antecessit creaturam productione, vt exponunt Chrysost. & Ambr. ad Colof. 1. addit etiam D. Thom. 4. contra Gentes, cap. 8. generationem illam solere significari nomine creationis, non quia sit ex nihilo, sed ad significandum, esse sine vlla mutatione producentis, vel producti. Quod in quadam Synodo Orientali ita explicatum esse refert Hilarius lib. de Synodis. Nam, quia generatio illa æterna non satis explicatur voce generationis, prout est in vsu hominum, apud quos, vt apud omnes creaturas, generatio fit cum mutatione, & imperfectione, ideo additur alia vox creationis, vt excludatur illa imperfectio: & ambæ simul coniungantur,

vt ex vtraque sumatur, quod perfectionis est, & imperfectiones excludantur, intelligaturque generationem illam altioris esse rationis.

Nihilominus multi Patres illa loca intelligunt de Christo, vt homine, quia secundum humanitatem creatus est, & ante omnem creaturam dicitur creatus, seu primogenitus, quia in mente Dei fuit primò intentus, & ordinatus. De qua re dixi latè in 1. tomo tertiæ partis, disput. 5. sect. 2. vbi ex multis Conciliis, & Patribus adueriti, Christum, vt Deum tantum dici vnigenitum, vt hominem autem vocari primogenitum creaturæ. Quod etiam notauit Cyrill. lib. 1. thesauri, c. 4.

Quartò obicitur, quia Verbum est instrumentum, seu minister Patris ad creandum. Quod probant, quia propterea non dicitur Verbum creare, sed Pater creare per Verbum. Ioan. 1. ad Hebræos 1. & ad Coloss. 1. & 1. Corinth. 8. Nonnulli etiam Patres vtuntur illo modo loquendi, vt videre licet in Constitutionibus Apostol. libr. 5. capit. 19. & in Clemente Alexand. Oratione exhortatoria circa principium, Irenæo lib. 5. & Iustino dialogo cum Tryphone.

Respondetur, falsum esse assumptum: creat enim Filius, vt prima, & principalis causa simul cum Patre. Quod satis expressè docet Paulus Hebræos 1. de Verbo exponens illa verba. *Et cum Domine in principio terram fundasti & opera manuum tuarum sunt celi*. Quæ sine dubio dicta fuerunt de Deo principaliter creante. Et ideo Ioan. 5. dicebat Christus. *Quacumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit*. Vbi emphasim habet dictio, *similiter*. Cyrillus etiam lib. 5. thesauri hoc colligit ex illo Genes. 1. *Faciamus hominem*, &c. Cui consonat illud Prouerb. 8. *Cum eo eram cuncta componens*. Tandem Aug. tract. 1. in Ioan. hoc ipsum conuincit ex illis verbis, *Omnia per ipsum facta sunt*: nam si omnia, ergo ipsum non est factum, quia non potuit fieri per se ipsum. Et ne aliquis putaret, esse excipiendum ipsum Verbum: addit Euangelista, *Et sine ipso factum est nihil*. Non est ergo Verbum ex rebus factis, est ergo Deus, non enim datur medium. vt idem Augustinus notauit 1. de Trinitate, c. 7. Ergo per illud facta sunt omnia, tamquam per Deum, & principalem creatorem.

Neque obstat illa particula, *Per*, nam simpliciter attributa alicui, significare solet habitudinem causæ efficientis principalis, vt 1. Corinth. 1. & 9. *Per voluntatem Dei*, & passim in Scriptura. Attributa verò Filio in ordine ad Patrem hoc modo, *Pater per Verbum creat*, duobus modis potest exponi. Primus est, Verbum creare per virtutem acceptam à Patre, ac proinde Patrem per Verbum, Non quòd Pater per se non creet, sed quia etiam virtutem creandi Verbo suo communicauit. Atque ita exponunt Athanasius sermone 3. contra Arianos, & Basil. libr. de Spiritu sancto, cap. 2. & sequentibus. Secundus est, vt intelligatur per appropriacionem: nam Deus operatur per sapientiam suam: Sapientia autem Verbo appropriatur. Ita Ambros. 4. de fide, cap. 6. Augustin. 1. de Trinit. cap. 6. Et ad hos sensus accommodanda est similis locutio, quando in aliquo antiquo auctore, & graui inuenta fuerit.

Hinc verò sumitur occasio quintæ obiectionis, quia Filius nihil potest, nisi accipiat potestatem à Patre, neque scit, nisi ab eo discat: ita enim loquitur Scriptura Ioan. 5. & 15. Matthæi. 11. est ergo indigens, atque imperfectus comparatione Patris.



R. (pon lent Sancti Doctores, Filium accipere potestatem à Patre per æternam generationem, & *discere*, in illo, nihil aliud esse, quàm nasci, quod in eo nullam ponit indigentiam, quia ex æternitate, & omnino necessarîo totam illam perfectionem accipit, & id, quod accipit, *manus omnibus est*. Ioan. 10. Quod ita intellexit Ambrosius 3. lib. de Spiritu sancto, capit. 8. Et ideo dicebat ipse Christus Ioan. 16. & 7. *Omnia esse sibi tradita à Patre*, scilicet, paternitate excepta, ut suprà notatum est, cum Damasceno libr. 1. de fide, capit. 8. Atque ita exposuerunt illa loca Augustin. Chrysostom. & alij expostores in Ioannem. & Augustinus 3. contra Maximinum capit. 24. Vnde rectè concluditur, in hoc genere dandi, & accipiendi, *non esse beatius dare, quàm accipere*. Quod teste Luca Acto. 20. Christus asseruit.

Vltimò contra hanc veritatem obiectum est, & notatum ab Arianis, quando in Scriptura Pater dicitur Deus, addi in græco articulum emphaticum, illum verò omitti, quando Filius dicitur Deus. Quod non videtur alia ratione fieri, nisi ut significetur, Patrem esse illam singularem Deum, Filium verò appellari Deum analoga ratione, Assumptum constat ex Ioann. 1. & Psalm. 109. Imò etiam obseruatum est, in his locis Patrem vocari Deum, & Hebraicè יהוה I. Houa, Filium autem solùm appellari Dominum Hebraicè אדוני Adonai. Quod etiam notare licet in Paulo ferè in omnibus initiis Epistolarum dicente, *Gratia vobis, & pax à Deo Patre nostro, & Domino Iesu Christo*.

Respondeo ad priorem partem, falsam esse, & gratis confictam illam interpretationem. Nam & Pater saepe vocatur Deus sine articulo, ut patet Ioann. 1. ibi, *Hoc erat in principio apud Deum*, & è contratio aliquando, cum Filius dicitur Deus, additur articulus, ut ad Romanos 9. *Qui est super omnia Deus benedictus*. Quod ergo aliquando omittatur, vel voluntarium est, vel ad vitandam repetitionem, vel certè ad summum in eo significatur ordo originis. Similiter respondetur ad alteram partem etiam nomen Dei, & יהוה Iehoua tribui Filio Psalm. 23. ibi *Dominus virtutum*, quod de Christo exponit Dion. cap. 7. de cœlesti hierarchia. Illarum ergo vocum diuersitas parum refert: nam esse Dominum, scilicet, primum, & supremum, non est minus, quàm esse Deum. Vnde 1. Corin. 12. *Diuisiones ministrarionum sunt, idem autem Dominus, diuisiones operationum sunt, idem autem Deus*. Paulus verò in citatis locis, cum gratiam Dei Patris deprecatur, totam Trinitatem inuocat, quæ Deus, & Pater noster est: adiungit verò Christum Deum hominem, quia per illum, & propter illum gratia nobis danda est, eumque etiam ut hominem vocat Dominum, nō illo supremo dominio, quod habet, ut est Deus: sed per specialem excelentiam potestatem, ut D. Thom. significauit.

## CAP V T V.

*Spiritus Sanctum, tertiam Trinitatis personam, esse verum Deum.*

Primum refetri hic potest, ex Nazian. oratione 5. de Theologia, error Saduceorum, qui in vniuersum negabant, Spiritum aliquid esse. Sed hic error refutatur. 1. p. q. 3. ubi ostenditur, Deum esse Spiritum, imò & inter creaturas dari veros

A Spiritus, demonstratur de Angelis, & animabus rationalibus in suis locis. Hinc fuit etiam quedam hæresis, quæ dicebat, Spiritum sanctum esse quidem Spiritum increatum: non tamē esse propriam personam, sed esse Diuinitatem 1. fam communem Patri, & Filio, nam illa spiritalis, & sancta est: quomodo aliquos esse interpretatos etiam Macedonij, refert Augustinus de hæresi in 52. Verum tamen hic error in hoc sensu magis pertinet ad heresim Sabellij, contra quam ex parte iam dictam est in libro præcedenti, cap. 2. & dicitur in sequenti, cap. 1. Nunc sufficiat illud. 1. Ioan. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus*. Num diuinitas non annumeratur duabus personis, tamquam tertia res. Et idem confirmant illa verba Christi Matth. vlt. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*.

Fuit ergo quadam hæresis quæ dicebat Spiritum sanctum esse creaturam, & non Deum: quam diu liciter inuenio explicatam. Primò, quod Spiritus sanctus non sit substantia aliqua, sed ipsa donagratia, quæ Deus infundit in cordibus nostris. De his enim donis videtur loqui Paulus, quoties agit de homine spiritali: qui Spiritu Dei mouetur. Nam hic Spiritus nihil aliud esse videtur, quàm gratia, & dona creata. Vnde ore pro nobis dicitur *gemitibus inenarrabilibus*, ad Roman. 8. Atque ita refert hunc errorem Athanas. libro de communi essentia Patris, & Filij. Alius modus, & communior est, Spiritum sanctum quidem esse substantiam, & personam intellectualem, superiorem omnibus Angelis, creatam tamen à Patre per Filium, ut foueat, & quasi conseruet, & moueat vniuersa, iuxta illud Genes. 1. *Spiritus Domini ferebatur super aquas*: & ideo aliqui vocabant hunc spiritum, animam Mundi, sicut quidam Philosophi de Deo locuti sunt.

Hic error tribuitur Macedonio: nam licet Arius etiam circa personam Spiritus sancti errauerit, tamen Macedonius præcipuè defendit hunc errorem, & de Filio non satis constat, quid sentierit. Nam Augustinus dicta hæres. 52. putat, rectè sensisse, & ideo Macedonianis vocat semiarianos, quod etiam indicat Epiphanius hæres. 74. & Athanas. in epistola ad Serapionem, ubi ait, *hos hæreticos non fuisse auos, Verbum vocare creaturam*, & Nicephor. libr. 9. historię capit. 43. dicit, *vocasse æqualem, & omnino similem*. Theodoret. autem libr. 4. hæreticarum fabularum, & libr. 2. historię capit. 6. dicit, eos numquam confessos fuisse Filij consubstantialitatem, & Damasus Papa in expositione fidei ad Paulinum, dicit, ex Arianis ortos esse, & non impietatem, sed nomen mutasse. Existimo ergo circa utramque personam errasset tamen circa Filium oculi, & palliatis verbis, circa Spiritum sanctum autem magis aperte: & ideo hunc errorem illis maxime tribui. In quo videtur etiam fuisse Nouatianus in libello de Trinitate attributo Terulliano, cap. 24. Eundem errorem secutus est Valentinus, ut sumitur ex Athanasio in epistola ad Serapionem. Denique Abailardus, referente Bernardo epist. 120. ita circa hoc mysterium errauit, ut Patrem diceret esse omnipotentem, Filium semipotentem, Spiritum autem nullipotentem, scilicet, in opere creationis. Fundamenta aliqua huius hæresis postea attingemus.

Veritas Catholica est, Spiritum sanctum esse vnā ex personis Trinitatis, atq; esse verum Deum, iuxta quidem assertio quoad priorem eius partem

August.

1. Ioan. 5.

Mat. vlt.

2. Prior Macedonij.

Ad Rom. 8. Athanas.

Gen. 1.

3.

August.

Epiph.

Athanas.

Nicepho.

Theodor.

Damas.

Papa.

Athanas.

D. Bernard.

4. Assertio Catholica.



ponitur contra primum modum explicandi illum errorem. Qui facillè refellitur ex illis locis Scripturæ, in quibus Spiritus sanctus à suis donis distinguitur, tamquam causa ab effectu ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* & 1. Cor. 12. *Diuisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et ad Gal. 5. Fructus Spiritus distinctè numerantur. Secundò improbat idem error, & probatur eadem pars assertionis illis testimoniis, in quibus attributa, & opera intellectualis substantiæ tribuuntur Spiritui sancto, Primò, perfectissima, & diuina scientia 1. Cor. 2. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei, nam quæ sunt hominibus (ait Paulus) nemo nouit, nisi Spiritus hominibus, & quæ sunt Dei nemo nouit, nisi Spiritus Dei.* Deinde libera voluntas 1. Cor. 12. *Diuidens singulis, prout vult,* & Io. 3. *Spiritus ubi vult, spirat.* Quem locum, & moderni multi & nonnulli etiam ex antiquis Patribus, maxime Græcis, de vento interpretantur. Iuxta quam expositionem necesse est, illud verbum, *vult*, improprie, & meta; horicè exponere. Sed non indigemus metaphora, cum locus ille propriissimè, & accommodatissimè possit de Spiritu sancto intelligi, prout Augustinus ibi intellexit, Hilarius lib. 2. de Trinitate, Ambros. 2. de Fide, cap. 3. & 3. libro de Spiritu sancto, c. 11. Hier. in epistola ad Edibiam q. 9. Et ex Græcis Nazianzenus oratione 5. Theologia, & Nyssenus oratione de sancto baptisinate, & Basil. lib. 5. contra Eunomium, circa finem.

Altera pars assertionis posita est contra alium modum explicandi illum errorem: nimirum, Spiritum sanctum esse quidem substantiam intellectualem, sed inferiorem Deo. Probamus igitur, esse verum Deum, primò ex appellatione absoluta, & propria Dei, quæ in primis ostenditur ex consonantia veteris, & noui testamenti. Nam in veteri sæpe dicitur Deus loqui per ora Prophetarum. Quod etiam dixit Zacharias Luc. 1. *Benedictus Dominus Deus Israel,* & inf. a. *Sicut locutus est per os Sanctorum.* Et tamen 2. Petri 1. dicitur, *Spiritu sancto inspirati locuti sancti Dei homines.* Ergo Spiritus sanctus est ille Deus verus, qui per ora Prophetarum loquebatur. Vnde etiam Isaias cap. 6. dicit, *Se audisse vocem Domini Dei loquentis ad se.* & tamen Act. vltim. dicitur, *Spiritum sanctum locutum esse ad Isaiam.* Præterea, in eodem loco veteris testamenti vitumque simul fit. 2. Regum 23. ait Dauid, *Spiritus Domini locutus est per me:* quod declarans subdit, *Dixit Deus Israel mihi.* Denique similem declarationem habemus in testamento nouo Acto. 5. Nam cum Petrus dixisset ad Ananiam, *Cur mentitus es Spiritui sancto?* subdit, *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* Quod autem in his locis sermo sit proprius, & de vero Deo, non eget probatione, nam ex verbis ipsis clarè constat, & ex circumstantiis singulorum locorum, & ex omnium Catholicorum intelligentia.

Secundum argumentum principale sumitur ex his attributis, & operibus, quæ in Scriptura de Spiritu sancto dicuntur. Ex quibus duo iam exposuimus. Vnum est perfecta scientia, & comprehensua Dei, hoc enim significat, *scrutari profunda Dei.* Alterum est perfecta voluntas, habens talem libertatem in bonis distribuendis, quæ supremum dominium indicat, & hæc duo spectant ad actus immanentes. Ex transeuntibus verò primò tribuitur Spiritui sancto creatio, Psalmo 32. *Verbo Domini cali firmati sunt, & spiritu oris, eius*

**A** *omnis virtus eorum.* Secundò attribuitur eidem Spiritui sancto opus sanctificationis, loc. 2. *Infundam de Spiritu meo super omnem carnem.* Quod de Spiritu sancto interpretatur Petrus Act. 2. Et inde rectè colligit diuinitatem Spiritus sancti Didymus lib. 1. de Spiritu sancto, & Ambros. lib. etiam 1. de Spiritu sancto, c. 7. Quia Spiritus sanctus estandi dicitur per participationem gratiæ sanctificantis, quæ propria est diuinitatis participatio. Vnde idem etiam colligitur ex forma baptismi Matthæ. vltim. ubi æquè innocatur Spiritus sanctus, quia est principalis causa sanctificationis, quæ in baptismo datur, vt inter alios bene notauit Fulgentius lib. de fide ad Donatum cap. 8. Qui etiam ad obiectiones Arianorum in octaua dixit, *Si Dominus, Spiritum sanctum creaturam velle intelligi, nequaquam præciperet, sibi, & Patrum Sacramento baptismi copulari.*

**B** Vnde huc etiam spectat, quod omnis operatio, & distributio gratiæ Spiritui sancto tribuitur, vt vidimus ex 1. ad Corinth. 12. & ad Galatas 5. Adco vt Paulus dixerit, loco citato ad Corinth. *Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto,* & Ioan. 14. & 15. illi attribuit Christus Dominus omnem illuminationem, & inspirationem internam, & cap. 16. quod *Arguet mundum de peccato, &c.* Et Actorum 13. dixit Spiritus sanctus, *segregate mihi Paulum, & Barnabam,* Et capit. 20. *in quo possuit vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam, Dei,* quæ omnia sunt propria Dei. Et quod magis est, ipsum supremum opus Incarnationis, & conceptionis Filij Dei, & præparatio Virginis per excellentem sanctificationem, Spiritui sancto tribuitur Lucæ 1. Hinc etiam Paulus 1. ad Corinth. 6. Spiritum sanctum dicit habitare in homine tamquam in templo, quod est proprium Dei. *Nescitis,* (inquit) *quæ membra vestra templum sunt Spiritus sancti,* subdit, *glorificate ergo, & portate Deum in cordibus vestris,* vt notauit Augustin. 1. contra Maximinum capit. vltimo, & alij Patres. Qui tandem etiam aduertunt Spiritum sanctum in Scriptura numquam numerari in ordine creaturarum, sed vbiunque recensentur creatura, perueniri solum ad Angelos, vel in genere, vel in specie, ad Seraphinos, & Cherubinos, Spiritum sanctum autem semper numerari in ordine diuinarum personarum. De Ecclesiæ definitione, & Patrum testificatione nihil dicere necesse est, est enim eadem, & in eisdem locis, quæ in precedentibus insinuatæ sunt.

## C A P V T VI.

*Respondetur argumentis contra diuinitatem Spiritus sancti.*

**E** Primum omnium inferebant hæretici ex verbis illis Ioannis 1. *Omnia per ipsam facta sunt.* Ergo etiam Spiritus sanctus factus est per verbum, est ergo creatura, & non Deus. Prima consequentia patet ex vniuersali distributione. Et vrgeri contra nos potest, quia suprâ diximus, si Verbum esset factum, sub illa distributione fuisse comprehendendum. Respondeo, idem etiam nos nunc dicere de Spiritu sancto, nam si factus esset vtique factus esset per Verbum, tamen quia factus non est, in illa distributione non comprehenditur: Sicut etiam non comprehenditur Pater, vt rectè notarunt. Nazianzenus oratione 5. Theologia, & Epiphanius in Anchorato. Grauesque ex-

posito

Rom. 5.

1. Cor. 12.  
Galat. 5.

1. Cor. 2.

1. Cor. 12.  
Ioan. 3.

August.  
Hilarius.  
Ambros.  
Hieron.  
Nazianz.  
Nissen.  
Basil.

5.  
Vera Spiritus sancti diuinitas ostenditur.

Luc. 1.

2. Pet. 1.

Io. 6.

Act. vlt.

2. Reg. 23.

Act. 5.

6.  
Ex attributis.

Psal. 32.

Ioan. 2.

Act. 2.  
Didymus.

Ambros.

Matthæ.

Fulgent.

7.  
Ex operatione.  
1. Cor. 12.  
Galat. 5.

Ioan. 14. &  
15.  
Idem c. 16.

Act. 13. &  
20. cap.

Luc. 1.  
1. Cor. 6.

August.

1.  
Locus Io.  
1. exponitur.

Nazianz.  
Epiphani.

positores probabiliter putant, ad hoc declarandum additum esse ab Euangelista, *quod factum est*, ita ut hæc verba coniungantur præcedentibus, non sequentibus, & sensus sit. Nihil eorum, quæ facta sunt, sine ipso factum est. Verumtamen, etiam si sequamur vulgarem lectionem, & ibi sistamus, *Sine ipso factum est nihil*, ex proprietate sermonis constat, ibi tantum esse sermonem de rebus factis.

2. **Locus ad Rom. 8.** Secunda obiectio est ex illo ad Rom. 8. *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Est tamen futilis obiectio: nam per se notum est, Spiritum sanctum non esse in se capacem gemitus, & doloris, nam ut minimum, cogitari debet plenè beatus. Duplex ergo est expositio. Prima, ut ibi non sit sermo de persona Spiritus sancti, sed de spiritu hominis moto ab Spiritu sancto, vel de spiritu orationis, & compunctionis ab Spiritu sancto immisso. Hæc est Chrysostomi homilia 14. ad Roman. & aliorum. Secunda est, ut Spiritus sanctus dicatur postulare, quia facit nos postulare: hæc enim phrasis frequens est in Scriptura, ut Augustinus ait epistola 112. & contra Maximinum, ubi suprâ, & Nazianzenus oratione 36. num. 54. & sequentibus. Quæ duæ expositiones, si rectè expendantur, eandem rem declarant, verbis diuersis.

3. **De nomine Spiritus sancti.** Tertia obiectio est, non tã contra veritatem catholicam, quàm contra probationum firmitatem. Quia hoc nomen *Spiritus sanctus*, de Patre etiam, & Filio dici potest, ut notarunt Hilarius lib. 7. de Trinitate ad medium, Augustinus 1. de Trinitate, cap. 11. & li. 15. c. 19. & Anselmus lib. de Incarnatione Verbi cap. 3. ergo ex testimoniis adductis nõ possumus probare, aliquam personam distinctam à Patre, & Filio, esse Deum: nam poterunt omnia de Patre, & Filio exponi. Respondeo (ex D. Thom. 1. p. q. 36. art. 1.) quoniam in vi duarum dictionum, Pater, & Filius, possint dici Spiritus Sanctus, quia uterque est Spiritus, & est Sanctus, tamen illa vox, quatenus usurpata est ut vna dictio, propria est Spiritus sancti & hoc modo usurpatur in locis allegatis, quod cõ-

A stat ex communi, & perpetua intelligentia Ecclesiæ. Et maxime patet, ubi tres personæ distincte narrantur, ut Matth. ult. & 1. Ioan. 5. & tertia vocatur Spiritus sanctus, & distinguitur à reliquis. Atque eidem tribuuntur in aliis locis omnia illa attributa, quæ attulimus. In quibus est etiam obseruandum, multa esse communia Patri, & Filio, quæ per appropriationem specialiter dicuntur de Spiritu sancto, quod etiam eius diuinitatem ostendit.

B Liber ultimam obiectiõnem adiungere, ne quis fortasse legens Surium tom. 6. in vita sanctæ Cæcilie offendat, considerans illa verba, quæ ex Simone Metaphraste refert, dicta esse à S. Cæcilia, *Deus ex se, priusquam omnia faceret, genuit Filium, & produxit ex sua substantia Spiritum sanctum, Filium, ut faceret omnia, Spiritum sanctum, ut viuificaret omnia; vniuersa autem, quæ facta sunt, construxit Filius, & omnia, quæ constructa fuerunt ex Patre, procedens Spiritus sanctus animauit.* Fateor enim, in illis verbis multa esse improprie dicta, nec cogi nos ad credendum, illo modo dicta esse à sancta Cæcilia. Illa enim, quæ in humanis historiis per modum dialogi referuntur, facile ab auctore historiæ mutantur, & suo captui accommodantur. Igitur illa particula ut, bis repetita impropria est, quia indicat causam finalem: debet ergo exponi per modum copulationis, seu coniunctionis, id est, produxit illum cum tali virtute. Illa etiam partitiõ actionem *faciendi*, & *uiuificandi, constituendi, & animandi*, per appropriationem exponenda est, non per proprietatem. Denique verbum illud *animauit*, non potest intelligi formaliter, sed ad summum effectiue, & adhuc debet exponi cum amplitudine, & per metaphoram, id est, fouit, seu conseruauit; proprie enim non omnia, quæ facta sunt animantia sunt, ut animari proprie potuerint. Dicuntur ergo animari, id est formari, vel adiuuari per virtutem actiuam Spiritus sancti, quæ communis etiam est Patri, & Filio. Vnde hoc etiam per appropriationem Spiritui sancto tribuitur.

Metaph. 1. Ioan. 5.

4. Vltima obiectio soluitur.

Metaphrastes.

*Finis libri secundi de Trinitate.*

## INDEX CAPITVM LIBRI TERTII DE TRINITATE.

- C**ap. 1. *Distinctio trium personarum ostenditur.*  
 Cap. 2. *Earum distinctio defenditur.*  
 Cap. 3. *Esse in Trinitate tres personalitates.*  
 Cap. 4. *De tribus subsistentiis personalibus.*  
 Cap. 5. *Esse in Deo tres essentias relatiuas.*  
 Cap. 6. *Personas esse tres res, &c.*  
 Cap. 7. *De tribus unitatibus personalibus.*  
 Cap. 8. *De tribus veritatibus personalibus.*  
 Cap. 9. *An relatio in Deo perfectionem dicat.*  
 Car. 10. *Satis sit fundamentis contrariis.*  
 Cap. 11. *Diffinguantur ne personæ in attributis positiuis.*  
 Cap. 12. *Personas non distingui in attributis negatiuis.*  
 Cap. 13. *De modo loquendi de Personis, ut distinctis.*



# LIBER TERTIVS, DE VERA DISTINCTIONE TRIVM PERSONARVM, ET PRÆDICATIS, QUÆ IN ILLIS MULTIPLICANTVR.



**I**ria in presenti libro tractanda occurrunt, scilicet, qualis sit distinctio inter diuinas personas, & quæ attributa, seu prædicata ratione huius distinctionis in eisdem diuinis personis multiplicentur, & quibus verbis, seu loquendi modis ad hanc distinctionem declarandam vti possimus. Quartum verò, quod hic principaliter desiderari poterat, scilicet, per quid distinguantur diuinæ personæ, quia supponit eorum constitutionem, in 7. libro dicetur melius.

## CAPVT I.

*Diuinas personas realiter inter se distingui, ostenditur.*

I.  
Error Sabellij.  
Athanas.

**H**ic primò occurrit tractandus error Sabellij, qui trium personarum nomina eidem rei, & personæ accommodabat, vt refert Athanas. oratione contra Arium in illud *Deus de Deo*. Vbi ratione nominum his verbis exponit. *Patrem dilatare in Filium sumendo carnem, & in Spiritum sanctum, sanctificando homines*, id est, eandem personam, prout est ingenua, & principium, vocari Patrem, prout incarnatam, vocari Filium, prout verò in hominibus habitat per gratiam, Spiritum Sanctum. Hoc etiam sumitur ex relatione Athanasij, oratione contra Gregales Sabellij, & ex Basilio sermone contra Sabellium, & ex Eusebio lib. 7. historiarum cap. 5. Nicephoro lib. 6. c. 26. Nec fuit hic hæreticus primus auctor huius erroris; sed illi tribuitur, quia illum magis explicauit, & defendit. Prius verò illum docuit Praxeas, vt ex Tertulliano constat, libro contra illum, & Noethus apud Epiphanius hæres. 57. Refert etiam Tertullianus lib. de Præscriptionibus hæreticorum, cap. 52. Cataphrygas in hoc fuisse errore, quod de Montanistis, qui iidem censentur, refert Nicephorus lib. 4. historiarum, cap. 22. & ideo fortasse dixit Hieronymus, epist. 54. ad Marcellam, *Montanum Trinitatem in unus persona angustias coegisse*: vel fortè hoc dixit propter sectatores eius, nam de ipso Montano ait Epiphanius hæres. 48. non malè de Trinitate sensisse. Atque ex his hæreticis orti sunt, qui appellantur Patripassiani, quia Patrem dicebāt pro nobis passum fuisse, & mortuum, quia illum à Filio non distinguebant. Ad confirmandum hunc errorem utebantur in primis hi hæretici omnibus

Idē Ath.  
Basili.  
Euseb.  
Niceph.  
Tertull.  
Epiphani.  
Tertul.

Niceph.  
Hieron.  
Epiphani.

**A** testimoniis, quibus diuinitatem singularum personarum ostendimus, deinde adiungebant omnia, quæ probant unitatem Dei, & inde concludi putabant personas non distingui in re ipsa.

**B** Veritas autem Catholica docet, Personas diuinas esse in re ipsa inter se distinctas; atque adeo propriè, ac realiter distingui. Prior pars est simpliciter de fide, quam definiunt omnia Concilia citata in c. 3. libri præcedentis, & omnes etiam Patres, ac specialiter Leo Papa epistola 93. cap. 1. & Ignatius epistola 8. *Non (inquit) credimus in unum Trinum, sed in tres eiusdem honoris*. Nazianzenus optimè oratione 3. de Theologia, Hilarius libro de Synodis in principio, & libro 6. & 7. de Trinitate. Testimonia Scripturæ adduximus libro 1. cap. 2. Nam licet in Scriptura non habeatur formaliter hoc verbum, *distinguntur*, habentur tamen multa, quæ illud includunt, vt esse tres 1. Ioan. 5. Item nomen *Pateris*, & *Filiis* (Matth. ultim.) satis ostendunt distinctionem, si intelligantur cum proprietate, vt intelligi debent, quia nulla res se ipsam generat, vt Pater, & Filius esse possit respectu eiusdem personæ. Et idem probat verbum *procedendi*, quod Ioan. 8. & 14. inuenitur. Item relatiuum, *alius*, quo utitur Christus Dominus Ioan. 15. & 16. Nam vna res omnino indistincta non est alia a se ipsa. Itē hoc includit illa locutio, qua *Pater*, dicitur esse in *Filio*, & *Filius* in *Patre*, Ioan. 14. & in cap. 1. *Verbum erat apud Deum*. Præterea, vbicumque Christus Dominus ait, *se accipere à Patre*, & *Spiritum sanctum à se*, & à *Patre*, clarè docet distinctionem, quia hæc non dicuntur verè, & propriè de eadem re respectu sui ipsius. Denique etiam ex missione personarum id probari potest, vt infra videbimus.

**C** Hæc ergo euidenter conuincunt distinctionem in re ipsa inter personas: quòd verò illa distinctio dicenda sit *realis*, non inuenio sub hac voce tractatum à Patribus, aut definitum à Concilijs; puto tamen contineri sufficienter in his, quæ definita sunt, & in allatis testimoniis, & locutionibus, ideoque cenfeo absolutè esse de fide. Quia hæc distinctio, quam fides docet, est personalis, id est, constituens personas distinctas: distinctio autè personalis realis est. Præterea vnaquæque diuina persona in se spectata, est vera res per se subsistens, & vna non est alia, ergo est distinctio realis inter ipsas, nam realiter distingui, nihil aliud est, quàm esse veras res, quarum vna nō est alia. Et hoc ipsū probat argumēta sūpta ex substantiali generatione, & processione, hæc nāque non est, nisi inter res realiter distinctas. Idēque

2.  
Assertio  
Catholica.

Leo Papa

Ignatius.  
Nazian.  
Hilarius

1. Ioan. 5.  
Matth. ult.

Ioan. 8.  
& 14.  
& 15.  
& 16.

Ioan. 14.  
& 1.

3.  
Personarū  
distinctio  
qualis.

argumentum sumitur ex oppositione relatiua tali processioni accommodata.

4. Vltimò declarari hoc potest ex principijs Metaphysicæ; nam actualis distinctio in re ipsa non est, nisi realis, vel modalis, seu, ut alij loquuntur, formalis: hæc autem posterior distinctio numquam inuenitur, nisi intra eandem rem, quæ componitur, vel aliquo modo coalescit ex illis rebus, quæ ita distingui dicuntur. Vnde, quod ita distinguitur ab aliqua re, semper est tamquam modus, vel affectio eius, ut inductione facile constat. Et ideo in Deo non habet locum hic modus distinctionis, quæ verè, & actualiter sit in re ipsa, quia in eo non habet locum compositio, nec modificatio, vel affectio per aliquid à se ipso actualiter in re distinctum à substantia Dei, ut latius infra lib. 4. explicandum est; ergo sola superest distinctio realis, quæ inter diuinas personas esse possit, estque in vniuersum inter omnes illas entitates, quæ per se habent realitatem, ita, ut vna alteram non modifiet, huiusmodi autem sunt diuinæ personæ, ut ex illarum simplicitate, summaque perfectione constat. Ergo.

Ad generale fundamentum hæreticorum supra insinuatam generatim etiam dicendum est, veram diuinitatem trium personarum realiter distinctarum, non repugnare cum vnitatem Dei, quæ vnitatem Dei sumitur ex vnitatem naturæ diuinæ, potest autem vna, & eadem vera diuinitas esse trium personarum, ut ex dicendis in libro sequenti manifestum fiet.

## CA P V T II.

*Satisfit obiectionibus hæreticorum contra veram trium diuinarum personarum, realemque distinctionem.*

- I. PRæter dictum generale fundamentum, contra eandem veritatem obijciunt hæretici illud Matt. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*, & illud Ioan. 16. *Omnia quæ Pater habet, mea sunt*. & cap. 17. *Omnia tua mea sunt*, &c. Si enim quicquid habet Pater, habet Filius, nihil relinquitur, in quo possint realiter distingui. Ratione item sic possumus argumentari, quia vel distinctio pertinet ad perfectionem, vel non. Si non pertinet, non est, cur ponatur intra Deum, si pertinet, ergo erit in Deo summa distinctio, quia quicquid perfectionis in ipso est, summo modo est, summa autem distinctio realis non admittit identitatem realem, quia distinctio in negatione identitatis posita est. Hæc autem distinctio admittit non potest in Deo, ergo neque absolute distinctio realis.

2. Primum testimonium facile posset exponi de Christo, ut homine, & de potestate excellentiæ, & supremo quodam dominio illi concessio in omnem creaturam, iuxta illud Matt. ult. *Dana est mihi omnis potestas in celo, & in terra*. Sic ergo cum Christus Deus homo dicit omnia esse sibi tradita a Patre, particula, *omnia*, declarari potest de omnibus bonis, quorum Deus est propriè Dominus, quæ sunt bona externa potius, quam interna, seu existètia intra ipsum Deum. Quam expositionem indicant Chrysostomus, Hieronymus, & Beda ibi, & Irenæus lib. 4. cap. 37. Tertullianus 4. contra Marcionem. Verum tamen in locis Ioannis videtur esse sermo de communicatione diuinitatis, & ita ex illis locis probant diuinitatem Filij Athanasius oratione 2. contra Arianos, & Nazianzenus oratione 5. Theologia. Et ideo Damascenus lib. 1. de Fide, c. 9. & sequentibus,

A subintelligendam dicit exceptionem, scilicet: Patre dedisse omnia Filio, *præter transfundi proprietatem*. Quæ expositio habetur etiam in Concilio Florentino, sessione 18. & sessione 25. in literis vniuersionis. Et ex ipsis verbis est manifesta. Quia eo ipso, quod Filius dicitur accipere à Patre, significatur distinctus, cum ergo dicitur accipere omnia, ita intelligendum est, ut non destruat ipsum accipere, destrueretur autem, si tolleretur distinctio: rectè ergo intelligitur de omnibus, præter personalem proprietatem, in qua sola est distinctio. Dici etiam potest Pater, dedisse omnia Filio, quia illi dedit diuinitatem, in qua omnia, vel formaliter, vel eminenter continentur.

B Hinc verò dubitatio orta est inter Scholasticos, an dicendum sit, Patrem dedisse Filio omnem suam entitatem, vel potius aliquam non dedisse. Aliqui enim hoc posteriori modo loquuntur, ut Torres lib. de Trinitate quæst. 39. art. 2. quem aliqui Moderni sequuntur. Quia paternitas est aliqua entitas, & hanc non communicat Pater Filio, ergo, &c. Alij verò nolunt ita loqui, sed aiunt, Patrem communicasse Filio omnem entitatem, non tamen omni modo, quo illam habet. Nam in Patre solum est vna entitas, ergo non potest quamdam communicare, & alteram non. Tamen illam etiam entitas in Patre habet modum essendi absolutum, & respectuum, communicatur autem priori modo, non posteriori.

C Ergo verò sentio, illud signum, *omnem*, accipi posse, vel ut distribuens, vel quasi signum totalitatis, ut sic dicam, ut idem sit, *omnem*, quod, *totam*. Priori modo valde improprie hic sumitur, quia ubi non est pluralitas, non est distributio, certum est autem in Patre, non esse plures entitates. Et ideo in illo sensu non oporteret quæstioni respondere, sed potius non admittere illam. Si verò propter solam distinctionem rationis, ita loqui velimus, sicut dicimus omnia attributa, omnes ideas, vel perfectiones Dei: sic vera est particularis negatiua, scilicet, Patre non communicare Filio omnem entitatem suam, quia reuera paternitas non tantum est modus, sed vera entitas. At verò si loquamur de tota entitate, concedendum est. Patrem totam suam entitatem communicare, alioqui communicaret partem, quod repugnat indiuisibili entitati, ut in simili dixit Concilium Lateranense in cap. *Damnatus* de summa Trinitate, & fide Catholica. Sic autem optimè dicitur, non communicare omni modo, quod nos dicere possumus non totaliter, quia non communicat illam modo relatiuo opposito filiationi.

D Ad rationem respondeo, distinctionem, ut sic, non dicere formaliter perfectionem, quia in negatione consistit, supponere tamen illam, & hac ratione intra Deum inueniri, quia & perfectio secunditatis, & quicquid perfectionis sine imperfectione esse potest in re absoluta, & respectiua, intra ipsum reperitur. Cum autem quæritur, an illa sit summa distinctio, sub distinctione respondere possumus, esse summam intensiuè, non extensiuè. Hoc secundum probat ratio facta, quia non est illa talis distinctio, quæ excludat omnem identitatem, quia hoc non ad perfectionem, sed ad limitationem, & imperfectionem naturæ pertineret. Primum autem patet, quia inter personas diuinas est maxima oppositio, maiorque repugnantia, ut vna sit alia, quam possit esse inter res creatas distinctæ.

E Arque huc spectat, quod dixit Bernardus lib. 5. de Consideratione, c. 8. *Dicamus tres, non ad personarum unitatem, dicamus vnum, non ad confusionem Trinitatis*.

Concil.  
Florent.

3.  
Dubium.

Torres.

4.  
Resolutio.

Concil.  
Later.

5.  
Distinctio dicat ne perfectionem, an vero imperfectionem.

6.  
D.B.B.

Sophron.

Ioannes  
Theol.

Damasce.

D.Tho.

Damasce.

Et nos addere possumus, Dicamus realiter distinctas, sine præiudicio identitatis, sic etiam Sophronius in epistola, quæ habetur in 6. Synodo, actione 11. inquit: *Neque unum, quod extra unum est, tria recipit, neque tria secundum quod tria sunt, unum admittit*, id est, neque unitas Dei admittit talia tria, quæ non sint illud unum, neque Trinitas personarum admittit unitatem in persona. Sic etiam intelligendum est, quod dixit Ioannes Theologus Latinus in Concilio Florentino, sess. 16. circa finem. *Quamuis tres sint hypostases re ipsa differentes, unicum Deum, & optice credimus*. Ita denique exponendus est Damascenus libro 1. de Fide cap. 1. ubi videtur cõstituere differentiam inter personas creatas, & diuinas, quod illæ in re distinguuntur, hæc verò intelligentia, & ratione. Quem locum ita exponit D. Thomas in 1. distinct. 2. art. 4. & dist. 25. quæst. vnica, art. 4. ut ratione intelligat, id est, relatione. Damascenus autem aperte de intelligentia loquitur, non tamen dicit per solâ illam personas distingui, sed processione, & reali proprietate. Differentiam autem inter personas creatas, & diuinas in hoc ponit, quod distinctio personarum in creatis est cum exclusione omnis identitatis. Vnde fit, ut & loco, & tempore personæ separari possint, atque adeo, ut earum distinctio possit (ut ita dicam) oculis videri, personæ autem diuinæ ita distinguuntur, ut aliàs vnum sint, & inseparabiles, & ideo dicit earum distinctionem sola intelligentia percipi.

## CAPVT III.

*Sicut in Trinitate sunt tres personæ, ita etiam esse tres personalitates realiter distinctas.*

**Q**uod in Deo plures personæ sint, & quod illæ sint tres, & non plures, neque pauciores, in primo libro ostensum est, & ex distinctione reali, quæ intercedere inter eas ostendimus, euidentius confirmatur. Quia si realiter distinguuntur personæ, ergo vna non est alia, hanc enim negationem vel solum, vel præcipuè importat distinctionis vox, præsertim realis, ergo verè, ac propriè numerantur, ac vocantur, tres personæ.

2.  
Tres personæ non sunt vna persona.

Athana.

Adde, personas diuinas ita esse distinctas in sua personali ratione, ut nullo modo dici possint vna persona, sed tantum plures, seu distinctæ, aut tres. Hoc de fide certum est contra Sabellium, quia in Dei unitate ita est Trinitas confitenda, ut non confundantur personæ, confunderentur autem, si vna persona essent. Vnde est illud Athanasij in suo Symbolo. *Fides autē Catholica hæc est, ut vñ Deū in Trinitate, & Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes, alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti*. Ut ergo personæ non confundantur, ita sunt confitendæ distinctæ, ut nullo modo in vna coalescere existimentur. Ratio autem est, quia distinctio personalis, seu inter personas immediatè, & quasi contradictoriè opponitur unitati personali, seu in persona, & ideo talis distinctio, & unitas non potest simul conuenire eisdem personis. Et declaratur, ac confirmatur, quia si personæ sunt distinctæ, iam vna non est alia. At neq; ambæ esse possunt vna tertia persona (ut sic dicam) quia illa tertia nō erit substantia distincta in re ab illis duabus personis, ergo non est persona, quia nō est incommunicabilis pluribus personis, quod est de ratione personæ, ergo, ut personæ sint tres, & distinctæ, necesse est, ut nō possint esse vna persona.

A

B

C

D

E

Atque ob eandem rationem, & cum eadem certitudine sequitur, non posse tres diuinas personas esse vnum suppositum, tum quia etiam est de ratione suppositi, ut sit incommunicabile, si autem personæ diuinæ essent vnum suppositum, iam illud suppositum realiter esset commune multis personis, & suppositis, quod est contra rationem suppositi, tum etiam quia tale suppositum esset in natura intellectuali, nempe diuina, ac proinde esset persona, essent ergo vna persona, cuius oppositum ostensum est. Idemque dicendum est sub nomine hypostasis. Nam tres diuinæ personæ, ita etiam sunt tres hypostases, ut non possint dici vna hypostasis: iuxta vsum receptum illius vocis, iam enim idem significat, quod suppositum, ut supra visum est. De nomine autem substantiæ iam diximus supra, esse æquiuocum, nam potest & naturam, & suppositum significare. Vnde constat, non posse tres personas dici tres substantias, & vnam substantiam in vniuersi, sed vniuersa significatione, sic enim vel dicerentur vna persona, vel tres naturæ: quapropter vel non est ita loquendum, vel explicanda est æquiuocatio, ut vitetur periculum erroris.

Tandem ex dictis concluditur, personas diuinas non solum in concreto esse tres personas realiter distinctas: sed etiam habere tres personalitates realiter distinctas. Hæc assertio sub his terminis non est ab Ecclesia definita, nec in sacra Scriptura expressa, & ideo non est simpliciter de fide. Maxime, quia non defuerunt Theologi, qui noluerint admittere hunc modum loquendi in abstracto de personalitatibus diuinis, contra illos verò disputabimus infra lib. 7. Nunc autem supponimus, esse in Deo proprietates reales constituentes personas, quas nos abstractè concipimus, rectèque significamus, ita ut licet modus concipiendi sit ex imperfectione nostra, nihilominus res concepta, & significata vera, & realis sit. Has ergo proprietates, personalitates vocamus, easque asserimus ita esse distinguendas, & multiplicandas in re ipsa, sicut ipsasmet personas. Quod facile probari potest. Primò ex simplicitate illarum personarum: tanta enim est, ut in re non admittat distinctionem inter personam, & proprietatem, seu personalitatem suam, ideoque sint conuertibiliter idem, ergo quantum distinguitur persona à persona, tantum necesse est distingui personalitatem à personalitate. Secundò, quia si personæ distinguuntur, est propter oppositionem, & distinctionem personalitatum inter se, ut in sequentibus videbimus, ergo tantum necesse est esse distinctionem, & pluralitatem personalitatum, quanta est personarum.

Ut autem hæc veritas magis confirmetur, ac declaratur, notanda est regula communiter à Theologis recepta, quæ ad cætera omnia in sequentibus tractanda, multum deseruit: Nimirum ad unitatem nominis substantiui sufficere unitatem formæ, formaliter significatæ per nomen, seu formæ, à qua tale nomen sumptum est. Quam regulam tradit Diuus Thomas 1. part. quæst. 36. artic. 4. & quæst. 39. artic. 3. eandemque supponit in 3. part. quæst. 4. artic. 6. ad 1. Capreol. in 1. distinct. 4. quæst. 1. art. 1. ad 1. Aureol. Scot. 1. distinct. 12. quæst. 1. §. *Iuxta questionem*, & alios pro eadem regula recti in 1. tom. 3. part. disput. 13. sess. 2. & in sequenti libro plura de illa dicam. Rationem eius reddit Diuus Thomas, quia nomen substantiuum significat modo quodam absoluto, seu per modum substantiæ, aut per se flantis, substantia

3.  
Nec vñ  
suppositum4.  
Esse in  
Deo tres  
personalitates.5.  
Regula  
de unitate  
nominis  
substantiui.

D.Thom.

Capreol.

D.Thom.



Sectus.

verò, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem suam, ergo nomen substantivum, quod per modum substantiæ significat, habet unitatem à forma, quam formaliter, & per modum subsistentis significat, quia illa secū affert suam unitatem, ergo ad illam sufficit. Quæ ratio non placet Scoto: supra, sed non affert aliam meliorem, ut videbimus infra, agentes de terminis adiectivis. Alij addunt rationem aliam, scilicet, nomen substantivum significare directè formam, reliqua verò connotare, & ideo à forma accipere unitatem suam, quia unumquodq; nomen accipit suam unitatem à suo directo significato, nam illud est, quod directè demonstrat. Sed hæc ratio, nisi includat rationem D. Thomæ, parum probat, alioqui etiam procederet de nomine adiectivo, nam illud etiam directè significat formam, & connotat subiectum formæ, ergo etiam in illo unitas formæ deberet ad unitatem sufficere, quod tamen non ita est, ut videbimus. Oportet ergo addere, nomen substantivum significare directè formam per modum per se stantis, & ita inuoluitur ratio D. Thomæ. Quocirca licet contingat, talem formam immediatè subsistere in multis suppositis, tamen ex vi nominis substantivi significatur per modum unius constituti per talem formam, & ideo licet plura sint supposita, per illud nomen solum significantur, ut habentia unitatem in tali forma, ideoque nomen substantivum à tali forma sumptum, singulariter, & non pluraliter de illis prædicatur.

6.  
Alia regula de pluralitate.

Ex hac regula sequitur alia, videlicet, ad pluralitatem nominis substantivi necessariam esse multitudinem formæ directè, ac formaliter significatæ per nomen. Hoc facile patet, quia si ad unitatem concreti substantivi sufficit unitas formæ, etiam si supposita plura sint, ut ostendimus, ergo ad pluralitatem eiusdem nominis necessaria erit pluralitas formarum, quia si hæc non esset necessaria, posset stare hæc pluralitas concretorum cum unitate formæ, seu abstracti, quod repugnat superiori regulæ. Hæc ergo posterior regula evidenter sequitur ex priori. Potestque inductione probari, nam hac ratione tres personæ non sunt plures Dij, quia deest eis aliquid necessarium ad pluralitatem, quod non est, nisi pluralitas deitatum, nam deitas est forma directè significata per nomen Deus. Similiter Pater, & Filius verè sunt unus spirator, & non plures ob eandem rationem, & sic de aliis.

7.

Ex his ergo concluditur ratio, nam Pater, Filius, & Spiritus sanctus sunt tres personæ secundum fidem Catholicam, & non sunt una persona, ut ex eadem fide ostensum est; ergo habent tres personalitates, & non unam. Probatur consequentia, quia nomina *Persona*, *suppositum*, & *hypostasis*, substantiva sunt, nam & substantiam significant, & per modum substantiæ, & per se stantis, ut evidenter constat ex modo significandi talium vocum, & ex modo concipiendi omnium hominum. Iund, sicut Aristoteles in Prædicamentis dixit, primam substantiam esse primò, & maximè substantiam, ita dicere possumus, hæc nomina significantia primam substantiam, quatenus & in se subsistit, & incommunicabilis est, esse maximè substantiva inter omnia nomina concreta. Ergo in his nominibus maximè locum habent regulæ positæ. Constat autem nomine *Personæ* formalis, magisque directè significare personalitatem, quam naturam, ut notavit D. Thomas 1. part. quæst. 29. artic. 4.

D. Thom.

A estque ex ipsa vocè satis per se notum. Ergo ut persona possit pluraliter prædicari, necesse est, ut personalitates eodem modo multiplicentur, in tanto, nimirum, numero, in quanto personæ plures esse dicuntur. Et similiter hæc pluralitas personalitatum sufficit, ut personæ plures sint, quantumvis natura sit una. Sicut etiam è contrario unitas personalitatis sufficit ad personæ unitatem, etiam si naturæ multiplicentur, ut in Christo Domino videre licet.

B Argumenta, si quæ sunt, quæ contra hanc veritatem fieri possunt, in sequenti capite melius tractabuntur. Nunc circa regulas positas occurrit difficultas. Quoniam ex illis sequi videntur duæ alie. Una est ad pluralitatem nominis substantivi concreti, sufficere pluralitatem formæ significatæ formaliter per nomen. Altera est consequens ad istam, scilicet, ad pluralitatem nominis substantivi concreti necessariam non esse pluralitatem suppositorum cum pluralitate formarum. Hæc posterior euidenter sequitur ex priori, nam si ad pluralitatem dicti significati sufficit pluralitas formarum, ergo si plures formæ tales sint in eodè supposito, erunt plura concreta substantiva à tali forma sumpta, ergo ad eorum pluralitatem necesse non est, ut simul concurrat pluralitas suppositorum. Quod verò prior regula sequatur ex præcedentibus, patet, quia oppositorum esse debet eadem, seu proportionalis ratio.

C Ad hanc difficultatem quidam respondent, concedendo sequelam, & admittendo has etiam duas ultimas regulas, & ea omnia, quæ ex illis inferri possunt, ut, Verbum, si assumeret plures humanitates, futurum fuisset plures homines, & Patrem æternum, quatenus virtutem generandi, & spirandi haber, esse duo principia, saltem secundum rationem, & similia. Ego verò oppositam sententiam defendi in 1. tom. 3. part. disput. 13. sect. 3. quam nunc etiam probabiliorē censo, infra verò occurret occasio peculiaris illam tractandi, cum agemus de principio Spiritus sancti, & ideo in illum locum remitto nonnulla, quæ circa opinionem illam addenda occurrebant. Nunc ergo breuiter respondeo, negando sequelam. Et ad probationem assero, non esse eandem rationem pluralitatis, seu multitudinis, quæ est unitatis, quia ad unitatem sufficit unio multorum in eodè supposito, ut citato loco 3. p. magis latè declaravi, & in sequentibus attingemus.

D Alia difficultas circa eandem regulam occurrebat, quia si personalitatum pluralitas necessaria est, ut personæ possint plures numerari, eadem ratione erunt necessariae plures sapientiæ, ut dicantur plures sapientes, & plura dominia, ut dicantur plures dominantes, quod tamen falsum est. In hac verò difficultate inculcatur alia regula de prædicatione nominum adiectivorum, quam in fine huius libri trademus. Nunc breuiter dicimus, regulas à nobis positas, procedere in nominibus substantivis, quia nomen, *Persona*, substantivum est. Et ita concedimus sequelam in aliis omnibus substantivis dictis de tribus personis, & ideo Athanasius in suo symbolo negat, tres personas esse tres omnipotentes, utique substantivæ, quia unam tantum habent omnipotentiam, idemque erit de sapiente eodem modo sumpto, & de Domino, vox autem Dominantis adiectiva est, & ideo dispar est de illa ratio, ut infra dicemus.

8.  
Prima difficultas circa regulas.

9.

10.  
Altera difficultas.

## CAPVT IIII.

*Sint ne in tribus personis tres substantie personales realiter distincte.*

1.  
Sensus  
questio-  
nis.

**H**anc questionem disputauit in 1. tom. 3. part. disput. 11. sect. 4. Non potest autem hic omnino prætermitti, quia est necessaria ad explicandam distinctionem personalem diuinarum personarum; ea tamen ad breuem summam redigam. Aduertendum igitur est, hoc nomen, *substantia*, apud antiquos Patres, frequentius accipi in vi concreti ad significandum hypostasim, seu personam. In quo sensu nulla est questio inter Catholicos, nam de fide est, dari in Trinitate tres substantias realiter distinctas, id est, tres hypostasies. Et sub illis terminis inueniatur illa locutio in 5. & 6. synodo, & ferè in alijs Græcis translatis in latinam linguam: semper tamen Græcè respondet vox *hypostasis*. Vnde etiam Concilium Lateranense sub Martino 5. & Iustinus Imperator in edicto ad Ioannem Papam, & alij sæpe, substantiam illo modo accipiunt, cum de tribus substantiis in Trinitate loquuntur. Scholastici verò eam vocem sumunt, in vi nominis abstracti, ad significandum proprietatem illam, seu rationem, à qua habent personæ, quod subsistant, & in hoc sensu sunt de præsentī questione opinionis inter Scholasticos.

2.  
Prior o-  
pinio ne-  
gans.  
Durand.  
Capreol.  
Palud.

Prima opinio negat, esse in tribus personis tres rationes subsistendi, sed vnam tantum essentialem, & absolutam. Ita tenuit Durandus in 3. dist. 1. q. 2. & ibi Capreolus, & Palud. idemque sentit Scotus quæst. 2. §. *Ad questionem igitur*, & aliis in locis, quæ dicto loco retuli. Fundamenta afferuntur multa, sed vnum est caput omnium, & difficile, scilicet, quia diuina natura per se ipsam essentialiter subsistens est, ergo non subsistit in personis per proprias aliquas substantias personales, ergo non dantur in diuinis personis tres personales substantiæ realiter inter se distinctæ. Antecedens probabitur à nobis infra in libro sequenti. Nunc breuiter declaratur, quia esse diuinum est ipsum esse per essentiam. De ratione autem intrinseca & essentiali huius esse est, quod sit subsistens: nam sicut per se & essentialiter necessariò est, ita etiam necessariò, ac essentialiter per se est: substantia autem nihil aliud est, quam per se existentia. Consequentia autem prima probatur primò, quia substantia personalis ad hoc tantum est, vt natura per illam subsistat, sed iam hæc natura diuina per se subsistit præcisa relatione, ergo non coniungitur relationi, vt per illam subsistat, ergo relatio non affert secum specialem substantiam. Secundò, quia nulla substantia est amplius terminabilis, quia repugnat substantiæ esse in alio: ergo non potest persona diuina habere substantiā propriam, per quam terminet absolutam: ergo nullam habet propriā, ac personale: quia minus substantiæ est terminare: ergo hoc ablato, necessaria nō est neque possibilis. Alij argumentantur tertio ex propria ratione relationis, quia cum sit esse ad aliud: non potest dare subsistere, iuxta Augustinum 7. de Trinitate cap. 4. vbi dicit. *Omnes rem ad se subsistere, & multo magis Deum.*

3.  
Assertio  
affirmas.

D. Tho.  
Caietan.

Dicendum verò est, dari in diuinis personis tres substantias personales inter se realiter distinctas. Hæc assertio communis est Theologorum, & mihi videtur certa. Sumitur ex D. Thom. 1. p. q. 29 tota, & 30. & q. 39. art. 4. ad 3. Vbi Caietan. idem tenet, & 3. p. quæst. 2. art. 1. & q. 3. art. 3. Et communiter

**A** Thomistæ & recentiores Theologi. Et sumitur etiam ex Scoto quodlibet. 4. & 5. Henrico quodlibet. 5. q. 8. & Alenf. 3. p. quæst. 2. memb. 3. Et denique omnes, qui negant substantiam absolutam, necessariò concedunt has relatiuas, quos infra suo loco referemus. Probatur autem primò ex Conciliis, & Patribus, adiuncta regula tradita in cap. superiori. Nam Patres, & Concilia tres personas absolute vocant tres substantias. Et licet vtantur nomine *substantia* pro concreto, tamē cum vox illa substantiue significet, sentiunt dicti Patres, diuinas personas non adiectiue tantum, sed substantiue esse tres subsistentes. Vnde rectè cōcluditur, etiam formale significatum illius vocis in diuinis personis multiplicari. Sicut ergo in Deo sunt tres subsistentes substantiæ, ita etiam sunt tres rationes subsistendi, & has vocamus tres substantias personales.

Scot.  
Alenf.  
Henric.

**B** Secundò probatur assertio ex resolutione præcedentis capitis, Nam in Deo sunt tres personalitates. ex principio posito, quia persona substantiuum nomen est: ergo sunt tres substantiæ personales, vt loquitur etiam Sophronius in sua Epistola, quæ habetur in 6. Synodo, actione 11. Probatur consequentia, quia est ab inferiori ad superius, nam de ratione personalitatis est, vt sit substantia. Addit verò, quod sit incommunicabilis, & in natura rationali, atque ita homo ab eodem habet, quod subsistat, & quod sit persona. Et ideo etiam in Christo Domino, sicut non datur personalitas creata, ita nec substantia creata.

4.  
Sophron.

**C** Respondent tamen auctores contrariæ sententiæ, aliud esse in creaturis, aliud verò in Deo, quia creaturæ ab eodem formali principio habent subsistere, & incommunicabiliter subsistere, quia substantia creata limitata est. Persona autem diuina aliunde habet substantiam, & aliunde incommunicabilitatem: nam substantiam habet ab essentia, tamen quia illa est infinita, & communicabilis, indiget relatione, vt ab illa habeat incommunicabilitatem. Vnde fit, vt in diuinis personis multiplicentur tres incommunicabilitates, & consequenter tres personæ, & tres personalitates quia personalitas non dicit rationem subsistendi absolute, vel vtrumque, sed dicit rationem incommunicabiliter subsistendi. Et eodem modo respondent ad Patres, locutos esse de substantia, prout idem est, quod hypostasis, vel suppositum, de cuius ratione etiam est incommunicabilitas.

5.  
Euañio.

**D** Hæc doctrina in se quidem vera est, malè tamen applicatur. Nam ex ea conuinci potest, quod intendimus. Quoniam illa incommunicabilitas non potest esse mera negatio, alioqui persona diuina supra Deum subsistentem, vt sic, solam negationem adderet, quod planè falsum, & absurdum est. Quia inde sequeretur, hunc Deum absolute subsistentem, esse incommunicabilem quoad totam suam entitatem absoletam, positiuam & realem, quia propter solam negationem non communicatur, vel, quod perinde est, si li negationi non communicatur, imò cum illa negatio dicatur esse incommunicabilitas, per illam constitueretur illa entitas prorsus incommunicabilis. Præterquam quod intelligi non potest, quomodo triplex illa negatio pura cadat in diuinam substantiam essentialem, & quomodo per negationem constituatur persona, vel in quo incommunicabilis reddatur vna persona respectu aliarum eiusdem nature. Necessarium ergo est, vt per illam vocē *substantia incommunicabilis*, significetur aliqua forma

7.  
Refellit.

positiua, ita propria vnius personæ, vt non communicetur aliis.

7. Interrogo igitur, an illa forma ex proprio conceptu, & ratione sit subsistens, seu ratio subsistendi. nec ne? Si primum datur, illud ipsum est, quod intendimus: nam illa forma incommunicabilis in vnaquaque persona diuina non potest esse, nisi propria eius relatio, vt nunc suppono; ergo si talis forma ex propria ratione est subsistens, vel ratio subsistendi, illud habet ex ratione propria, ac personali, seu relatiua (hæc enim omnia conuertuntur in diuinis, vt infra dicam) quod autem huiusmodi est, multiplicatur in diuinis personis, vt sæpè dictum est. Si autem illa forma ex propria ratione non est subsistens, seu ratio subsistendi, manifestè sequitur, in Deo non esse tres personas, nec tres subsistentes, sed ad summum vnum subsistens affectu pluribus formis, quasi adiacentibus illi. Declaratur hoc, quia si formæ illæ ex propriis rationibus secum non afferunt subsistentiam, necessarium est, vt intelligantur aduenire rei subsistenti, & illi quasi adiacere, nam hæc duo immediate, & adæquate diuidunt formam, seu proprietatem, quia oportet, vt vel sit subsistens, seu ratio subsistendi, vel vt sit inhærens, aut quasi inhærens nostro modo concipiendi.

8. Vnde etiam sequeretur, quod hic Deus subsistens, vt sic, verè, propriè, & completè sit persona, quia rationi personæ non obstat, quod illi tam subsistenti adueniant plures formæ non subsistentes, quantumuis illæ inter se incommunicabiles dicantur, id est, realiter distinctæ. Nam communicari alteri tamquam formæ, ad sustentandam illam, non est contra rationem personæ, & suppositi, vt in principio huius materiæ dixi, & constat in Verbo diuino, quod humanitati communicatur, & posset simul communicari aliis naturis realiter distinctis. Atque hæc ratio videtur mihi vnica, & sufficiens ad confirmandam hanc sententiam.

9. Potest autem confirmari primò, quia iuxta sententiam oppositam multò difficilius intelligi potest Trinitatis mysterium. Quomodo enim intelligi poterit processio substantialis nisi terminetur ad rem subsistentem secundum propriam rationem suam, quæ sit terminus completus illius processionis? Quæ etiam ratione intelligi poterit oppositio relatiua, qualis in Deo necessaria est? Nam esse debet inter res subsistentes, vt sic, cum sit relatio originis. Denique intelligi non poterit, quomodo diuina natura dicatur esse in tribus personis, nam potius dicendum esset, tres relationes esse in hoc Deo subsistente. Secundò potest confirmari ex mysterio incarnationis, quia si Verbum diuinum non habet propriam personalem subsistentiam, intelligi non poterit, quomodo vniò hypostatice in illo facta sit, & non in aliis personis.

10. Ad fundamentum contrariæ sententiæ dicam ex professo in lib. sequenti. Multi enim Theologi illo conuicti negant dari in Deo subsistentiam essentialem, putant enim subsistentiam absolutam pugnare cum relatiuis; & idè, ne relationes negent, negant absolutam. Quod etiam ego faciendum iudicarem, si alterutrum esset necessarium; censeo autem non esse, & ideo dato antecedente, nego consequentiam. Quia in diuina persona, quæ nostro modo intelligendi constat ex natura, & personalitate, vtraque ex propria ratione subsistens est, neque hoc repugnat, quia non vniuntur per compositionem, sed per summam identitatem, & simplicitatem, vt dicto loco amplius declarabo.

A Quocirca ad priorem probationem ibi adductam respondeo, subsistentiam non tantum esse, vt natura subsistat, sed etiam vt persona subsistat. & in Deo subsistentia personalis est necessaria, vt ipsa relatio ex se in suo conceptu subsistens sit. Igitur licet demus diuinam essentiam non coniungi relationi ex indigentia subsistendi, nihilominus necessarium est, vt relatio ipsa ex se subsistens sit, vt possit veram personam constituere. Ad 2. respondetur eo modo, quo subsistentia potest esse communicabilis multis personis, esse posse terminabilem, non per compositionem, sed per summam identitatem. Ad 3. infra tractandum est, an relatio diuina secundum propriam rationem relationis constituat personam, & subsistens sit, nunc breuiter dicitur ipsum esse ad, in se aliquid esse, & vt sic posse esse subsistens. Ad Augustinum verò respondet D. Thomas 1. part. quæst. 29. art. 4. ad 1. relationem, vt subsistens est, non considerari, nec nominari, vt aliud respicit, sed vt in se aliquid est, & ideo dixisse Augustinum, quidquid subsistit, ad se subsistere.

## CAPUT V.

*Sint ne in diuinis personis tres existentia personales realiter distinctæ.*

C EXistentia, vel in substantiis idem est cum subsistentia, vt quidam volunt, vel certe proximè, & intime coniuncta est illi, & ideo post subsistentias personales de existentibus item personalibus, seu relatiuis sermonem instituimus. Quamuis enim hæc quæstio tractata etiam à nobis sit in 1. tomo 3. p. disp. 11. sect. 2. nihilominus non potuit hoc loco prætermitti, nam ad intelligendam veram distinctionem realem personarum diuinarum est necessaria. Expediemus tamen illam breuiter, multa supponendo, quæ ibi tractata sunt, & alia, quæ de existentia in communi diximus in Metaphysica disput. 3. r.

D Prima ergo sententia affirmat esse in Deo vnum esse existentiam absolutam, & essentialē, & præter illud nullas dari in Trinitate existentias relatiuas, seu personales, (his enim vocibus, vt æquivalentibus nunc utimur) nec re, nec ratione ab essentia distinctas. Hanc significant Capreol. & Caiet. & ex D. Thom. possunt multa in eius fauorem afferri, quæ omnia retuli in loco allegato. Vbi fundamenta etiā huius sententiæ proposui. Nunc verò duo inuenio addita in eiusdem opinionis suasionem, quæ hoc loco consideranda sunt. Primum est quasi ab auctoritate negatiua, Quia nullus antiquorum Patrum ita loquens inuenitur, vt tria esse personalia, vel tres existentias relatiuas diuinis personis attribuat. Nam si quis ita sentire visus est maxime Richardus de sancto Victore, quem ego in dicto loco ad hoc allegaui, at ille non loquitur de existentia in hac significatione, de qua disputamus, sed nomen abstractum existentie, accipit pro concreto, ad significandum ipsum suppositum, vt planè constat ex eodem Auctore lib. 4. de Trinitate, & quia hac ratione in definitione personæ posuit, quod sit incommunicabilis existentia. Vnde Ioannes Theologus Latinus in sess. 19. Concilij Florentini, eodem modo sumpsit existentiam.

E Aliud fundamentum ex ratione sumitur. Quia relatio diuina solum est quidam modus existentie diuinitatis, vt loquitur Damascenus 1. de fide, cap. 9. 10. & 11. sed modus existentie non affert existen-

1.

2. Prior sententia negans existentias relatiuas.

Capreol. Caiet.

Rich. de S. Vid.

Ioann. Theol. S.

1. Ioann. de fide. Damasc.

tiam, ergo relatio diuina ut sic, nullam existentiam affert, ergo existentia non multiplicatur in personis, nam illa sola multiplicatur, quæ conueniunt personis, ut sic. Minor propositio, in qua est vis arguendi, probatur primò inductione in creaturis; nam accidenti habenti suam existentiam non additur noua existentia ex modo essendi in se, vel in alio, & idem est de humanitate, quatenus per se existit, nam ille modus *per se*, non addit existentiam. Item de anima rationali, ut habente esse per creationem, nam ex modo informandi, vel non informandi non accipit nouum esse. Ex qua inductione colligitur, quòd vna existentia non est modus alterius, neque illi per se additur, ac proinde etiam sequitur quòd relatio diuina non addit existentiam relationem diuinæ essentiae, quæ ex se propriam, & perfectissimam existentiam habet.

4.  
Sententia  
affirmas.

Secunda sententia affirmat, relationem diuinam secundum propriam rationem, suam habere proportionatam existentiam: atque ita existentiam relationis ratione distingui ab existentia essentiae: existentias autem relatiuas oppositarum relationum multiplicari, & realiter inter se distingui. Quæ sententia mihi placuit in citato loco, & nunc etiam maximè probatur, si rectè intelligatur, ut ibi explicata est. Nam in primis ita intelligenda est, ut diuinitas non credatur formaliter existere per existentiam relationem, sed per se ipsam, & per suum esse omnino absolutum, est enim ipsum esse per essentiam. Non ergo ad hoc ponitur existentia relatiua, sed ut relatio, quatenus relatio est, per illam existat, vel persona etiam quatenus persona relatiua est. Vnde etiam quoad modum loquendi aduertere necesse est, quoties agimus de diuino esse simpliciter, & sine addito, illud appellari vnum tantum, quia sermo est de ipso esse per essentiam, quod est esse perfectissimum, & simpliciter, & ita loquuntur Hieronymus, Augustinus, & D. Thomas, cum dicunt, esse vnum esse trium personarum, in quo subsistit, prout retuli citato loco. Imò Augustinus 7. de Trinitate cap. 4. solum illud esse vocat substantiale, quia substantiam sumit pro essentia. Hic verò specialiter agimus de existentia relationis, ut talis est, & ideo semper cum addito loquendum est de his existentis relatiuis, quoties plures esse dicuntur.

Hieron.  
August.  
D. Thom.

5.  
Scotus.

Hanc ergo sententiam sic expositam indicauit Scotus in 1. dist. 11. art. 2. §. ultimo, ubi ait, non solum quidditatem, seu rationem formalem relationis, distingui ratione ab essentia, sed etiam esse relationis similiter distingui à diuina essentia. Vbi necesse est, Scotum loqui de esse existentiae relationis, alias quomodo illud distingueret, aut cur nominaret tamquam distinctum à ratione quidditativa relationis? Si autem esse existentiae relationis distinguitur ratione ab essentia, profectò relatiuum est, ac proinde multiplicatur in Deo. Alij verò Scholastici antiqui nihil ferè de hac re dicunt, solus Alensis 1. p. q. 44. loquitur eodem modo, quo Richard. de S. Viç. de quo statim dicam. Richardus etiam de media Villa in 3. d. 1. art. 1. q. 2. ad 1. non nihil fauet. Ex modernis verò expressè hanc sententiam sequuti sunt. Medina 3. p. q. 17. art. 2. dub. 3. & Zumel. 1. part. q. 28.

Alens.

Richa. de  
Media  
Villa.

Medina.  
Zumel.

6.  
Richardus  
de S. Viç.  
mens ex-  
ponitur.

Præterea Richardus de S. Viç. satis apertè mihi videtur hanc sententiam docuisse in libr. 4. de Trinitate, cap. 12. & sequentibus. Circa quem auctorem, propter id, quod in contrarium obieciatur, tria animaduertenda occurrunt. Primum est, negari non posse, quin aliquando accipiat nomen abstra-

A Cum *existentia* pro concreto, id est, pro re ipsa existente, nam præter argumentum factum, id constat ex cap. 18. & 19. Non tamen semper videtur ita loqui, sed etiam pro abstracto, nam cap. 14. distinguit existentiam à persona, & cap. 16. *sciendum esse*, inquit, *existentiam designare substantiale esse, sed ubi quid, quod sit ex communi, aliquando quod ex incommuni- cabili proprietate.* Et ex cap. 17. idem satis colligitur. Secundum est, etiam si *existentia* nomen pro concreto accipiat, admittendo hoc modo tres existentias, satis concludi, ponere etiam tres rationes existendi, quas vocamus existentias in abstracto. Assumptum probatur ex illo principio, quod substantia non multiplicatur, nisi multiplicatis formis, constat autem, existentiam sumptam pro ipso concreto substantiue dici, ergo si Richardus per tres existentias intelligit tres existentes substantiue, ergo necessariò sentit esse in eis tres existentias personales, ratione quarum illud substantium multiplicatur. Tertium est, Richardum specialiter considerasse in hoc nomine *existentia* vim quamdam in illa particula, *ex*, propter quam vult *existentiam* significare esse, non qualecunque, sed quod est ex alio, vel ex quo est aliud. Et ob hanc causam potius dicit esse in Deo tres existentias, quàm vnam, vnde ita loquitur, dari in Deo vnum esse, & tres existentias, quia existentia indicat peculiarem modum habendi illud esse, qui modus in relatione consistit. Vnde nihil aliud videtur explicasse per hæc, nisi existentias relatiuas, quas ratione distinguit ab esse communi.

Potest etiam in huius rei confirmationem asserri Augustinus 5. de Trinit. cap. 6. & lib. 7. cap. 4. quatenus dicit, *Aliud est esse Deum, aliud esse Patrem, Quod intelligendum esse secundum distinctionem rationis rectè exponit D. Thom. 1. p. q. 28. art. 2.* Et illum modum loquendi imitatur Anselm. lib. de processione Spiritus sancti in principio, & Magister in 1. dist. 28. §. *Præterea*, illud autem esse, tam Dei, quàm Patris, ut sic, est esse reale, & actuale in rerum natura: ergo est esse existentiae: ergo ex sententia Augustini distinguuntur ratione existentia Dei, & existentia Patris, ut sic.

7.  
August.

D. Thom.  
Anselm.  
Magist.

D Atque hinc tandem fundatur principalis ratio pro hac sententia, quia existentia nihil aliud est quàm actualis entitas, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est, quàm actualitas ipsius entitatis, sed tres proprietates personales, ac diuinæ sunt tres entitates actuales realiter inter se distinctæ, & ratione ab entitate existentiae, ergo sunt tres existentiae relatiue realiter inter se distinctæ, & ratione ab existentia essentiae. Maiorem suppono ex citato loco Metaphysicæ. Minor autem constat ex dictis hætenus. Quod enim respondebatur, vel obieciatur in contrarium, Paternitatem v. g. esse solum quemdam modum essentiae, valde friuolū est. Primò, quia licet nostro modo concipiendi relatio diuina apprehendatur, ut modus, verè tamen est entitas perfectissima: nam propria ratio modi, ut distinguitur ab entitate, imperfectionem aliquam includit, & distinctionē ex natura rei, ab eo cuius est modus. Quod etiam ex Metaphysica manifestum est. Vnde subsistentia personalis Dei, ideo potest terminare alienam naturam, quia non est tantum modus, sed vera res, & per se entitas.

8.  
Ratio pro  
secunda  
sententia.

E

Secundò, quia licet daremus relationem esse modum in re ipsa, adhuc necessariò haberet existentiam propriam sibi accommodatam. Nam in rebus creatis, quanta est distinctio inter rem, & modum,

9.



tanta est inter existentiam rei, & existentiam modi, & inductio, quæ in obiectione fiebat, potest à nobis in contrarium retorqueri. Nā in supposito creato præter existentiam naturæ, necessariò intelligere debemus existentiam illius modi, qui terminat talem naturam, & constituit formaliter suppositum, vel personam. Et idè in humanitate Christi Domini, licet sit existentia naturæ creatæ, non tamen est completa existentia personæ humanæ, sed illa completur per existentiam personalem Verbi diuini. Idem intelligendum est de inhærentia accidentis, quatenus est modus ab ipso accidente distinctus. Idem in motu, & aliis modis accidentibus entium. Et ratio generalis est, quia in his omnibus est propria actualitas realis, distincta à re, quam modificat, & quia fieri potest per distinctam efficiētiam, & influxum realem, ergo qualem habent entitatem distinctam, talem etiam habent actualem existentiam. Et confirmatur. Nam accidentia habent diuersam existentiam à substantia, solum, quia habent diuersam entitatem à substantia, cur ergo non poterunt illam habere modi reales, siue accidentales, siue substantiales sint?

Respondent, in aliis modis realibus, qui non sint modi existentie, habere hoc locum, non autem in modis existentie, id est, qui modificant rem, vel naturam, quatenus existens est, terminantque existentiam eius. Quia vna existentia non potest esse modus alterius existentie. At hoc, nec verum est, nec quidquam refert ad rem præsentem: nam existentia actualis nihil aliud est, quam actualitas vniuscuiusque rei in esse entis realis, transcendentaliter sumpti, id est, prout comprehendit propria entia, & modos reales entium, ergo sicut potest vna forma actu existens, esse modus alterius rei existentis, ita vna existentia potest esse modus alterius, vt existentia inhærentie potest esse modus accidentaliter existentie, vel existentia personalitatis, vt sic, est modus existentie solius naturæ, & sic de aliis. Quod si existentiam ipsam consideremus, vt distinctam à proxima entitate, vel modo, & ad illam comparetur tamquam ad essentiam potentialem, cuius est existentia (siue re, siue ratione distinguatur) sic concedi potest, existentiam immediatè tantum esse modum essentie, vel quidditatis, seu formæ, cuius est existentia, ipsam verò formam esse modum alterius entis. Arque ita in præsentia, existentia relatiua immediatè considerari potest tamquam modus ipsius relationis, quam constituit in esse formæ, & entitatis actualis, ipsa verò relatio est, quæ proximè concipitur vt forma, vel modus naturam terminans, vel constituens personam.

Denique potest hoc fundamentum variis modis explicari, & confirmari. Primò, quia essentia, & relatio diuina concipiuntur à nobis, vt ratione distinctæ, & vtrumque extremum concipitur, vt actuale ens, & non vt potentiale tantum: ergo in vtroque extremo concipimus existentias ratione distinctas, quia nihil potest concipi, vt actuale ens, quin concipiatur, vt includens existentiam. Quod argumentum maxime vrget contra eos, qui existimant, essentiam diuinam non includi in conceptu relationis præcisè intellectæ, quia negari profectò non potest, quin in conceptu relationis aliqua existentia includatur. Verumtamen etiam absolutè procedit ratio, nam esto, relatio includat essentiam, tamen nostro modo intelligendi illi aliquid addit, quod pertinet ad ens actuale, & ideo necesse est, addat etiam existentiam ratione distinctam.

Secundò, quia paternitas est veluti quedam forma Patris, ergo dat illi aliquod esse, quod non est esse essentie, nec potentiale, est ergo actuale, & existentia. Dicitur potest dari medium, scilicet, esse personale, vel esse relatiuum. Sed hoc reuera non est medium: nam in hoc esse personali, seu relatiuo potest considerari sola formalis ratio, quali quidditatiua illius, vel considerari potest, quod sit quoddam esse actuale in rerum natura, & hoc modo esse personale est contentum sub esse existentie, nā hoc est veluti transcendens necessariò inclusum in omni esse reali in actu.

Quod potest tertio declarari in Filio (& idem est cum proportionem de Spiritu S.) Nam Filius per suam generationem accipit à Patre & esse Dei, & esse Filij, inter quæ prout ratione distinguuntur, potest hæc diuersitas considerari. Nam esse Dei non produci-  
tur, sed communicatur, supponitur enim in Patre, & idem communicatur Filio, esse autem Filij, vt sic, non supponitur, sed produci-  
tur, seu comproduci-  
tur cum ipso Filio, ergo necesse est, illa duo esse ratione distinguui, quadoquidem tam diuerso modo esse intelliguntur. Necessarium item est, vtrumque pertinere ad esse existentie, quod quidem de esse Dei manifestum est, de esse autem Filij probatur, quia omne esse, quod terminat aliquo modo reale, & actualem productionem, est esse existentie realis.

Denique, existentia, vt sic, etiam in creatura abstrahit ab absoluta, & respectiua, fallunt enim, qui putant existentiam relationis realis vt sic, esse actum quemdam absolutum, etiam si ipsa forma relatiua sit, hoc enim repugnat, quia esse prouenit à forma, & est illi proportionatum. Item, quia forma relatiua, vt sæpè dixi, etiam secundum esse ad, inest, & realiter existit in subiecto, ergo in illo habet suam existentiam sibi accommodatam. Ita ergo de diuinis relationibus philosophandum censemus. Et fundamenta contraria soluta sunt, & in sequenti capite aliquid addemus.

## CAPVT VI.

*Quomodo transcendentalia prædicata, res, aliquid, ens multiplicentur simpliciter in Trinitate.*

VT distinctio diuinarum personarum exactius declaratur, videndum consequenter est, quænam alia prædicata, & rationes eorum multiplicentur in diuinis personis ob realem distinctionem earum. Ad quam rem explicandam obseruandum est, ex prædicatis, quæ de diuinis personis dicuntur, quedam sumi ex sola essentia, & proprietatibus absolutis eius, de quibus certum est, non multiplicari substantiè, vt libro sequenti latius dicemus, quedam verò sumi ex proprietate personali, vel notionali, vt esse genitorem, vel spiratorem, &c. Et de his nulla etiam est specialis controuersia, nam si proprietas sit propria vnius personæ, clarum est, nomen ab illa sumptum multiplicari non posse, quia & forma, unde sumitur, vna tantum est, & persona habens talem formam etiam est vnica, & ideo dixit Athanasius, *Vnus Pater, non tres Patres*, &c. Si verò forma illa communis sit pluribus personis, vt est spiratio actiua, tunc eadem erit ratio de illa, (seruata proportionem) quæ est de attributis essentialibus respectu omnium personarum, vt latius dicemus lib. 10. Alia verò sunt prædicata communiora, magisque indifferentia, quæ ab essentia, & à proprietate personali sumi possunt, vt sunt maxime transcendentalia prædicata, & similia. De quibus certum quidem est, quatenus ab es-

12.

13.

14.

1. Vana Dei prædicata exponitur.

Athana.

10. Eualio præcluditur.

11. Aliæ confirmationes.



*D. Thom.* sentia sumuntur, non pluraliter, sed singulariter dici de tribus personis, quia in essentia vñ sunt, vt libro sequenti videbimus. Atque ita docuit D. Tho. de hoc prædicato *Res* in 1. p. q. 39. ar. 3. ad 3. dicens, *prout sumuntur à substantia, id est, ab essentia singulariter prædicari*, sic enim August. lib. 1. de doctrina Christiana, ca. 5. dicit. *Quod eadem Trinitas summa quædam res est*. Difficultas verò est, an talia prædicata dicantur etiam pluraliter de tribus personis, quatenus à proprietatibus personalibus desumi possunt, quâ in hoc capite de tribus prædicatis transcendentibus propositis expediemus, quia faciliora sunt, postea de reliquis transcendentibus, & consequenter de aliis attributis dicemus.

2. *Personas esse tres. D. Thom.* Primum ergo transcendens est *Res*, de quo non inuenio controuersiam, omnes enim fatentur, tres personas esse, & dici posse tres res. Ita D. Tho. 1. p. q. 30. art. 1. & 3. & q. 39. ar. 3. ad 3. & in 1. d. 25. art. 4. sic etiam dixit August. 1. de doctrina Christiana cap. 5. Tres personas diuinas esse *res quibus fruendum nobis est*. Vnde Anselm. lib. de Incarnat. Verbi cap. 3. *Nihil prohibet (inquit) duas personas Patrem, & Filium dicere duas res, si tamen intelligatur, cuiusmodi sint res*. Quâ limitationem, seu conditionem apposuit contra eos, qui putabant esse tres res quoad naturam, & non tantum quoad proprietates. Quod autem distinctio proprietatum sufficiat, declarat dicens, *Solemus enim dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid, qui autem de Deo Patrem, Filium, & Spiritum sanctum dicit, aliquid dicit*.

3. *Obiectio.* Hinc ergo conficitur ratio, quia vnaquæque persona est aliqua res simpliciter, & absolute, quia est aliqua substantia vera, & realis, & omnis substantia est vera res absolute, & simpliciter. Et illæ res inter se distinguuntur realiter, vt probatum est, ergo sunt tres res. Probo consequentiam, quia per hanc numerationem solum indicatur absoluta, & realis distinctio inter illas res. Solum potest obijci, quia hoc nomen *Res*, vt Metaphysici dicunt, sumptum est à quidditate rei. Sed in tribus personis non multiplicatur quidditas, quia quidditas idem est, quod essentia, essentia autem non multiplicatur, sed est vna tantum: ergo nec nomen *Res* potest pluraliter dici, iuxta regulam positam, quia nomen *Res* substantiuum est. Responderi potest primò, quicquid sit de nominis etymologia, formaliter nomē illud non significare essentiam, sed realitatem, quæcumque illa sit. Hac autem multiplicatur, in diuinis personis, quia quælibet relatio aliqua realitas est. Secundo respondet D. Tho. in 1. vbi supra, quamuis in Deo non sit, nisi vna essentia, esse tamen tres quasi formas, quæ habent tres rationes formales quidditatuas, nimirum tres relationes differentes in formali, & quasi specifica ratione relationis, & hoc satis esse, vt illud nomen multiplicari possit, quia ex quacumque forma reali talis appellatio *Res* sufficienter sumitur.

4. *Personas esse tria entia. D. Thom.* De altero transcendente, scilicet, *Ens*, scrupulosius loquitur D. Thom. in eadem dist. 25. art. 4. Non enim vult, vt concedamus tria entia, sicut tres res. Ratio eius est, quia ens dictum est ab esse: in Trinitate verò non est, nisi vnum esse, sicut vna essentia, ergo non possunt esse plura essentia, iuxta regulam positam, nam ens substantiuum est. Nihilominus simpliciter verum censeo tres personas esse tria entia realia. Quod etiam notauit Torres quæst. 2. art. 3. & sequuntur Moderni communiter. Primò, quia D. Thom. 1. p. q. 39. ar. 3. ad 3. inde solum probat nomen *Res* dici pluraliter de tribus personis, quia transcendens est, hæc autem ratio, si est adæquata, idem

A concludit de ente, quia est æquè transcendens: sunt enim illa duo prædicata convertibilia, & vnum in-  
tinsèe includitur in conceptu alterius, & si aliquo modo ratione distingui possunt, vñ per se primò dicitur de alio, quod satis est, vt non possit vnum multiplicari, quin æquè multiplicetur aliud. Re tamen vera illæ duæ voces *Ens*, & *Res*, licet fortasse habeant etymologias diuersas, tamen quoad rem significatam sunt synonymæ, & idem conceptus mentis illis correspondet, vt constat ex vsu, & communi modo concipiendi, de quo in Metaphysica disput. 3. dictum est.

Tandem confirmatur, simul respondendo ad rationem in contrarium, quia *ens* nō significat de formali ipsum esse, sed entitatem quamcumque. In diuinis autem personis multiplicantur entitates, & vnaquæque relatio est quædam entitas realiter distincta ab altera. Addo, quauis esse simpliciter non multiplicetur in diuinis personis, quia significat esse absolutum, existentias tamen relatiuas multiplicari, vt dictum est.

6. Dices, hinc saltem sequi diuinis personas non esse dicenda simpliciter tria entia, sed solum cum addito, tria entia relatiua, quia supra, & latius in primo tomo 3. part. dictum est, non esse simpliciter proferendum, in diuinis personis esse tria esse, sed cum declaratione tria esse relatiua. Respondetur primò, cum hoc ad modum tantum loquendi pertineat, optimam cautionem esse addere semper illam determinationem, nam & D. Thom. 1. p. q. 39. art. 3. ad 3. dixit, *hoc nomen Res secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicari de diuinis personis*: Secundo dicitur has locutiones, vt simpliciter, vel solum cum addito fiant, multum pendere ex communi vsu, & modo concipiendi, hic autem habet, vt esse simpliciter dictum sumatur pro esse substantiali, & in Deo pro esse essentiali: *ens* verò non ita, sed dici consuevit de qualibet re, & maxime de persona, & supposito quocumque. & ideo non est eadem ratio de vtraque voce vnde entitas magis transcendens esse videtur, quàm esse simpliciter dictum, quia entitas non solum de substantiali, & essentiali entitate, sed absolute de quacumque realitate dicitur, & ideo etiam ex hoc capite facilius dicuntur tria entia, quàm tria esse in modo loquendi, licet in re proportio seruetur.

7. De tercio transcendente, nimirum, *Aliquid*, nihil dicere, necesse est, quia neque in re, neque in conceptu vltimo significat aliquid distinctum a præcedentibus. Vnde Anselmus supra inde probat, personas esse res, quia sunt aliquid, sicut ergo sunt tres res, ita tria aliquid. Quomodo etiā Richardus de S. Viç. lib. 4. de Trinitate, cap. 8. tres personas vocauit *tres aliquos*, & Patrem dixit esse *aliquem alium à Filio*. Verumtamen est, quod attinet ad significandi modum, distributionem, vel numerationem non tam proprie coniungi cum his terminis *aliquid*, vel *aliquis*, quia includunt signum particulare, cui non proprie additur distributio, vt supra dictum est.

## CAPVT VII.

*Sint ne in tribus diuinis personis tres veritates transcendentales.*

Hæc quæstio, iuxta proprietatem Latini sermonis, vix potest ad hoc prædicatum, *vnum* in concreto sumptum adaptari, quia vnum non habet plurale, vt possint dici tres vni, vel tria vna, quod si tres personæ dicantur, *tria vnum*, illud *vnum* singulare est, & ita per illud complexum solum significa-

tur, personas ita esse tria entia, vt sunt vnū ens: vnde rectè concluditur, tres personas habere vnitatem aliquam transcendentalem, sed per hoc non respondetur quæstioni, an habeant etiam sub aliqua ratione tres vnitates. Quod si personæ dicantur esse tres vnus, & est impropria (ne dicam inepta) locutio, & addendum esset (ad vitandum errorē) quis vnus. Nam si dicantur tres vnus Deus, vnus creator, &c. verissimè dicuntur, tamen per hoc non explicatur, an præter illam vnitatem, in qua conueniūt (de qua libro sequenti dicendum est) habeant alias proprias vnitates, in quibus distinguantur. Si verò dicantur tres personæ esse vnus, addendo aliquid pertinens ad personas, vt vnus Pater, &c. erit falsa locutio, vt latius dicemus libro sequenti de aliis terminis similibus. Ob hanc ergo causam non de vno in concreto, sed de vnitatibus in abstracto titulum capitis proposuimus. Potest autem abstractum nomē in vi concreti substantiui sumi, sicut suprà dicebamus de nomine existentiae, & sicut in Metaphysica dici solet, *vnitatem esse principium numeri*, nā ibi vnitas proprio vno sumitur, sic ergo quærimus, an tres personæ diuinæ sint tres vnitates transcendentales.

Aliqui absolutè negant, solētque hæc opinio tribui Richardo, sed oppositum docet, vt statim referam. Potest autem suaderi, quia vel talis vnitas esset specifica, vel numerica, non prima, quia illa est vnitas rationis, & communis: non secunda, quia alias diuinæ personæ essent tria indiuidua numero differentia, quod negat Augustinus lib. 7. de Trinitate, capit. 8. dicens, *Diuinitatem non esse communem tribus personis tamquam tribus indiuiduis, quia alias essent tres dy.*

Nihilominus etiam hoc transcendens, (si rectè sumatur) multiplicatur in diuinis personis, duplex enim est vnitas, scilicet essentialis, & personalis, & prior quidem in diuinis personis est vna tantum, quomodo Ecclesia Trinitatem vocat. *Sanctam, & vnā vnitatem*, & eodem modo loquitur Damasus Papa in professione fidei ad Paulinum, & Sophronius in dicta Epistola relata in 6. Synodo, actione 11. Posterior verò multiplicatur in diuinis personis. Ita expressè docet Richardus in 1. dist. 24. art. 1. quæst. 3. & sumitur ex D. Thom. 1. part. quæst. 30. art. 3. vbi ait, *in Trinitate esse verum numerum transcendentalem*, est autem de ratione numeri, vt ex pluribus vnitatibus sibi proportionatis constet. Vnde in solutione ad 1. rectè subiungit, *Vnitatem latius patere, quam substantiam, vel relationem, & ideo ratione vtriusque posse conuenire diuinis personis*. Atque hoc idem sentit Anselmus dicto lib. de Incarnatione Verbi, c. 3. & Damasc. lib. 1. capit. 11. & lib. 3. capit. 5. in principio. Et sumitur etiam ex Concilio Rhemeni sub Eugenio tertio de quo infra latius dicemus.

Ratione declaratur, quia vnum nihil aliud est, quàm ens indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio, vnitas verò est entitas indiuisa, sed vnaquæque persona diuina est in se indiuisa, & distincta à quolibet alia, ergo vnaquæque habet propriam vnitatem personalem, à qua habet, vt sit vna persona. Nam formaliter loquendo hoc non habet ex vnitatem essentialis, alias omnes essent vna persona, inde ergo solum habent, quod sint vnus Deus, ergo præter hanc vnitatem, vnaquæque habet propriam vnitatem personalem ex propria relatione sumptam, hæc ergo vnitas multiplicatur. Confirmatur tandem ex ratione generali transcendentium suprà insinuada, nam qua ratione multiplicatur ens, vel res, quā transcendens est, debet multiplicari vnum,

quod est æquè transcendens, estque vel de intrinseco conceptu entis, vel ita concomitans, vt sit ab illo omnino inseparabile, ergo proportionem seruata, sicut sunt in Deo tres entitates, ita & tres vnitates.

Vnde ad rationem in contrariū responderi posset, hanc vnitatem neutram ex illis esse, sed habere proprium nomen, & rationem, scilicet, vnitatis personalis, quæ non est specifica, quia singularis est. Et ideo Concilium Rhemense, sicut admittit tres vnitates, ita & tres singularitates. Neque etiam videtur hæc vnitas rectè dici indiuidualis, quia indiuiduum propriè dicitur ratione naturæ particularis, quomodo Christus Dominus est quoddam indiuiduum humanæ naturæ: sic autem in Deo non sunt tria indiuidua, sed vnum deitatis: quomodo loquitur Augustinus loco citato. Secundò dici potest, si vnitas indiuidualis non referatur ad naturā, sed ad rei singularitatem, sic tres vnitates personales esse vnitates indiuiduales, seu numericas, quia nulla illarum communis est, sed propria, & particularis talis personæ, quæ proinde numeratur distincta ab alia. Quomodo dixit Damascenus lib. 3. de fide, cap. 4. & 8. *Número, non natura, differre diuinis hypostases*, & Anastasius Synaita in lib. de dogmatibus fidei, *Personæ*, inquit, *vnus sunt natura, non omnino vnus numero*, & hoc etiam probāt rationes suprà adductæ.

## CAPVT VIII.

*Sintne in tribus personis tres veritates transcendentales.*

Hæc quæstio tam de vero in concreto, ac substantiue sumpto, quàm de veritate in abstracto tractari potest, tamen quia supposita regula superius tradita, facile est, ex abstractis colligere modum loquendi in concreto, ideo conuenienter in abstracto proponitur. Richardus ergo in 1. dist. 24. art. 1. q. 3. ad 1. negat, veritatem transcendentalem posse in Deo multiplicari, quia *veritas rei*, inquit, *nihil aliud est, quàm essentia conformis, vel cōformabilis proprio conceptui talis rei*. In diuinis autem personis tantum est vna essentia, ergo tantum est vna veritas. Possumus hanc sententiam confirmare, quia omnis veritas, aut est prima, aut inferior illa, sed in Deo non possunt admitti tres primæ veritates, quia esset admittere tres Deos, neque etiam tres inferiores veritates, quia necessariò futuræ essent imperfectæ, ergo est tantum vna prima veritas.

Nihilominus existimo, etiam hoc transcendens rectè exposuimus, multiplicari in diuinis personis. Est autem aduertendum, veritatem triplicem esse, in intelligendo, in dicendo, & in essendo, & omnibus his modis veritatem esse in Deo, & Deum esse primam veritatem. In intelligendo quidem, quia per se ipsum ita omnia intelligit, vt nihil, nisi verè possit intelligere, vnde hæc veritas in Deo nihil aliud est, quàm infallibilis conformitas intelligentiæ diuinæ cum omni re intelligibili. Quapropter hæc veritas tantum potest esse vna, quia est essentialis, & omnino absoluta, & quia intelligere Dei tantum est vnum. Veritas in dicendo est virtus quædam moralis, seu attributum quoddam diuinæ voluntatis ratione cuius infallibiliter semper dicit verum, & mentiri non potest, & hæc etiam veritas nullo modo multiplicatur in Trinitate, sicut nec voluntas, cuius est absoluta perfectio, seu attributum. Veritas in essendo in vnaquaque re est entitas rei, vt conformis, vel

5. Quæ vnitas multiplicatur in personis. Concil. Rhemen.

August.

Damas.

Anast. Synaita.

1. Opinio negans.

2.

conformabilis vero conceptui eius, vt suppono ex Metaphysica disp. 8.

3. Dico ergo, hanc veritatem in essendo multiplicari in diuinis personis secundum entitates personales, seu relatiuas earum, licet quoad essentiam Dei vna sit. Hanc posteriorem partem suppono. Priorem probō in primis ex illo 1. Ioan. 5. *Vt finis in vero Filio eius, hic est verus Deus*, ergo personæ Filij dupliciter conuenit veritas in essendo, scilicet in ratione Filij, & in ratione Dei. Et priorem veritatem habet ex sua proprietate relatiua, & incommunicabili. Posteriolem verò ex diuinitate communicabili, ergo prima veritas est propria Filij, posterior communis omnibus personis, non communitate rationis, sed reali, quod per se manifestum est, quia Pater est verus Deus, & Spiritus sanctus similiter. Rursus idem discursus fieri potest in Patre, quia & est verus Pater, & verus Deus, & in Spiritu sancto, quia, & est verè procedens, & verus Deus, ergo in tribus personis sunt tres veritates personales, & incommunicabiles, ac communis, sola, & vna essentialis, quæ à personalibus ratione distinguitur, cum personales inter se realiter distinguantur.

4. Ratione etiam declaratur respondendo simul ad fundamentum Richardi. Nam veritas transcendentalis non conuertitur cum essentia, sed cum entitate, quatenus omnis entitas habet aliquam rationem formalem, seu quidditatuam, secundum quam potest habere conformitatē cum aliquo proprio conceptu. Vnde in Christo Domino est veritas essentialis hominis, quia in eo est vera natura humana, non tamen est veritas personæ creatæ humanæ, quæ in quolibet puro homine reperitur. At in Deo, cum vna essentia, est triplex entitas personalis, quæ potest habere conformitatem cum proprio conceptu suo, ergo est triplex veritas transcendentalis relatiua.

5. Est autem circa modum loquendi aduertendum, veritatem, Deo simpliciter, & sine addito attributam, accipi solere pro veritate naturæ diuinæ, quæ essentialis est. Quomodo Damasus Papa, & Sophronius, quos paulò inferius referemus, sicut aiunt, esse in tribus personis vnam æternitatem, & vnam bonitatem, ita etiam dicunt esse vnam veritatem, quod etiam intelligi potest de veritate morali, & intellectuali. Maxime autem hæc absoluta locutio habet hunc sensum, quando additur *Prima veritas*, quia hæc additio indicat supremam rationem veritatis, quæ solum est essentialis & ideo tres veritates dicendæ semper sunt cum declaratione, seu cum illo addito, *relatiua*.

6. Et ita soluitur confirmatio à nobis addita, nam illæ tres veritates in re quidē sunt vna prima, quia sunt vna Deitas, si tamen ex propriis conceptibus præcisè considerentur, sunt tres veritates, inter se quidem realiter, ab essentiali autem ratione distinctæ. Vnde si vnaquæque consideretur secundum id præcisè, quod addit supra essentiā, non habet inde, quod sit prima veritas, sed ex essentia, quam includit. Et ideo non sequitur, quod sit imperfecta, cum in re includat totam perfectionem essentiae, sed solum sequitur, non habere ex illo præciso conceptu totum id, quod dicit prima veritas, quod verum est. Denique aduertere oportet, aliquando totam Trinitatem dici veram Trinitatem. Sed per hanc locutionem non significatur aliqua veritas positiua, præter eas, quas explicauimus, sed affirmatur, & declaratur vera distinctio realis personarum inter se, quæ solum addit illam negationem, quod vna per-

A sona non sit alia. Sicut etiam dicitur vna Trinitas, per quod solum additur negatio, scilicet, quod præter hanc Trinitatem non sit alia, vel quod in Deo non sit plūs, quàm Trinitas, nec maior personarum numerus, quàm ternarius.

## CAPVT IX.

*Sintne in Trinitate tres bonitates, ac subinde tres perfectiones personales.*

SUPpono, non esse sermonem de bonitate morali, seu virtutis, constat enim hanc esse tantum vnā, & essentialē, sicut paulò antea dixi de veritate morali. Est ergo difficultas de bonitate transcendentali, quæ etiam dici potest perfectio entitativa. De qua est prima opinio satis communis, in diuinis personis non dari perfectiones personales, quæ & inter se realiter, & ab essentiali perfectione ratione distinguantur. Ita tenet Scotus in 1. dist. 3. q. 1. ad 4. Durand. dist. 1. quæst. 3. num. 13. Richardus dist. 24. art. 1. quæst. 3. ad 1. Capreol. 1. d. 7. q. 1. ad 3. contra primam conclusionē articuli secundi, Caiet. 1. p. q. 28. art. 2. & ibi frequentius Thomistæ. Fundamentum à priori huius sententiæ est, quia proprietas personalis in Deo secundum propriam rationem nullam dicit perfectionem. Huius autem ratio est, quia illa proprietas est relatio, vt infra ostendemus. At relatio, vt relatio in tota sua communitate sumpta, non dicit perfectionem, tum quia relatio, vt sic, non dicit *m*, sed *ad*, & ideo secundum se non addit perfectionem, vnde in creaturis *ad* est, & abest sine subiecti mutatione; tum etiam, quia *ad*, vt *ad* commune est relationibus rationis, in quibus nulla perfectio cogitari potest, ergo personalis proprietas, quatenus relatio est, nullam affert Deo perfectionem.

Aliud verò fundamentum ab inconuenienti est. quia aliās vna persona haberet perfectionem aliquam, quam non habet alia, & in tribus, vel duabus plures essent perfectiones, quam in vna, & sic, & imperfectior esset Trinitas, quàm vna persona, & nulla persona esset summe perfecta: Confirmatur ab Scoto, quia vel illa perfectio, quam diceret relatio, esset finita, vel infinita. Primum dici non potest, repugnat enim perfectioni diuinæ. Si verò dicatur secundum, non poterit in aliquo genere multiplicari, quia in se includet omnem perfectionem, nam hoc est de ratione rei infinite perfectæ. Tandem argumentari possumus, quia si duæ relationes diuinæ dicerent duas perfectiones, illæ essent inæquales, atque ita esset maior, & melior Pateritas, quàm Filiatio, quod est absurdum. Sequela patet, quia illæ relationes differunt quasi specie in ratione respectiva, ea verò, quæ differunt specie semper sunt perfectione inæqualia, vt ex Aristotele in 8. Metaphysicæ sumitur, necesse est enim, vt quæ sic differunt, habeant diuersam quantitatem perfectionis, diuersitas autem in quantitate facit inæqualitatem; sicut diuersitas in qualitate facit dissimilitudinem.

Hæc sententia, quatenus negat perfectionem in diuinis relationibus vt tales sunt, difficilis visa est aliis auctoribus, quia in Deo nihil esse potest, quod non sit summe perfectum, sub omni ratione vera, & reali, quæ in Deo sit. Et ideo Maior in 1. dist. 33. ad 2. absolute affirmat, relationes diuinas dicere perfectionem simpliciter, *qui sunt*, inquit, *ipsæ diuinæ*, quod amplius non explicat. Idem tenet

1.

1. Opinio negans.

Scotus. Durand. Richard. Capreol. Caiet. Primum fundamentum.

2.

Secundum fundamentum.

3. Ratio.

4. Ratio.

3.

2. Opinio.

Maior.

Torres.

Torres 1. p. q. 28. artic. 2. disput. 3. §. 2. in fine, repro-  
bans opinionem Caietani, & Scoti, cuiusque fan-  
damentum solum est, quia quilibet relatio diui-  
na est simpliciter infinita in genere entis. *Nec se-  
quitur*, inquit, *aliquam perfectionem esse in una perso-  
na, quæ non sit in alia, quia eadem perfectio, quæ in Pa-  
tre est paternitas, in Filio est filio. Unde si quis argumen-  
teatur. Paternitas est aliqua perfectio, & Paternitas non est  
in Filio, ergo aliqua perfectio non est in Filio: neganda est*,  
inquit, *consecutio, quia mutatur quid in ad aliquid, quæ  
sunt verba D. Thom. 1. par. q. 42. art. 4. ad 2. Quo-  
rum sensus est, quia fit argumentum ab absoluto  
ad respectuum, & consequenter à communi ad  
particulare, seu à negatione particularis prædica-  
ti ad negationem communis, quæ non est bona illatio.*

4.  
Redargui-  
tur  
Opinio. 2.

Hac verò sententia, vel non sibi constat, vel  
non est diuersa à priori. Interrogo enim, an rela-  
tio habeat perfectionem tantum ratione essentiae  
quam includit, vel etiam secundum propriam ra-  
tionem, quam addit? Si solum illud primum dica-  
tur, non negatur ab authoribus primæ sententiæ,  
neque ab aliquo potest negari, cum relatio diuina  
sit res increata, & ipse Deus. Atque in hoc sensu  
benè procedit responsio data. Non est tamen hoc  
punctum questionis; sed an ipsa relatio prout in-  
telligitur aliquid addere essentiae intelligatur  
etiam adiungere aliquam perfectionem, & hoc  
est quod negant priores authores. Quod si poste-  
riores hoc affirmare intendunt, nec iussuienter id  
probant, quia solum id colligunt ex perfectione,  
quam relatio habet ab essentia: nec benè satisfaci-  
unt difficultati, coguntur enim, si consequen-  
ter loquantur, fateri perfectionem non esse tantum,  
quid absolutum, sed come une absoluto, & res-  
pectiuo: ergo designando propriam perfectionem  
respectiuam Paternitatis, argumentum retinet  
suam vim. Neque fit illatio ab absoluto ad res-  
pectuum, sed à proprietate respectiva ad suam pro-  
priam, & proportionatam perfectionem, utique  
respectiuam, neque medium argumenti est com-  
mune, sed perfecte singulare.

5.  
Opinio.

Nihilominus est tertia sententia quæ hoc tem-  
pore aliquibus probatur, qui duo hæc, quæ subiri-  
ciam conantur coniungere. Primum quod rela-  
tiones diuinæ secundum proprias rationes dicant  
& addant (nostro modo intelligendi) perfectionem  
simpliciter diuinæ essentiae, ratione distinctam ab  
omni perfectione, quam habet diuinitas ex omni-  
bus attributis absolutis. Secundum est, nihilomi-  
nus hanc perfectionem in Deo, tantum esse unam,  
nec multiplicari realiter in personis, ideoque  
(aiunt) secundum rem, nullam perfectionem esse in  
vna persona, quæ non sit in alia, quamuis secun-  
dum rationem hoc admittant. Prior pars mea  
etiam sententia vera est, & infra illam probabo.  
Posteriorem partem probant ex incommodis, quæ  
inferebat prima sententia. Ad declarandum autem  
quomodo hæc duo conciliantur aduertunt, bo-  
num dupliciter dici. Primum quasi absolute, quod  
est perfectum, quia nihil ei deest: & hoc est bo-  
num transcendentale, cuius bonitas non est aliud,  
quàm rei integritas, & non requirit distinc-  
tionem in re ab ipso bono: sed tantum rationis.  
Alio modo dicitur bonum comparatiue, quod  
alteri est conueniens, & sic bonitas consistit in  
conuenientia vnius ad aliud, requiritque distin-  
ctionem realem inter illos, ut bonitas realis sit,  
ideoque hoc bonum non necessario conuertitur  
cum ente.

A Hac ergo distinctione supposita, dicunt, relatio-  
nes diuinæ pertinere ad perfectionem trans-  
cendentalem Dei, quia pertinent (inquiunt) ad  
integritatem Dei, non enim esset Deus integrè  
constitutus in sua substantia, nisi haberet intra se  
tres relationes. Illæ tamen vnā tantum integri-  
tatem Dei constituunt, & ideo ex illis tantum  
concurrit vna perfectio Dei absque compositio-  
ne, quia illa integritas est per summam identita-  
tem cum essentia. Quod si obijciatur, quia li-  
cèt illa integritas sit vna perfectio totalis, nihilo-  
minus erunt tres quasi partiales, cum ex tribus  
relationibus concurrat. Negant sequelam, quia  
non integrant per modum partis, nec per vnio-  
nem, sed identitatem. At verò comparando vnā-  
quamque relationem ad suam personam, fatentur  
illi esse conuenientem, atque adeo bonam, non  
tamen priori, sed posteriori modo, & ideo dicunt  
illam solum esse bonitatem secundum rationem,  
quia cōuenientia rei ad se ipsam solum est per ra-  
tionem. Quapropter licèt hoc modo admittantur  
tres bonitates in diuinis personis, non est incon-  
ueniens, quia illæ non sunt bonitates reales, sed  
rationis tantum.

In hac sententia multa mihi sunt difficultates. Pri-  
mum est modus loquendi, inquit, quod relatio-  
nes pertineant ad Dei integritatem. Primum quid-  
em quia nullus Sanctorum Patrum, ac Theolo-  
gorum ita locutus est. Quod argumentum (in  
hac præsertim materia) validum est. Præcipue ve-  
rò contra authores illius opinionis, quia propter  
hoc maxime nolūt admittere tres perfectiones re-  
latiuas reales, quia Patres, (ut ipsi aiunt) non sunt  
ita locuti. Secundò, quia inde sequitur, Patrem  
per se sumptum non esse integrè Deum. Probat  
sequela, quia tres relationes sunt de integritate  
Dei, & Pater non est tres relationes, ergo non est  
integer Deus, consequens autem est manifestè fal-  
sum, nam secundum fidem quælibet persona est  
perfectus Deus, ut supra toto libro 2. ostensum  
est. Esse autem perfectum Deum, & esse in-  
tegrè Deum, idem sunt, quia si integritas ali-  
quo modo in Deo admitti debet, non est, nisi  
perfectio eius, ut dicti etiam authores inten-  
dunt.

Tertiò declaro hanc difficultatem in hunc mo-  
dum: nam si relationes sunt de integritate Dei,  
inquiri an hæc integritas dicat in Deo vnā ali-  
quam perfectionem simplicem, vel compositam?  
Hoc posterius non dicitur, cum sit contra simpli-  
citatem Dei. Si verò dicatur prius, inquiri rursus,  
an illa perfectio sit absoluta vel relatiua? nihil  
enim est in Deo, quod sub altero istorum mem-  
brorum non comprehendatur, ut constat ex do-  
ctrina omnium Patrum, & Theologorum proba-  
ta in Concilio Florentino. Si ergo illa perfectio  
est absoluta, non potest formaliter includere tres  
relationes, aut ex illis integrari, quia omne abso-  
lutum commune est, relationes autem non sunt cō-  
munes. Multò verò minùs dici potest respectiva,  
quia omnis perfectio relatiua habet oppositionem  
cum alia, & ideo non potest simplex relatiua  
perfectio ex relationibus oppositis integrari: ergo  
nulla intelligi potest in Deo vna, & simplex per-  
fectio vel integritas, quæ ex tribus relationibus  
concurrat.

Atque hoc quidem insinuas videtur Damascenus lib. 1. de fide, cap. 10. dicens, *Non ex tribus im-  
perfectis vnā compositam naturā perfectā intelligimus*

6.

7.  
Præmadif-  
cultas  
Opinio-  
nis.

Relatio-  
nes tres  
non esse  
de integ-  
ritate  
Dei.

8.

9.  
Damasc.



*sed in tribus personis perfectis, vnam simplicem substantiam superperfectam, & vnam perfectam.* Ac si diceret, totam perfectionem Deitatis, & Dei vt sic, præintelligendam esse relationibus. Et cap. 11. *Perfectas*, inquit, *ipse hypostases personarum que dicimus, vt nullam in diuina natura compositionem intelligamus*, significans & vnamquamque personam secundum se spectatam perfectam esse, & non posse ex personis, quatenus distinctæ sunt, vel (quod idem est) ex relationibus, vt tales sunt, & oppositionem inter se habent, vnam perfectionem consergere sine compositione. Quocirca si velimus illo vocabulo *integritatis* vt dicere possumus ex tribus personis consergere integritatem Trinitatis, vel melius, consergere integrum numerum personarum, non verò integritatem, Dei, quia non sola Trinitas, sed quælibet etiam persona est integer Deus.

10. Responderi potest, perfectionem illam, quæ integritas dicitur Dei, nec absolutam tantum, nec tantum relatiuam esse, sed comprehendere vtramque. Verum hæc euasio non satisfacit, sed confundit omnia, vt difficultatem effugere videatur. Quia hic non agimus de essentiali perfectione Dei, sed de personali, & de illa, quam relationes diuinæ nostro modo intelligendi addunt ultra perfectionem essentialem, quam esse ratione distinctam ab essentiali perfectione, etiam auctores, cum quibus disputamus, supponunt. Illa ergo perfectio ex totis relationibus, vt sic, consergit, ergo relatiua tantum debet concipi, & non mixta. Et præterea, licet demus esse simul absolutam, & respectuam, cum includat in se tres relationes realiter distinctas, non potest habere unitatem perfectionis, nisi per modum collectionis, & numeri, esto, non sit per modum compositionis. Probitur assumptum, quia in illa perfectione includitur verus transcendentalis numerus rerum, ex numero autem rerum distinctarum, vt tales sunt, non consergitur vnum, nisi vel compositione, vel collectione, vel omnino per accidens. Dico autem, *vt tales sunt*, quia personæ diuinæ, vt sunt vnum in essentia, non vniuntur in perfectione personali, sed in essentiali tantum. Absurdum autem videtur dicere, integritatem Dei vt sic, collectiuam esse, & non omnino simplicem, & indiuisam. Accedit tandem, quod illa integritas dicitur esse perfectio simpliciter simplex: vnde sequitur cuiuslibet personæ diuinæ sigillatim sumptæ deesse aliquam perfectionem simpliciter simplicem, quia nulla earum habet illam integritatem, nulla ergo illarum erit summe perfecta.

II.  
secunda  
difficultas  
est item  
primæ.

Secunda, & principalis difficultas in hac opinione est, quia quicquid sit de illa locutione *integritas Dei*, negari non potest, quin vnaquæque persona suam habeat integritatem (illo modo loquendi admissio). Nam in primis vnaquæque est integer Deus, vt dixi, ergo vnaquæque habet integritatem Dei; (sed hæc non multiplicatur). Rursus vnaquæque est integra persona. Neque enim dici potest ex tribus personis integritatem diuinæ personæ consergere: nec negari potest, quin vnaquæque persona sit integrum suppositum, multo magis, quam sit quælibet persona creaturæ: hæc autem integritas personalis, eo ipso, quod personalis est, multiplicatur in diuinis personis. Quod significauit Damascenus vocans eas *personas perfectas*. Et patet facile descendendo ad rationes, quasi si ecclias illarum personarum, quia

Vnamquæque personam habet integritatem suam  
Damascen.

A Pater est integer Pater, & sic de Filio, & Spiritu sancto: si ergo transcendentalis bonitas nihil aliud est, quam rei integritas, sicut multiplicantur integritates personales, ita & bonitates transcendentales relatiuæ. Neque refert, quod hæc tres integritates personales in vna essentiali identificentur, quia non propterea confunduntur, sed inter se manent realiter distinctæ, si ergo multiplicatione illarum rerum, & entitatum relatiuarum non obstat, quod in vna entitate absoluta identificentur, cur obstat multiplicationi integritatum, seu bonitatum personalium, quod in vna essentiali identificentur?

B Atque hinc potest sumi confirmatio efficax ex creaturis, nam quando vna bonitas totalis ex pluribus rebus consergit, hoc non impedit, quod minus singulæ illarum rerum habeant propriam integritatem, & bonitatem distinctam. Respondent ideo illud esse, quia illæ bonitates sunt partiales, & non vniuntur per identitatem, sed per vniorem. Sed contra, nam hinc solum fit, relatiuas integritates personarum diuinarum non esse partiales, quod est verissimum, non tamen non esse distinctas, & totales in suo ordine, scilicet, in ratione personali. Imò Damascenus loco citato, inde probat ex duabus diuinis personis, vt distinctæ sunt, non posse vnam aliquam perfectionem componi, quia vnaquæque est per se, & totaliter subsistens, habet ergo vnaquæque suam totalitatem. Et præterea, licet in Trinitate non sit pars compositionis, nec pars quantitatis continuæ, tamen, seclusa omni perfectione, inuenitur ibi quasi pars quantitatis diuinitatis transcendentalis, eo scilicet modo, quo numerus consideratur, vt quoddam totum, & vnitatis vt eius pars. Ergo licet integritas personalis in se totalis sit (vt ita loquamur) potest esse quam partialis comparata ad numerum seu multitudinem, ergo hoc non obstat, quod minus illæ perfectiones relatiuæ, & personales plures sint, realiter inter se distinctæ.

D Denique ex illo etiam, quod ab auctoribus contrariæ sententiæ admittitur, sumi existimo efficax argumentum. Nam vnaquæque relatio est bonum conueniens suæ personæ, & non alteri, ergo sicut distinguuntur relationes, ita & hæc bonitates. Respondent, has esse bonitates secundum rationem: At hæc æquiuocatio est, nam licet relatio conuenientiæ sit rationis, vt potest eiusdem ad se ipsum, tamen id, quod denominatur conueniens, supponitur in se esse perfectio realis, ideo enim concipitur, vt conueniens, quia concipitur, vt forma realiter perficiens. Sicut etiam constitutio personæ in Deo dicitur ab eisdem auctoribus esse secundum rationem, quod non tollit, quin proprietates constituentes sint inter se realiter distinctæ. Adde, quod de illa integritate, quæ in tribus personis simul sumptis considerentur, idem dici potest. Est enim conueniens Deo & Trinitati, ergo vt sic, tantum erit bonitas rationis, quia relatio conuenientiæ, quam habet ad Deum, vel Trinitatem solum est rationis, est enim eiusdem ad se ipsum: quia integritas illa in re non distinguitur à Deo, vel Trinitate. Ergo etiam illa perfectio, vt bonitas Dei est, non erit realis, sed rationis, vel certe si illa est bonitas, realis propter realem perfectionem, quam in se habet, etiam si relatio conuenientiæ ad id, cuius est perfectio, sit rationis, etiam bonitas vniuersaliusque relationis diuinæ, quam habet, vt talis relatio est, erit realis, etiam si

12.

13.



relatio conuenientie ad suam relationem sit rationis. Ergo cum bonitates illæ in se realiter multiplicantur, erunt tres reales bonitates realiter distinctæ, in quibus noster intellectus fundat tres relationes conuenientie, singularum perfectionum ad singulas relationes.

14.  
4. Opinio.

Gabriel.  
Hier. 2.  
Clementis.

Est ergo quarta sententia, quæ affirmat bonitatem transcendentalem absolutam esse unam in Trinitate, relatiuam uero esse unicuique personæ propriam, & ita in diuinis personis multiplicari, tenet Gabriel in 1. dist. 7. q. 3. artic. 3. Hieronymus in 1. dist. 2. q. 4. artic. 1. & Clitoveus supra Damascenū lib. 1. cap. 11. Et hæc sententia mihi videtur vera, si bene explicetur.

15.  
Affectio.

Dico ergo primò. Relatio diuina, v. g. Paternitas, ex proprio conceptu dicit realem perfectionem, seu bonitatem transcendentalem. Hoc potest probari primò ex principiis Metaphysicæ, quia bonum conuertitur cum ente reali, relatio autem vera, & realis, quæ intrinsecè talis est secundum totam suam rationem etiam specificam, secundum quam aliud respicit, est verum ens reale, & forma realis. De quo fundamento iterum occurreret sermo infra lib. 5. Secundo ergo probatur specialiter in relationibus diuinis. Primò quidem, quia incredibile est mysterium Trinitatis, ut tale est, nullam perfectionem ponere in Deo. Cur enim esset illa multiplicatio personarum in ente, summè perfectò, si illarum, quatenus tales sunt, nulla est perfectio. Deinde, quia nihil potest esse magis imperfectum in se & absolute spectatū, quam id, quod nullam dicit perfectionem, quia imperfectio non est posituum quid, sed carètia perfectionis, si ergo paternitas, ut sic, nullā perfectionem affert, perfectò valde imperfecta est. Dicitur, imperfectionem non esse quamcumque negationem perfectionis, sed debite ineffe: paternitati autem, aut filiationi diuinæ nullam deberi perfectionem secundum propriam rationem, & ideo negationem perfectionis in tali entitate non esse imperfectionem. Dico tamen hanc videri mihi esse summam imperfectionem, scilicet esse tale ens cui nulla debeatur perfectio secundum propriam rationem.

16.

Caiet.

D. Thom.

Tertiò argumentari possumus ex eo, quod relationes sunt subsistentes; subsistentia autem est magna perfectio. Vnde Caiet. 3. p. q. 3. artic. 1. concedit, relationes diuinas, ut subsistentes sunt, dicere perfectionem etiam infinitam, nam D. Thom. etiā ibi id significat. Nihilominus tamen sentit Caietanus relationes ut relationes sūt, non dicere perfectionem. Sed hæc duo coherere non possunt, nam relationes diuinæ (ut supra dixi) sunt subsistentes, non solum ratione essentiae, sed ex propriis, & ideo in tribus personis tres sunt subsistentiæ personales, quicquid autem personale est, relatiuum est, sunt ergo tres subsistentiæ relatiuæ: ergo relatio diuina secundum propriam rationem subsistens est, ergo secundum propriam rationem perfectionem dicit.

17.

Quartò, diuina essentia ex sua infinitate communicabilis est realiter multis suppositis, ergo illa communicabilitas est magna perfectio in tali natura; ergo habere etiam supposita, in quibus sit, pertinet (ut ita dicam) ad connaturalem statum talis naturæ, ergo ipsa supposita, in quibus est illa natura, quatenus talia sunt, aliquam dicunt perfectionem entitatiuam, nam communicari suppositis nullam afferentibus perfectionem, non vide-

tur ad perfectionem pertinere, neque esse conueniens naturæ adeo perfectæ. Denique, si Pater, ut Pater (& sic de aliis) non dicit bonitatem, perfectò neque sub ea ratione amabilis est. Quamuis enim responderi possit, specificatiuè, ut sic dicam, esse amabilem ob diuinitatem, quam includit, tamen reduplicatiuè, id est, ex paternitate non habere specialem amabilitatem. Hoc ipsum per se apparet valde absurdum, cum in illis personis, etiam secundum proprias rationes sit maxima pulchritudo, & conuenientia, & in Christi humanitate fateamur personam filij esse maximum bonum illius humanitatis ea ratione, qua terminat illam, terminat autem per proprietatem suam personalem.

Dico secundò, Perfectio, quam dicit relatio, secundum propriam rationem relatiua est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti. Primò, quia vnaquæque res habet perfectionem entitati suæ accommodatam. Vnde si relatio illa consideretur, ut forma suppositi, sicut dat constitutionem formalem sibi accommodatam, ita etiam formalem perfectionem: ergo sicut est forma relatiua, ita etiam perfectio. Secundò id facillè patebit, si velimus quasi definire huiusmodi relationem; nam sicut esse paternitatis consistit in habitudine ad Filium, ita etiam perfectio eius. Vnde talis paternitas idè tam perfecta est, quia talem Filium, respicit ergo in ratione etiam perfectionis relatiua est. Tertiò itè declaratur, quia sicut essentia, & relatio distinguuntur ratione, ita perfectio essentiae, & perfectio relationis ratione distinguuntur: ergo distinguuntur tanquam absolutū, & relatiuum. Antecedens patet, tum ex similitudine proportionis, tum etiam, quia præcisa per intellectam tota perfectione relationis; manere intelligitur tota perfectio essentiae, quam Pater, v. g. communicat Filio; in hoc autem consistit distinctio rationis. Consequentia uero probatur, quia relatio nihil absolutum confert essentiae, & quia aliàs præcisa relatione, non maneret in essentia tota perfectio absoluta.

D

Tertiò ex dictis concluditur, perfectiones personales, seu relatiuas in diuinis personis multiplicari, atque adeo distingui realiter inter se. Hoc etiam est consequens ad dicta, quia quæ sunt personalia sunt propria, quæ autè propria sunt multiplicantur in personis, quatenus talia sunt. Secundò, quia si perfectiones sunt relatiuæ includunt oppositionem, nam perfectio Paternitatis consistit in hoc, quod subsistat in ordine ad Filium, & è contrario in Filiatione, quod subsistat in ordine ad Patrem: sed oppositio in diuinis causat distinctionem, & multiplicationem, ergò. Tertiò denique, quia distinctio rationis inter relationem, & essentiam, quatenus talis est, infert distinctionem realem inter relationes ipsas, quia relatio, & essentia distinguuntur ratione tanquam incommunicabile, & communicabile: sed eodem modo distinguuntur ratione inter se distinctio essentiae, & perfectio relationis: ergo eodem modo infertur distinctio realis inter perfectiones relatiuas quatenus tales sunt.

E

Hic uero nobis obiicitur, quia Patres ita locuti non sunt, sed potius semper dicunt, diuinas personas esse vnum summum bonum, & ideo vnā bonitatem, & perfectionem habere, si autem essent tres perfectiones relatiuæ, eadem ratione concedendum esset sine vllò addito, ac simpliciter

18.  
Assertio.

19.  
Assertio.

20.  
Obiectio  
ex Iacobus.

Responsio.

Damascen.

D. Thom.

diuinas personas habere tres perfectiones reales, & realiter distinctas. Hoc autem videtur absurdū. Respondetur, quamuis Patres hoc expresse non dicerent, satis esset, quod non contradicerent, cum ex eorum dictis necessaria consequutione hoc inferatur, ut rationes factæ ostendunt. Deinde nego in Patribus hoc non inueniri. Nam Damascenus libr. I. de fide capit. 11. disertè dicit, *Patrem & Filium distinguere perfectionibus personalibus*. In quo vnico verbo mihi videntur contineri tres assertiones positæ: nam secundum Damascenum dantur perfectiones personales, quibus distinguuntur personæ, ergo illæ relatiuæ sunt, & per relationes, ut relationes sunt, conferuntur. Tandem quod spectat ad modum loquendi de triplici perfectione, vel simpliciter, vel cum illo addito *relatiua*, seu *personalis*, dicendum est, quod de veritate dixi. Nam cum est sermo de diuina perfectione simpliciter, & absolutè, intelligitur de essentiali, & summa in genere entis, & ideo dicitur esse simpliciter vna, quia perfectio essentialis non multiplicatur. Et eodem modo loquitur D. Thom. de *dignitate*, nam absolutè dicenda est vna. Tres autem perfectiones sunt veluti secundum quid, si præcisè sumantur, & ideo rectè, conuenienterque additur, quod sint relatiuæ. Fundamenta contrariæ sententiæ postulant nonnullas difficultates, quas in sequenti capit. expediemus.

## CAPVT X.

*Satis sit fundamentis aliarum  
opinionum.*

I.

EX tribus primis opinionibus, quas præcedenti capite retulimus, secunda, & tertia partim nituntur fundamentis primæ, partim addunt aliquid proprium, & speciale, & quoad hanc posteriorem partem illis satisfactum est, vel ipsamet sententias referendo, vel nostram probando, & nonnullis obiectionibus occurrendo. Quare solū superest, ut fundamentis primæ sententiæ satisfaciamus.

2.

Relationem realem  
dicere per  
fectionem.

Primum ergo fundamentum nitebatur illo principio, quod relatio realis, secundum suam propriam rationem, seu secundum *esse ad* non dicit perfectionem, nec bonitatem aliquam transcendentalem. Ad quod dicimus primò, hoc principiū falsum esse, loquendo de relationibus realibus intrinsecè existentibus in subiectis, seu suppositis, quæ ad alios terminos referuntur. Nam tales relationes, vel subsistunt, vel intrinsecè insunt, vel afficiunt subiectum, in quo sunt. Vnde falsum est, in relationibus creatis, quæ huiusmodi sunt, ipsum *esse ad* non includere *esse in*, quod veluti transcendens est ad omnia accidentia realia, nec potest præcindi ab ulla differentia, vel modo prædicamenti realis. Vnde etiam falsum est, relationem realem, & rationis conuenire in vero, ac proprio *esse ad*, sed solū nomen illis esse commune, cum quadam analogia proportionalitatis, & satis metaphorica, ut latius in Metaphysica explicatum est. Dicimus secundò, quod, licet relationes creatæ non dicerent realem perfectionem, id non esset attribuendum relationibus diuinis, propter summam excellentiam earum, magnamque analogiā. Et præcellit, quia sunt subsistentes, & suo modo terminant, & quasi modificant diuinam naturam, ut more nostro loquamur, & quia per se perti-

A

nent ad reales, ac diuinas processiones, vel ex parte principij, vel ex parte termini talium processionum: in quibus omnibus, & in multis aliis superant relationes creatas: unde licet creatæ relationes perfectionem non dicerent, diuinæ non essent illis æquiparandæ.

B

Secundum fundamentum commune est omnibus aliis opinionibus, sumiturque ab illo inconuenienti, quia sequi videtur, aliquam perfectionem esse in vna persona, quæ non est in alia. Ad quod respondent aliqui, vtendo distinctione, nam diuinæ personæ, vel considerantur, ut distinctæ sunt, vel ut sunt vnum. Priori modo non dubitant concedere aliquam perfectionem esse in vna persona, quæ non est in alia. Posteriori autem modo negat quia ratione essentia (inquiunt) habet vna persona omnem perfectionem alterius. Vnde inferunt, propositionem illam, *Aliqua perfectio est in vna persona, quæ non est in alia*, simpliciter esse negandam, quia cum sit negatiua, simpliciter negare videtur omnem modum habendi singulas personas, quas cumque perfectiones aliarum. Hæc verò responsio, licet veram doctrinam contineat, tamen & vititur distinctione non necessaria, quia manifestum est, hic esse sermonem de personis, ut distinctæ sunt, & non explicat modū, quo vna persona ratione essentia habet totā perfectionem alterius.

C

Dico ergo duplicem esse perfectionem, vna est, quæ vocatur à Theologis simpliciter simplex, quam definiuit Anselmus in Monologio capit. 5. esse illam, *quæ in quolibet melior est ipsa, quam non ipsa*. Alia verò est perfectio non simpliciter simplex, & in hoc secundo ordine collocandam censeo perfectionem relatiuam, quatenus talis est. Quod in re sensit etiam Gabriel suprà, quamuis in modo loquendi differat, vocat enim perfectionem relationis diuinæ perfectionem simpliciter. Ac subinde, ut inconuenientia euitet, distinguit duplicem perfectionem simpliciter. Vna est suprà definita, quæ formaliter requiritur in omni ente infinito simpliciter. Altera verò, inquit, est, *quæ in suo genere est summa, & nullam includit imperfectionem, quamuis non sit formaliter necessaria in ente simpliciter, & summè perfecto*, & huiusmodi esse dicit perfectionem relationis. Tamen, quia vocibus vtendum est iuxta communem vsum, ideo priore solū voco perfectionem simpliciter, & relatiuam perfectionem sub alio membro constituto. Duplici enim ex capite pronenit, quod aliqua perfectio non sit simpliciter simplex eo modo, quo ab Anselmo definita est, & ab Scholasticis communiter recipitur. Primò propter imperfectionem, vel limitationem, quam habet adiunctam, & hoc non potest conuenire perfectioni existenti in Deo. Secundò ex oppositione, quam habet cum alia æquali perfectione. Nam hinc fit, ut ambæ relationes inter se oppositæ non possint simul conuenire eidem personæ, & consequenter etiam fit, ut neutra sit melior in omni ente, seu persona, quàm opposita. Atque ita neutri conuenit definitio perfectionis simpliciter suprà data. Quod inueniri non potest in perfectione absoluta, quia non includit oppositionem.

E

Sed dicunt aliqui, quamuis Paternitas, & Filiatio opponantur respectu personæ, non tamen respectu diuinitatis, quia simul possunt identificari cum illa, simulq; possunt illam modificare, ut nostro modo loquamur. Et ita respectu diuinitatis quælibet earum melior est, quàm non ipsa. Et hoc

3.  
An sit aliqua perfectio in vna persona, quæ non est in alia.

4.  
Distinctio duplicis perfectionis.  
Anselm.

Gabriel.

Anselm.

5.  
Obiectio.

satis (inquiunt) est, ut quilibet eorum sit perfectio simpliciter, quia comparari debent ad Deum ut sic, non ad personam.

6.  
Responso.

In hac verò obiectione in primis quod ultimo loco asseritur, & falsum est, & sine probatione dictum. Quod probo ex data definitione, quia non respectu unius, vel alterius entis, sed respectu cuiuslibet, quatenus est individuum, & singulare, ens, debet perfectio simpliciter esse melior: ergo non tantum respectu essentiae, sed etiam respectu personae. Accedit, quod secundum illam comparisonem, nec relationes considerantur ut oppositae, nec comparantur ad rem omnino incommunicabilem, sed ad naturam, ut communem: respectu autem rei communis perfectiones non simpliciter possunt non habere inter se repugnantiam. Adde denique perfectionem relationis in rigore, & propriè loquendo etiam respectu diuinitatis, non esse meliorem, quia diuinitas ipsa affecta, ut sic dicam, relatione, non est melior se ipsa præcisè spectata sine relatione, quia ipsa per se, & absque relatione est ens simpliciter infinitum in genere entis. Unde neque secundum rem, neque secundum rationem potest illi aliquid addi, quod tale ens faciat esse melius. Quod confirmatur ex illo Christi verbo, Ioann. 10. *Quod de deo mihi Pater, maius omnibus est.* dedit enim Pater Filio suam deitatem, & non suam paternitatem, & nihilominus ei dedit id, quo melius nihil excogitari potest, quod in sequenti libro agentes de substantia absoluta latius confirmabimus.

7.  
Duplex  
modus  
habendi  
perfectio-  
nem.

Hinc ulterius considerandum est dupliciter aliquam perfectionem esse in Deo, scilicet formaliter, & eminenter. Priori modo est in Deo omnis perfectio simpliciter. Posteriori omnis alia, ut suppono ex 1. par. quæst. 4. Diuinitas ergo, seu hic Deus, præcisè relationibus, non includit formaliter perfectiones earum: includit tamen eminenter, tum quia hoc necessarium est ad infinitatem simpliciter illius entis, tum etiam quia est radix, & fundamentum omnium illarum perfectionum. Ex quo fit, ut in qualibet persona sit etiam eminenter omnis perfectio relatiua, quamuis formaliter nulla persona habeat nisi illam tantum perfectionem relatiuam, quam eius relatio conferre potest. Hinc ergo ad argumentum in forma responderi facile potest. Cum enim inferitur, ergo aliqua perfectio est in vna persona, quæ non est in alia, distinguendum in primis est de perfectione. Aut enim est sermo de perfectione simpliciter simplici, & sic absolute negatur sequela, quia relatio non affert ex se talem perfectionem. Si verò sermo est de perfectione communiori modo sumpta subdistinguenda est illa negatio, nam si sit sensus, ergo aliqua perfectio est in vna persona, quæ nullo modo est in alia, negatur item sequela, si autem sensus sit, aliquam perfectionem relatiuam esse formaliter in vna persona, quæ non est formaliter in alia, licet sit eminenter ratione essentiae, sic conceditur illatio. Cum autem ulterius inferitur, ergo persona non est simpliciter perfecta, vel non est eque perfecta, ac due, vel tres, nego sequelam, quia ut res sit simpliciter perfecta, satis est, quod formaliter contineat omnem perfectionem simpliciter, & eminenter omnem aliam. Sic enim deitas ipsa ex solo conceptu essentiali, est simpliciter perfectissimè ens, neque sit perfectius per adiunctam relationem. Quia formalis perfectio non simpliciter, addita ultra continentiam eminentialem, non

Resolutio  
dubij.

reddat perfectius sicut humanitas adiuncta Verbo non reddit illud perfectius. Quia tota perfectio humanitatis in Verbo ipso eminenter continetur.

Circa tertiam rationem aliqui negant, personam diuinam ex vi suæ relationis habere aliquam infinitatem. Sed hoc existimo falsum, ut inferius dicam. Dico ergo ex vi relationis habere personam infinitatem, non simpliciter in genere entis, hanc enim habent relationes ab essentia, sed in tali genere, seu quasi specie. Et ideo non sequitur, vnam relationem formaliter includere perfectionem alterius. Quod suo modo in attributis diuinis considerare licet. Nam intellectus diuinus præcisè cōceptus perfectionem dicit, & infinitam in ratione intellectus, in qua non includit formaliter perfectionem voluntatis, maxime secundum Scotum, qui hæc attributa formaliter distinguit; & quamuis in re ipsa includat illam ratione infinitatis simpliciter, & in genere entis, non tamen ex vi propriæ, ac formalis infinitatis.

Circa quartam rationem Clitoveus in Damascenum libro 1. capite 11. videtur concedere, Paternitatem (verbi gratia,) secundum propriam perfectionem relatiuam dicere maiorem perfectionem, quam formaliter dicat Filiatio: Et hoc modo intelligit Damascenum ibi, & alios Patres Græcos dicentes, *Patrem esse maiorem Filio, non natura, sed dignitate personali.* Quod non putat esse contra æqualitatem, simpliciter, quia Filius ratione essentiae habet totam illam perfectionem, ut explicatum est. Hæc verò sententia mihi non probatur, quia nihil derogat æqualitati diuinarum personarum, & quia, ut supra dicebam, in illo excellentissimo modo communicationis, qui est in Trinitate, non est melius, nec beatius dare, quam accipere. Ac denique, quia iuxta illam sententiam vix potest intelligi, cur paternitas non sit perfectio simpliciter, cum sit melior ipsa, quam quælibet ei impossibilis.

Aliter ergo responderi potest, relationes illas æqualitatem habere ratione essentiae, quam includunt, secundum proprias autem rationes, neque æquales esse, neque inæquales, sed esse diueras, quia suo modo sunt diuersarum rationum, & ea, quæ comparantur in ratione æqualis, vel inæqualis, oportet, ut habeant quantitatem eiusdem rationis. Neque illa duo immediate opponuntur respectu omnium, quæ distincta sunt, nam linea, & superficies, neque æquales dici possunt, neque inæquales. Unde etiam falsum est, diuersitatem in quantitate semper facere inæqualem: nam si sit diuersitas in ipsa ratione formali, potius facit quasi dissimilem, vel diuersum absolute.

Quia verò hæ relationes conueniunt in comuni ratione relationis, & sub illa aliquo modo comparari possunt, ideo addo tertio, illas relationes in suis propriis perfectionibus esse æquales, quia tam perfectum terminum, & fundamentum (prout ibi esse potest) habet vna earum, sicut alia. Unde, quicquid sit de speciebus creatis, quæ sunt entia per participationem, in illis relationibus non est necesse, ut formalis diuersitas relatiua secum afferat inæqualitatem aliquam, nulla enim ratio huius necessitatis reddi potest, cum illæ relationes non distinguantur secundum maiorem, vel minorem participationem alicuius esse, sed tantum secundum oppositionem, in qua, ut ostendit, habent æqualitatem. Atque hoc fieri tenentur etiam illi qui negant illas relationes dicere perfectionem, quia conie-

8.  
Relatio  
diuina an  
ex se ha-  
beat in fi-  
nitatem.

9.  
Clitoveus.

10.

11.

quenter negant esse inæquales, cum tamen non negen differre quasi specie, ita ergo diuersitas specifica sine inæqualitate, ergo eadem ratione existere poterit cum æqualitate, supposita perfectione. Denique ad eandem difficultatem respondere tenentur, qui dicunt relationes omnes integrare vnā perfectionem, quia necesse est, fiteantur, singulas illarum aliquid cōferre ad illam perfectionem: interrogabimus ergo, an aliqua illarū plūs conferat, quod non affirmabunt, quia iam facerent illas aliquo modo inæquales, ergo æqualiter conferunt, etiamsi diuerse rationis sint: hæc ergo æqualitas non repugnat cum illa diuersitate.

## CAPVT XI.

*Utrum attributa diuina positiua multiplicentur in diuinis personis, aut de eis possint aliquo modo prædicari.*

**A**tributum Dei vt notauit Durandus in 1. dist. 2. quæst. 3. n. 6. & 7. in quadam lata significatione dici potest, quidquid de Deo prædicatur per modum alicuius proprietatis, seu denominationis, siue absolutum sit, siue respectiuum prædicatum, & siue sit transcendens, siue magis particulare, quo modo esse spiratorem est attributum Patris, & Filij, & esse vnum, aut verum, crum etiam attributa Dei. Proprius verò, & specialius, ac frequeniori vñ attributum dicitur proprietas aliqua absoluta, quæ per modum formæ efficiens Deum de ipso prædicatur. Atque ita excluduntur omnia prædicata relatiua ad intra & consequenter omnia personalia, quia illa omnia relationem inuoluunt, absolutæque non sunt. Excluduntur item prædicata transcendentalia, de quibus hactenus diximus, quia non sunt propriè absoluta, sed ab absoluto, & respectiuo abstrahunt. Non excluditur autem scientia, intellectus, aut voluntas, hæc enim absoluta prædicata sunt, & non dicunt relationem nisi secundum dici.

Aliqui addunt, oportere, vt attributum dicat perfectiōem, quā habere melius sit, quā carere illa. Et ita concludunt omnia prædicata, quæ relationem ex tempore ad creaturam dicunt, vt Dominus, Creator, Prouisor, Prædestinans, Iustificator, &c. & omnia similia, quæ actum Dei liberum supponunt non esse attributa, quia non est melius Deo esse hæc omnia, quā non esse. Ita sentiunt Gregorius in 1. dist. 8. q. 2. Marsilius in 1. q. 12. art. 3. Non tamen declarant isti authores, cur necesse sit hæc omnia prædicata Dei excludere à ratione attributi, quia non solum prædicata necessaria, sed etiam contingentia, seu non necessaria propriè attributa dicuntur. Et ideo nos talem conditionem omittimus, nam censemus hæc propriissime comprehendere sub attributi nomine, & ita accipitur à nobis in titulo proposito, quia ad explicanda iam, quod intendimus, magis etiam hæc significatio seruit.

Addit verò Gabriel in 1. dist. 2. q. 2. art. 1. ad rationem attributi necessarium esse, vt dicat perfectiōem, quæ naturali ratione cognosci valeat. Verumtamen nulla ratio cogit, vt nomē, vel rationem attributi his terminis limitemus. Nam de multis prædicatis, quæ Deo attribuuntur sub controuersia cadit, an perfectionem dicant, vt est simplicitas, actus purus, & similia, quæ nemo du-

bitare potest, quā sub nomine attributi a Theologis comprehendantur. Item multo magis incertum est, an omnia attributa, quæ de facto Theologi Deo attribuunt, possint ratione naturali à Theologis inuestigari, vt esse omnipotentē, esse incomprehensibilem, & similia, satis ergo est ad rationem attributi, quod per fidem, vel quacumque alia vera ratione de Deo cognoscatur, & vt proprietatis, seu conditio, vel (vt loquitur Auerroes) vt dispositio Dei ipsi attribuat.

Alij denique addunt, at tributum strictè sumptum, debere esse perfectionem communem Deo, & creaturis, quod significat Henr. quod. 5. q. 1. vbi consequenter negat, simplicitatem, immutabilitatem, & aternitatem esse propriè attributa. Durand. etiam num. 7. dictæ quæstionis 3. illam conditionem requirit ad tributum propriè dictum. Sed non vid. o: quo fundamento hoc asseratur, quia nec ratione probati potest, neque vñ hoc habet. Idò, quò talia prædicata sunt magis propria Dei, vt Deus est, eò videntur magis propriè attributa diuina, & illa quæ sunt cōmunia creaturis, non sunt attributa Dei, nisi secundum analogiam, & eminentiam, secundum quam sunt propria Dei, quod declarat Dionysius, & alij Patres imitantes illum, cum dicunt, Deum non esse sapientem, sed supersapientē, & sic de cæteris. Attributū ergo in sua generalitate hæc omnia includit. Possumus tamen illud partiri, nam ex attributis (etiā reclusis prædicatis transcendentalibus) quadam sunt analogia, & communia Deo, & creaturis, vt *sapiens, iustus, &c.* quadam sunt singularia, & propria Dei, vt *aternus* strictè *immensus*. Rursus attributa diuina quadam explicantur per solam negationem, vel solam illam formaliter important, vt *increatum immensum, &c.* & *esse summè simplicem*. (iuxta sententiam magis receptam.) Alia verò sunt positiua, vt *esse sapientem, misericordem, aternum, &c.* De his ergo attributis positiuis nunc loquimur, de negatiuis dicemus capite sequenti.

Dico ergo primò. Hæc attributa non multiplicantur realiter in Deo. Hanc assertionem censeo esse certam, nam licet inter Theologos controuerti possit, an prædicatum aliquod sit propriè attributum, prout nunc de illo loquimur, & hinc oriri possit controuersia Theologica, an tale attributum sub aliqua ratione multiplicetur in diuinis personis: tamen si semel constet aliquod prædicatum esse ex his attributis; iuxta principia fidei necessariò consequitur, non posse multiplicari: Probatur primò ex illo principio, *Omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio*, nulla ergo absoluta perfectio, vel proprietas multiplicatur, quia illa non habet oppositionem cum aliis. Secundò, quia hæc attributa absoluta, essentialia sunt, seu de adequato conceptu essentialia diuinæ naturæ, diuinæ autem natura ita est vna, vt non multiplicetur in diuinis personis, vt ostendimus libro sequenti, ergo similiter omnia hæc attributa non multiplicantur in Deo. Tertiò, assertio hæc necessaria est ad sequentem, & ex illa amplius confirmabitur.

Dux difficultates hoc loco occurrebant. Prior est de *aternitatis* attributo, quoniam videtur in diuinis personis multiplicari, sicut multiplicatur relatiua existentia, quia *aternitas* idem est, quod duratio per se necessaria, duratio autem sequitur existentiam, vel est idem cum illa, sicut ergo sunt res existentia, ita & tres durationes. At illæ sunt

12. Met.  
Genes. 3. 94.  
Henricus.

Durand.

5.  
Assertio6.  
Aternitas cur nō multiplicetur.

per se, & ab intrinseco necessario, & immutabiles. Ergo sunt æternitates: nec enim in alia specie durationes constitui possunt. Hanc verò difficultatem ex professo tractavi in dicto 1. tom. 3. p. disp. 11. sect. 2. ubi ostendi, æternitatem non multiplicari in Deo, quia re vera est propriissimè attributum, & perfectionem absolutam significat, sicut immutabilitas, ad quam consequitur. Idque non obscure docuit Athanasius in symbolo dicens: *Non tamen tres æterni, sed unus æternus*. De duratione autem non est eadem ratio, quia duratio non est attributum Dei proprium, sed est prædicatum quasi transcendens. Unde non dicit rationem absolutam, sed abstrahit ab absoluta, & respectiva: prædicata autem huiusmodi, prout relativa esse possunt, multiplicantur in diuinis personis. Æternitas ergo dicit attributum essentiali, duratio verò potest esse personalis proprietas, & talis duratio ut sic, ac ex proprio, & præciso conceptu solum habet, quod sit quædam relativa duratio, est autem una æternitas simul cum alijs durationibus relativis, quia omnes identificantur eidem durationi essentiali, à qua habent summam perfectionem, & immutabilitatem, quam æternitas includit.

Alia difficultas circa eandem assertionem esse potest, quia unum ex his attributis est diuinum intelligere, at hoc videtur multiplicari in diuinis personis, ergo. Minor probatur, quia in Patre æterno distinguitur secundum rationem intelligere essentiali, & notiale, ergo licet essentiali non multiplicetur, multiplicabitur notionale, quia ea, quæ notionalia sunt, multiplicantur in diuinis personis. Ad hæc verò difficultatem facilis est responsio ex dictis in 1. libr. Negamus enim intelligere notionale, distingui in Patre etiam ratione, ab intelligere essentiali, quatenus est actus intelligendi, sed solum distingui in relatione connotata, seu in modo habendi illud non datum ab alia persona, sed à se. Hinc autem inferri non potest, actus intelligendi multiplicari realiter in diuinis personis, sed tantum relationem, seu modum habendi talem actum receptum, vel non receptum, ab alia persona. De qua re iterum occurret sermo infra l. 6. tractando de originibus, & actibus notionalibus.

Dico secundò Hæc attributa substantiue sumpta, non prædicantur in plurali de diuinis personis. Hæc assertio est communis Theologorum, & certa. Ita enim definitur in symbolo Athanasij, cum de diuinis personis dicitur *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus, & tamen non tres æterni, sed unus æternus*, & infra, *Tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*, & infra, *Tamen non tres Domini, sed unus est Dominus*, & infra, *Quia sicut singulatim unamquamque personam Deum, ac Dominum confiteri, Christiani ueritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere, Christi. na religione prohibemur*. Sicut ergo est de fide, tres personas non esse tres Deos, ita est de fide non esse tres Dominos, tres æternos, aut tres omnipotentes substantiue. Atque ita etiam rem hanc tamquam in fide certam tradit Augustinus libr. 5. de Trinitate, cap. 8. Ratio autem est eadem, quia sicut in diuinis personis est una Deitas, ita est una Dominatio, una potestas, una æternitas, unde procedit in his omnibus regula supra posita, quod substantiua prædicta non prædicantur in plurali, nisi forma multiplicetur, etiam si multiplicentur supposita.

Vnde constat, assertionem hanc habere locum in omnibus his attributis, etiam si relationem ra-

tionis ad creaturas dicant, & siue illa relatio sit simpliciter necessaria, siue contingens, seu supponens actum liberum, & siue sit æterna, siue ex tempore. Propter quod dixi supra, attributum hoc loco de his omnibus prædicatis diuinis proprie dici. Probatur autem id, quod inferimus, explicando illud breuiter, Nam ex attributis, quædam conueniunt naturæ diuinæ secundum se, & nullum dicunt respectum ad creaturam, ut æternitas, de qua iam satis dictum est, & alia attributa negatiua, de quibus in sequenti capite dicendum est. Quædam verò attributa concipiuntur à nobis, ut facultates naturæ, ut scientia, voluntas, & omnipotentia, quæ in re sunt ipsamet Dei essentia, modo autem nostro intelligendi conueniunt ratione naturæ: & iuxta vanitatem, vel pluralitatem naturæ habente etiam unitatem, vel pluralitatem, & idè sicut in tribus personis una est natura, ita una scientia, una voluntas, &c. Sicut è contrario in Christo Domino sunt plures intellectus & voluntates, quia sunt plures naturæ.

Ex his autem tribus attributis, omnipotentia clarè dicit respectum rationis ad creaturam, quia illam quasi pro obiecto suo habet: tamen quia respicit creaturam ut factibilem, idè respectus ille tamquam simpliciter necessarius à nobis concipitur. Scientia autem, & voluntas Dei habent intra ipsum Deum suum obiectum prædictum, & ut sic, non dicunt respectum ad creaturam, tamen secundario dicunt ad illam respectum. Hic verò respectus est simpliciter necessarius, quatenus attingit creaturam ut possibilem, vel per scientiam simplicis intelligentiæ, vel per amorem simplicis complacentiæ in bonitate possibili creaturæ. Et hæc omnia sub tali ratione, habent unitatem in omnibus diuinis personis, quia, omnia dicunt absolutas perfectiones, in quibus non habent personæ oppositionem. Quod satis probant verba illa: *Non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*, nam attributum hoc dicit relationem necessariam ad creaturas, eadem verò ratio est de omnibus similibus.

Quædam verò ex his attributis inuoluunt actum liberum harum facultatum, qui etiam dicit respectum rationis ad creaturas, ut per se constat, ille verò actus interdum est merè immanens, ut prædestinatio, & tunc relatio, licet non sit absolute necessaria, tamen est æterna, quia actus immanens ut sic æternus est, aliquando verò talis actus est transiens, qui in tempore fit, ut creatio, idè relatio rationis, quæ illum supponit, non solum contingens, sed etiam temporalis est. Vtraque nihilominus relatio est una in omnibus personis, & ideo talia prædicata, tantum singulariter de illis prædicantur substantiue, & non in plurali, Quod sufficienter probatur ex illis verbis Athanasij, *Non tres Domini, sed unus est Dominus*, nam attributum, *Dominus*, dicit relationem liberam, & temporalem, ergo omnia similia attributa, & a fortiori etiam illa, quæ dicunt similem relationem, licet æternam, habebunt eandem unitatem. Hoc etiam persuadet axioma illud verissimū, *Opera Trinitatis ad extra, sunt indiuisa*, ut sunt creare, gubernare, iustificare, quia hæc omnia conueniunt personis ratione scientiæ, voluntatis, & potentiæ, & idè eandem habent in eis unitatem. Ac proinde unus est tantum Creator, vnus Prouisor, Gubernator, & Iustificator.

Nihilominus dico teritiò, Hæc attributa adie-

Varia di  
distinguntur  
at tributa.

10.  
Omnia  
singulariter  
dei  
ostenduntur.

11.

12.  
Assertio 3.



Concil.  
Lateran.

ctiue sumptarecte predicantur in plurali de diuinis personis. Hæc assertio communis est Theologorum, habetque fundamentum in verbis illis Athanasij in suo symbolo, vbi in plurali vocat diuinas personas, *coeternas, & coæquales*. Et eodem modo loquitur Concilium Lateranense in cap. *Firmiter*, de summa Trinit. & fide Cath. vbi etiam vocat personas. *Consubstantiales, & coomnipotentes*. Respondere autem potest aliquas, has voces dici in plurali propter illam particulam additam, *co*, Nam illa significat mutuam relationem rationis in tali attributo, & ratione illarum relationum possunt predicari in plurali, sicut personæ diuinæ dicuntur similes, quia relatio similitudinis, quæ inter eas rationis est, multiplicatur in illis, & eadem ratione dici possunt non tantum coæquales, sed etiam æquales, quia etiam vox, *æqualis*, relationem dicit. Reliquæ item voces *coeternæ, coomnipotentes* &c. significant mutuam relationem rationis, æqualitatis, vel similitudinis in tali, vel tali perfectione, & ideo mirum non est, quod predicantur in plurali, etiam si perfectio ipsa sit vna. At verò si auferatur illud *co*, & dicantur omnipotentes, vel æternæ, iam voces illæ non significant relationem, sed tantum absolutam perfectionem. Et ideo non sequitur, posse dici in plurali. Sed licet hoc recte consideratum sit, vt has locutiones non extendamus sine sufficiente additione, vel explicatione, vbi nomina sunt ambigua, nihilominus vbi satis constat esse adiectiua, non est dubium, quin possint pluraliter predicari, sic enim tres personæ recte dicuntur Diuinæ, & Dominantes, ac creantes, & Pater, ac Filius dicuntur spirantes spiritum sanctum, licet sint vnus spirator, vt infra dicemus. Hæc namque locutiones receptæ sunt ab omnibus Theologis, & communi vsu probatæ.

13.

D. Thom.

Ad explicandam autem rationem huius assertionis notanda est regula Theologorum, vt nomen adiectiuum pluraliter predicetur, satis esse, quod personæ, vel supposita, de quibus predicantur, plura sint. Ita docet D. Tho. 1. p. q. 36. ar. 4. & q. 39. art. 3. Scot. & alij Theologi in 1. dist. 12. Ratio D. Tho. pro hac regula est, quia nomen adiectiuum significat formam per modum adiacentis alteri, quado autem vna forma est in multis suppositis, licet forma sit vna adiacentiæ, vt ita dicam, tamen sunt plures, & ideo hæc pluralitas sufficit, vt nomen pluraliter dicatur de multis personis. Confirmatur, ac declaratur, Nam in eo casu sunt plures habentes vnā talē formā, ergo hoc ipsum potest significari per aliquod nomen à tali forma sumptum. Tale autem est nomen adiectiuum, vt ex communi vsu, & sensu talis vocis constat, ergo tale nomen pluraliter predicatur. Vnde cum dicimus, tres personas esse tres Dominantes, nihil aliud significamus, quam potestatem dominandi esse in tribus, vel haberi à tribus personis, & cum proportionem, quando dicimus, esse tres creantes, solum significamus creationem prodire à tribus personis, & sic de cæteris. Neque in hoc occurrit difficultas alicuius momenti.

## CAPVT XII.

*An diuina attributa priuatiua, multiplicentur aliquo modo in personis diuinis.*

1.

**I**N his attributis locum habent absolute loquendo omnes assertiones posite in præcedenti

A cap. Nam hæc etiam attributa, absolute simpliciter sunt, vel per modum priuationis, quatenus remouent absolutam aliquam imperfectionem, vel per modum essentialis perfectionis, in qua fundatur, quamque per illam negationem, seu remotionem nobis innuunt. Formale igitur significatum talium nominum non multiplicatur in Deo, & ideo substantiue sumptum tale nomen singulariter tantum predicatur, licet adiectiue possit in plurali predicari; vnde est illud Athanasij. *Non tres increati, nec tres immensi, sed vnus increatus, & vnus immensus*, & in cap. *Firmiter* dicitur, *Non tres ineffabiles &c.* Idemque habet Augustinus 5. de Trinitate, ca. 8. & omnes Theologi.

August.

B Occurrunt nonnullæ difficultates circa nonnulla ex his attributis explicandæ. De hoc ergo attributo *increatum*, est difficultas, quia videtur conuenire personis non solum ratione naturæ, sed etiam ratione suarum proprietatum, ergo licet ratione essentiæ dicantur vnus increatus, poterunt etiam dici tres ratione proprietatum. Nam, vt supra dixi, illa omnia predicata, quæ conueniunt personis ex vi proprietatum relationum, sub ea ratione multiplicantur in eisdem etiam substantiue, quia multiplicata forma cum supposito, multiplicatur substantiuum. Antecedens probatur, quia Filio ratione filiationis repugnat per creationem produci, & similiter Spiritui sancto ex propria ratione repugnat ei produci ex nihilo, increatum autem est illud ens, quod nec creatur, nec creari potest. Declaratur, quia Patri attribuitur, vt propria notio, esse ingentum, quia non solum ratione essentiæ, sed etiam ratione personalitatis habet non posse ab aliquo produci: & Filio multi attribunt, esse inspirabilem, & Spiritui sancto, esse ingenerabilem propria generatione, ergo eadem ratione conueniet omnibus personis esse increabiles, seu increata entia ex vi proprietatum relationum. Cur ergo hoc predicatum non multiplicabitur in illis?

2.  
Dub. 1.

C Nihilominus absolute dicendum est, tres personas esse vnum increatum, & non plura, substantiue loquendo. Ita loquitur Athanasius, & cum eo confiteretur tota Ecclesia, & Patres etiam omnes ita loquuntur expressè negando esse plures in creatos. Ratio reddi potest, quia per hanc negationem explicatur in Deo absoluta necessitas essendi à se, & non ab alio, hæc autem necessitas non potest conuenire ratione relationum præcisè sumptarum, sed ratione essentiæ, quæ est suum esse per essentiam, ergo sicut hoc esse per essentiam, vnum tantum est in tribus personis) vt supra diximus) ita dicendum est de esse increato. Dices; hæc ipsa necessitas essendi aliter conuenit Patri, & aliter Filio; illi, quia ex se habet proprietatem immediate coniunctam essentiæ; huic verò, quia generatio illa non liberè, sed necessariò est. Respondeo, hanc diuersitatem solum esse in modo habendi illam formam, à qua habent, vt necessariò sint: nihilominus tamen illa forma vna, & eadem est in illis, & ideo predicatum ab illa sumptum non multiplicatur.

3.  
Tres personas non esse tria increata.  
Athanas.

E

Quocirca, vt respondeamus difficultati propositæ, aduertendum est, quædam esse predicata essentialia, quæ comparata ad personas, requirunt in earum relationibus quamdam non repugnantiam, vt sic dicam, seu proportionem, vt possint recipere talia attributa per simplicissimam identitatem: non verò possunt illa completè habere ex sola sua

4.

ratione relatiua, sed formaliter habere debent ab essentia: & talia prædicata nullo modo possunt multiplicari. Exempla afferemus statim in alijs attributis, ita verò intelligendū est in hoc, de quo agimus. Verum est enim, filiationem diuinam non posse fieri per creationem, & hoc repugnare rationi eius: tamen hoc ex eo est, quia talis persona non potest produci nisi de substantia Patris, quæ substantia per se primò increabilis est, & ita propria ratio, ob quam hoc attributum simpliciter conuenit Filio, vel filiationi, est ipsa substantia, ex qua producit, & existit: idemque est de Spiritu sancto. Et ita patet responsio ad difficultatem, nam relationes ex proprijs habent proportionem quamdam, vt sint absque creatione, tamen completam, & positiuam repugnantiam cū creatione habent ratione essentia, & quia hoc significatur nomine *increati*, ideo non multiplicatur in ipsis, Neque est simile de notione ingeni, & alijs negationibus propositis, quia per illas solū negatur aliqua relatio originis, & hæc negatio potest personæ completè conuenire ratione relationis. Itæ creatum verò negat omnem essentialem dependentiam, quæ negatio non conuenit completè, nisi ratione essentia.

Circa infinitatem, cū certum sit, infinitatem essentia esse vnā in personis, dubitari adhuc potest, an per proprias relationes habeant personæ tres infinitates. Et quidem, qui negant, personas habere aliquam perfectionem ex proprijs relationibus, consequenter negant, habere aliquam infinitatem. Quod si inquiras, an Pater. v. g. quæ Pater est, sit finitus, vel infinitus, vtrumque negat, quia hæc non immediatè opponuntur, nisi respectu subiecti proportionati, id est, quanti, nam illæ sunt passionis quantitatis. In Patre verò, vt Pater est, nec est quantitas molis, nec perfectionis, & ideo nec est finitas, nec infinitas. Atque hæc fuit Scoti opinio.

Hæc sententia consequenter loquitur, sed fundamentum eius nobis suprà non placuit. Et quæuis loquendo de infinito priuatiuè illa responsio procedat, tamen negatiuè (saltem sequitur), personam diuinam non habere infinitatem, atque ita esse finitam negatiuè, vel potius, plūs, quàm finitam, quod quidem mihi non minùs inconueniens videtur. Magis verò displicet aliorum sententia, qui cū admittant, relationem diuinam secundum propriā rationē dicere perfectionē, nihilominus negant, secundum illam habere infinitatē aliquam etiam in tali genere. Quia infinitas relationis sumenda est ex termino, terminus autem non habet infinitatem, nisi ratione essentia. At profectò in hac ratione petitur principium, nam terminus huius relationis est aliud correlatiuum, de quo etiam inquirimus, an habeat aliquam infinitatem præter infinitatem essentia.

Dico igitur, infinitatem aliam esse simpliciter in genere entis, & hanc esse vnā tantum in tribus personis, & singulis conuenire, vt ex dictis satis patet, aliam verò esse secundum quid, seu in proprio aliquo genere, quomodo distinguunt Theologi in attributis diuinis plures infinitates ratione distinctas, vt est infinitas scientia, potentia &c. Et hoc modo dicimus, esse in tribus personis tres infinitates relatiuas realiter distinctas. Nam, quæ est distinctio rationis inter attributa, est realis inter relationes quoad propria: vt suprà etiam dictum est. Probatur assertio, quia rela-

ationes illæ habent proprias perfectiones, ergo finitas, vel infinitas secundum proprios conceptus: nam respectu rei quantæ illa duo immediatè opponuntur, absurdum est autem dicere, illas perfectiones esse finitas, ergo habent infinitates in proprijs generibus, & declarari potest hæc infinitas ex processibus ipsis: nam Verbum diuinum procedit vt adæquat terminus intellectus patris, quæ intellectio infinita est, ergo & Verbum formaliter in ratione Verbi habet infinitatē, ergo & in ratione Filij, nam hæc duæ rationes in ipso vna sunt, vt infra dicam, ergo & Pater habet similem infinitatem ratione Patris. Et eadem ratio ad Spiritum sanctum applicari potest.

Dices, ergo eodem modo distinguere possemus in præcedenti attributo. Cur enim potius infinitas distingui potest in absolutam, seu essentialem, & relatiuam, seu personalem, quàm esse increatum? Respondeo, esse dissimilem rationē, nam infinitas, vt dixi, sequitur quantitatem, quæ in re spirituali idem est, quod perfectio: perfectio autē, vt suprà etiam dixi, transcendens est, & ideo infinitas similem transcendentiam habet, ratione cuius abstrahi potest ab absoluto, & respectiuo, quamuis in solo absoluto sit infinitas simpliciter, in relatiuo verò solū sit secundum quid, seu in tali genere. At verò esse increatū conuenit supposito ratione suæ naturæ, atque adeo ratione sui esse simpliciter. Sicut è contrario in creaturis esse generabilem, vel creabilem vnicuique rei conuenit ratione naturæ, non ratione personalitatis, vel supposititalitatis, sed hæc sequitur conditionem naturæ, quatenus cum illa congenerari, vel concreari potest. Quia ergo in diuinis personis tantum est vna natura, in qua non habet locum distinctio absoluti & respectiuo, ideo nec illi attributo accommodatur talis distinctio.

Et iuxta hæc censendum est de immanitate, illa enim tantum est vna in diuinis personis, & ideo hoc attributum, *Immensus*, substantiuè sumptum non dicitur pluraliter de diuinis personis. Quia immanitas requirit infinitatem simpliciter, & ita conuenit Deo ratione naturæ, & relationibus, quatenus essentiam includunt. Vnde, si ex proprijs rationibus præcisè considerentur, intelligi possunt ex se asserre præsentialem aliquam quasi localem, tamen excellentiam immanitatis ex se non habent, sed vt essentiam includunt. Idemque iudicium est de *immutabilitate*, quæ multa comprehendit. Nam, si sit in esse simpliciter, conuenit ex necessitate essendi, si in ordine ad locum, conuenit ex immanitate, si in actibus intellectus, & voluntatis, conuenit ex infinita perfectione, & actualitate talium facultatum. Si denique in ordine ad quamcumque impressionem, seu receptionem, conuenit ex eo, quod Deus est purus actus. Constat igitur manifestè, hoc attributum conuenire diuinis personis ratione naturæ, & ideo non multiplicari.

Atque eadem ratio est de *simplicitate*, quæ vt conuenit naturæ diuinæ comparatæ ad attributa essentia, & absoluta, clarum est, conuenire illi ratione suæ perfectionis infinitæ simpliciter, si verò consideretur comparando inter se essentiam, & relationem ipsam, conuenit maximè ratione essentia, quæ propter sui infinitatem, & purissimam actualitatem potest intimè includi in ipsis relationibus, sine vlla distinctione actuali in re, ab ipsis, etiam si ille inter se realiter distinguantur. De-

8. Obiectio.

Responsio.

9. Immanitas non multiplicatur.

Idem esse de immutabilitate

10. Idem esse de simplicitate.

5. Dub. 2. de infinitate

6. Dux opinionones reijciuntur.

7. Vera resolutio.

nique idem est de hoc attributo, *incomprehensibile*, & alio, quod ex illo nascitur, *ineffabile*. Nam incomprehensibilitas etiam conuenit Deo ratione infinitatis simpliciter, & à nobis maximè intelligitur in ordine ad attributum omnipotentiae, & ad ea omnia, quæ in Deo eminenter continentur, quæ exhaustiri non possunt per ullam creatam visionem. Constat autem hæc omnia conuenire Deo ratione essentie. Quin potius hoc etiam attributum, *missibile*, quatenus Deo conuenit in ordine ad intellectum creatum sua naturali virtute operantē, conuenit Deo ex eo quod est actus purus, & suum esse per essentiam, ut D. Thomas. 1. p. quæst. 12. ratiocinatur, & alibi explicauit. Idem hoc etiam attributum singulare est, & non multiplicatur, nec substantiue pluraliter prædicatur.

D. Thom.

## CAPVT XIII.

*Quibus verbis distinctio personarum explicanda sit.*

1. IN superioribus declarando rem ipsam, multa, quæ ad modum loquendi spectant, exposuimus: nunc autem pauca de modo solum loquendi addenda supersunt, quæ attigit D. Thomas. 1. p. q. 3. t. art. 1. & 2. Est autem in primis hæc generalis regula obseruanda. In hoc mysterio ad declarandum personarum numerum utendum esse vocibus, quæ solam distinctionem significant quoad supposita, cauendas autem esse voces illas, quæ simul cum distinctione personali indicare possunt distinctionē naturæ, ut omnis suspicio Ariani erroris tollatur. Sicut è cōtrario, in declaranda unitate eandem personarum cauendæ sunt voces, quæ confusionem earum inducere possunt, de quibus vocibus unitatis dicemus libro sequenti. Deinde obseruandum est, voces significantes distinctionē in triplici ordine constitui posse. Quædam sunt verba, aut nomina significantia differentiam rerum: alia sunt relatiua, quæ dicuntur diuersitatis, ut *alius*, in tertio ordine sunt termini numerales, & circa singula pauca notanda sunt.

2. Circa nomina distinctionis ferè hoc solum purum est, & sine suspitione, quo personæ dicuntur distingui realiter, aut esse distinctæ, de quo in principio huius libri dictum est. Dubitari autem solet de verbo, *differt*, an una persona propriè dicatur differre ab alia. Nam D. Thomas dicto artic. 2. suspectam habet hanc vocem, secutus Hilarius 4. de Trinitate. Quia ea propriè dicuntur differre, quæ distinctam habent formam, personæ autem diuinæ non habent formam distinctam. Forma enim illarum propria est natura diuina, quæ in eis non distinguuntur, ergo illæ personæ non dicuntur propriè inter se differre.

Dub. 1. de verbo. Differendi D. Thom. 1. p. q. 3. t. art. 2.

3. At enim, licet hoc cautè consideratè, & ad maiorem securitatem dictum esse videatur, nihilominus illa locutio in multis Patribus inuenitur. Nimirum Gregorio Nazianzeno oratione 35. Iustino in expositione fidei, Anastasio Synaita in libro 1. de fidei dogmatibus, circa principium. Damasceno libro 1. de fide, cap. 10. & sequentibus. Richardo de sanct. Victor. lib. 4. de Trinitate, cap. 20. & lib. 5. cap. primo. Et ideo Magister in 1. distinct. 24. illam locutionem admittit, quem sequitur Alensis prima part. quæst. 44. Vnde censeo in

Gregor. Nazianz. Iustinus. Anast. Synaita. Damasc. Ric. ardo.

Mag. Ber. Al. 1. p.

A rigore, nihil esse periculi in illa locutione. Quia differentia non semper dicit distinctionem in forma essentiali, sed etiam dicere potest distinctionem in forma personali, quæ in diuinis personis est proprietas. Conciliando verò sententias dicimus, cautius esse vitare locutionem illam, saltem quando simpliciter, & sine addito personæ dicuntur differre, nam si addatur, *differre proprietatibus, aut relationibus*, iam satis res explicatur, ut D. Thomas etiam sentit, explicans Damascenum, qui ita loquitur, ac ferè alij Patres citati.

D. Thom.

B Similis dubitatio est de voce, *diuersitatis*, quam D. Thomas ibi censet vitandam. In quo magis videntur Patres conuenire, ut patet ex Hilario supra, & Augustino 7. de Trinitate, cap. ultimo, Fulgentio lib. 3. ad Trasimundum, capite 6. Lactantio lib. 4. diuinarum Institutionum, capite 29. Et ratio est, quia diuersitas aliquid ampliùs, quàm distinctio, & differentia significare videtur, & ideo innuere potest varietatem in forma, seu natura. Atque idem cenet D. Thomas de nomine *Diuisionis*, quia indicat partitionem totius, personæ autē diuinæ nō ita distinguuntur. Si tamē vox illa latius sumatur, prout solum dicit discretionē, admitti potest. Sic enim personas vocat discretas Conciliū Lateranense in cap. *Firmiter*, de summa Trinitate, & fide Catholica, & Concilium Toletanum I. & II. in confessionibus fidei, & Richardus Victorinus supra, capite 15. Denique de nomine *separationis* ait etiam D. Thomas, esse vitandū, quia licet personæ distinguantur, non separantur. Lactantius verò supra dicit, vnā personam fecerni ab alia. Tamen solam distinctionem significare voluit. De nominibus autem, quæ dissimilitudinem, vel inæqualitatem indicare possunt, generalis regula est, esse cauenda; de illis tamen aliqua in particulari dicemus in fine sequentis libri.

4. Dub. 2. de voce diuersitatis. Hilarius. August. Fulgent. Lactant.

D. Thom. De voce diuisionis

Concil. Lateran. Concil. Tolet. 1. &amp; II. Richard. De nomine Separationis. D. Thom.

C Circa relatiua diuersitatis prima regula Patrū est, Masculinè vnā personam dici posse aliam ab altera, ut Patrem alium à Filio, iuxta illud Ioannis 14. *Et alium Paraclitum dabit vobis*. Altera regula est, in neutro non posse vnā personam dici aliud ab altera. Ita Concilium Toletanum supra & Concilium Ephesinum, tom. 2. cap. 7. Augustinus 11. de ciuitate ca. 11. Damasc. li. 3. capite 35. Sophronius epistola sæpe citata ex 6. Synodo, act. 11. Leo Papa sermone secundo Pentecost. Fulgentius de Fide ad Petrum, cap. primo, & alia de hac re attuli in 3. p. q. 17. ar. 2. Ratio verò non est alia, nisi communis vsus loquendi, qui habet, ut hoc relatiuum masculinè sumptum referat suppositum, in neutro autem referat essentiam. Sicut etiam masculinè interrogando, quis aliquis sit, de persona interrogari intelligitur, interrogando autem quid, de natura, & specie quæritur. Hoc autem intelligendum est, quando hæ voces absolutè: & sine addito prædicantur, nam si aliquid addatur iuxta exigentiam additi iudicandum erit. Vnde si Pater dicatur alius Deus à Filio, falsa est locutio, ut docuit Sixtus Papa in epist. 1. & Sophronius supra, & omnes. E cōtrario verò, si Pater dicatur aliud suppositum à Filio, erit vera locutio, quia iam restringitur significatio, & sola personalis distinctio significatur.

5. De relatiuis diuersitatis regula.

Concil. Toletan. Concil. Ephesin. August. Damasc. Sophron. Leo Papa. Fulgent.

1. p. q. 17. ar. 2.

E Idem iudicium est de hac voce *Alter*, vel *Alterum*, nam masculinè potest Pater dici absolutè alter à Filio, ut loquitur Fulgentius supra, & ad 7. obiectionem Ariatorum, Hilarius 2. de Trinitate, Athanasius sermone de æterna substantia Fi-

6. De voce. Alter. Fulgent. Hilarius. Athanas.

ly Dei. At verò in neutro non potest id propriè dici. Quod notauit Bernardus epistola 190. ex eadem ratione facta. Et per hæc iudicandum est de similibus.

Circa terminos numerales, quidam sunt quasi collectiui, vt Trinitas, alij diuini significant, vt duo, vel tres. Hi posteriores nullam habent difficultatem, nam absolute sumpti, & in comparenti numero optimè dicuntur de Personis. Sic Hilarius 7. de Trinitate versus finem Patre, & Filium, *duos*, simpliciter appellat. Idem Anselmus in Monologio, cap. 40. & 41. solum est obseruandum, vt masculinè, & non in neutro prædicentur, nam (vt in sequentibus dicam) tres personæ sunt vnum, licet non sint vnus, & ideo sunt plures, plura autem propriè dici non possunt. Item oportet aduertere, an numerali termino aliquid addatur, nã tunc iudiciũ ferendum est iuxta exigentiã additi, Pater enim, & Filius absolute plures sunt. Si verò addatur, plures dii, hæretica est locutio, si plures persona, vel relationes, Catholica.

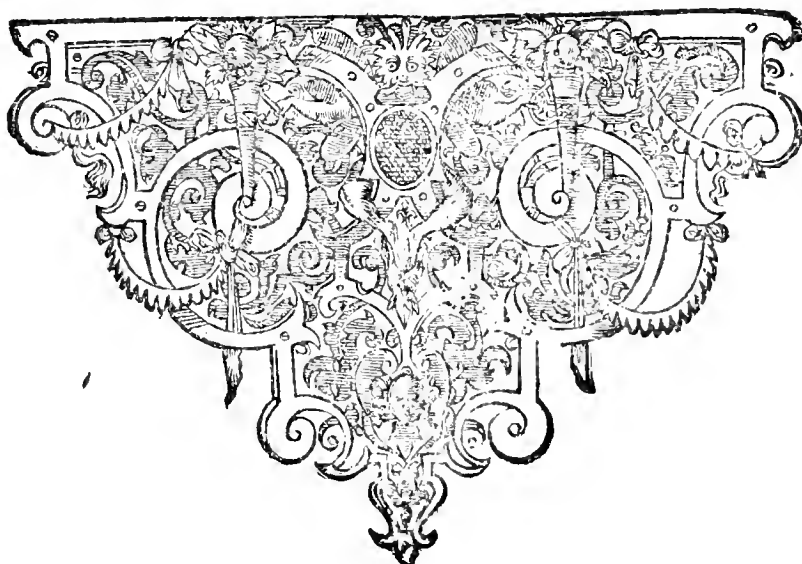
De terminis autem quasi collectiuis nomen *Trini*, vel *Trinitatis* receptissimum est in Ecclesia, idcircoque de vsu eius dubitari non potest: de proprio verò significato eius dubitari solet. Nam aliqui putant per hanc vocem significari trium vnitatem, ex D. Thom. dicta q. 31. art. 1. in solutionibus argumentorum. Hoc verò impugnari solet, quia Athanasius dicit oportere credere vnitatem in Trinitate, ergo vox: *Trinitas*, non significat ipsam vnitatem. Et simile argumentum sumi potest ex verbis Ecclesiæ in prætatione Trinitatis. *Qui cū Filio & Spiritu sancto vnus es Deus, vnus es Dominus non in vniu singulari, ut persone, sed in vnus Trinitate substantia.* Nomen ergo *Trinitas* præcisè sumptum nõ significat de formali vnitatẽ, sed potiùs numerum, & distinctionem personarum: subindicare autem videtur vnitatem, saltem ex Etymologia vocis. De qua tantum loquitur D. Thomas.

Obijcit verò D. Thomas, quia si Deus dicitur *Trinus*, eadem ratione dici posset triplex, quia etiã

per hanc, vocem numerum ternarium significare solemus. Responderet autem negando sequens, quia triplicitas significat multitudinem cum proportionem inæqualitatis, quæ inæqualitas in Trinitate non inuenitur. Quam doctrinam, seu rationem sumpsit ex Augustino 6. de Trinitate, cap. 6. & 7. & l. 13. capite 3. Obstat autem videtur illi rationi, quia, *multiplex*, solum dicit inæqualitatem in numero, hoc autem modo etiam in Trinitate ternarius est maior binario, vel vnitatẽ.

Quare censeo sensum horum Patrum solum esse, illam vocem *Triplex*, non ita posse prædicari de Deo, sub hac voce *Dei*, sicut prædicatur esse *Trinum*. Quod certè satis constat ex vsu, qui in hac materia sufficit. Constat etiam ex alijs Patribus, qui eodem modo negant, Deum esse multiplicem. Vt videre licet in Nazianzeno, oratione 35. Ambrosio 1. de fide cap. 1. & 2. Bernado lib. 5. de Consideratione, & eodem modo loquitur Concilium Tolosanum XI. Ratio autem esse videtur, quia *Trinum* numerat tantum personas, & de formali significat distinctionem earum, vt dixi, & potiùs indicat vnitatem Deitatis, quàm multitudinẽ. *Multiplex* verò numerat illud, cui adiungitur iuxta formale significatum eius. Vnde, si Deus *multiplex* diceretur, significaretur, deitatem multiplicari. Bernardus autem lib. 5. de Consideratione circa medium, in alio sensu significat Deum non dici multiplicem, quia est omnino simplex, & non cõpositus ex multis. Et ob eandem rationem, nulla persona secundum proprium, & specificum nomen potest dici triplex. At verò secundum communẽ rationẽ personæ, vel relationis posset hæc vox in diuinis vsurpari. Sic enim dixit D. Tho. q. 10. de potentia art. 2. esse in Deo duplicem processionem. Vnde etiam dicere possumus esse duplicem personam procedentem, vel triplicem relationem, quia per hæc non significatur nisi multiplicatio sub illo termino communi, quæ verè in Deo reperitur.

*Finis libri Tertij de Trinitate.*



Triplex.  
D. Thom.

Augustin.

10.

Nazien.  
Ambros.  
Bernard.  
Concilia  
Toliana  
11.

Bernard.

D. Thom.



## INDEX CAPITVM LIBRI QVARTI, DE TRINITATE.

- C**ap. 1. *Tres personas esse vnius, & eiusdem essentia, ac nature.*  
 Cap. 2. *Personas esse idem realiter in una Deitate.*  
 Cap. 3. *Occurritur fundamento contrarij erroris, sumpto ex principio illo, Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.*  
 Cap. 4. *De distinctione personarum ab essentia.*  
 Cap. 5. *An relationes sint de essentia Deitatis.*  
 Cap. 6. *In quo nonnulla dubia expediuntur, & satisfi fundamentis oppositis.*  
 Cap. 7. *An Diuinitas sit de conceptu relationum.*  
 Cap. 8. *Argumentis contraria sententia, & quibusdam dubijs satisfi.*  
 Cap. 9. *De unitate personarum in omnibus attributis.*  
 Cap. 10. *Quomodo sit Omnipotentia in omnibus personis.*  
 Cap. 11. *De unitate personarum in subsistentia absoluta.*  
 Cap. 12. *Tres diuinas personas verè, ac propriè, esse, diciq; vnum Deum, propter essentia unitatè.*  
 Cap. 13. *De varijs modis attribuendi personis unitatem Dei.*  
 Cap. 14. *Pro quo supponat hic Deus, cum de tribus personis dicitur.*  
 Cap. 15. *De æqualitate, & similitudine personarum.*  
 Cap. 16. *De trium personarum circuminseptione.*

## LIBER QVARTVS, DE VERA VNITATE, ET IDENTITATE TRIVM PERSONARVM, ET OMNIBVS, QVÆ AD ILLAM PERTINENT.



**C**um in superioribus ostensum sit, singulas personas esse verum Deum, constat habere inter se aliquam unitatè. Hic ergo explicandum superest, quam, & quanta sit, & in qua re, seu in quibus attributis, posita sit, & quia æqualitas, & similitudo ad unitatem spectant, de illis etiam dicemus, ac tandem quibus vocibus aptè explicetur hæc unitas, adnotabimus.

### CAPVT I.

*Tres personas esse vnius, & eiusdem essentia, ac nature.*

**N**onnulli ex hæreticis dixerunt in Trinitate esse plures deitates, atque ita in re assererant esse plures Deos. Ita refert de Peratis Theodoretus libro primo hæreticarum fabularum cap. 19.

**A** & de Ioanne Grammatico refert Nicephorus libro 18. Hist. cap. 4. 6. & 48. Anselmus etiam libro de Incarnatione Verbi cap. 1. indicat, hunc errorem suo tempore in Gallia pullulasse. Denique Athanasius in Dialogo 3. de Trinitate refert, quosdam Arianos concessisse Patrem, & Filium esse distinctos Deos. Verumtamen illi æquiuocè, vel cum analogia utebantur nomine Dei, solumque Patrem concedebant esse supremum Deum. Nos autem supponimus, verum Deum esse tantum vnum, quo nihil est frequentius in Scriptura, & omnibus Concilijs, & Patribus. Imò, & ratione naturali est euident. Et probatur in principio primæ partis, & in Metaphysica, & ideo de hoc fundamento, quantum ad rem spectat, nihil hic amplius dicendum est.

**B** Ex illo verò deducitur primò, In Patre, Filio, & Spiritu sancto esse vnā numero Deitatem. Quæ res etiam de fide est: & sub eisdem ferè verbis habetur in 6. Synod. Actio. 11. Et in eodem sensu definitur in ca. *Damnatus* de summa Trini-

Nyceph.  
Anselm.

Athan.

2.  
Assertio 1.

V.  
Varij ex-  
tores.  
Theodor.

tate, &



tate, & fide Catholica, *Patrem communicare Filio etiam substantiam suam*, id est eandem naturam, & diuinitatem, ut ibidem exponitur, & probatur ex illo Ioann. 10. *Quod dedi tibi Pater, maius omnibus est*. Et ibidem ait Christus, *Ego, & Pater unum sumus*. Vnde Damasus Papa in expositione fidei ad Paulinum, *Si quis (ait) non confiteatur Patrem, Filium, & Spiritum sancti unam diuinitatem, potestatem, & maiestatem, anathema sit*. Ratio verò est, quia in diuinis multiplicantur personæ: si ergo multiplicarentur deitates, multiplicarentur etiam Dii, quod est contra primum fidei fundamentum positum. Sequela patet, quia ad multiplicationem substantiæ, nihil amplius requiri potest, quam multiplicatio personarum, & naturarum: ideo enim Petrus, Paulus, & Franciscus sunt tres homines, quia sunt tres personæ, & habent distinctas humanitates.

Secundò ex dictis concluditur, tres personas Trinitatis esse vnus essentia, & naturæ. Ita docet Diuus Thomas 1. part. quæstione 39. articul. 2. & habetur illa formalis locutio in 6. Synodo, Actio. 4. & 11. Vbi tres personæ dicuntur vnus substantia, & operationis. Sic etiam Concilia Toletana 6. & 11. *Confitemur (aiunt) Trinitatem vnus essentia, virtutis, maiestatis, ac naturæ*. Ita etiam loquitur Augustinus 3. contra Maximinum cap. 14. Dicit verò aliquis, (ut rationem locutionis explicemus.) Vna diuinitas dicitur esse trium personarum: ergo è contrario tres personæ non rectè dicuntur vnus diuinitatis. Respondet Diuus Thomas dicto articul. 2. ad 4. naturam, vel essentiam in abstracto significari, ut formam, & ideo dici posse esse in persona, vel personis, quia forma est in illo, quod formaliter constituit: è contrario verò (ait) personas non dici absolute esse naturæ, sed adiecta proprietate aliqua, per quam significatur, personas conuenire ratione talis naturæ: Sicut dicimus Petrum, & Paulum esse naturæ rationalis, non verò naturæ, sine alio addito. Et sic etiam personæ diuinæ non dicuntur essentia, sed eiusdem essentia, vel vnus naturæ, per quod nihil aliud explicatur, quam personas illas conuenire in eadem numero natura: & ita constat ratio illius locutionis. Addit verò ibidem Diuus Thomas ad quintum, non ita posse dici tres personas esse ex eadem essentia, quia particula *ex* indicat habitudinem efficientis, & ita innuit distinctionem potius, quam vnitatem. De quo ex professo tractabitur infra lib. 7.

Vltimò obseruare oportet, hæc omnia intelligenda esse de vnitate vera, & reali, & ut more nostro loquamur, indiuiduali illius naturæ, nam hanc requirit vnitatis Dei. Ad hanc ergo fidem vno verbo comprehendendam, & ut hæretici cogere sine tergiversatione illam confiteri. Patres Concilij Niceni amplexi sunt vocem illam *ὁμοουσιον*, quam tam Arius, quam Sabellius damnantur, quia per illam, & vnitatis substantia, & distinctio personarum indicatur, ut declarauit Epiphanius in Anchorato, & Hilarius libro de Synodis, Ambrosius libro 3. de fide capite septimo. Et ideo Mariannus Victor libris contra Arianos, & speciali opusculo de hac voce dicit, *illam fuisse inuentam diuinis*. Et eandem magna veneratione recipiunt alij Patres, Augustinus epistol. 174. & 178. & Basilius in epistola quadam ad Ancillas Dei; Fulgentius contra Arianos ad septimam obiectionem. Eandem recipit Ilidorus libro 7. Etymolog.

cap. 2. Ac denique tota Ecclesia Latina loco illius vocis posuit in symbolo vocem *consubstantialis*, quæ eandem habet vim. Contra illam autem vocem obieiebant Ariani, quod in Scriptura non inueniretur: Respondent autem iidem Patres: Primum, parum hoc referte, cum res ipsa in Scriptura inueniatur, & vox sit utilis, & accommodata ad illam declarandam veritatem. Deinde, Ambrosius, & alij eam ex Scriptura elicere conantur, præsertim ex illis verbis Christi, Ioann. 10. *Ego, & Pater vnus sumus*.

Obieiebant præterea hæretici, vocis nouitatem, sed sine vilo fundamento, quia ad noua mysteria explicanda, necessaria sunt nouæ voces. Eò vel maxime, quod illa hæresis noua erat: & ideo specialis urgebat necessitas, nouum nomen imponendo, quo illa confutaretur, & veritas fidei breuius, & clariùs explicaretur. Quod in alijs etiam mysterijs accidisse videmus: sic enim nomē *Trisubstantiationis*, & similia inuenta sunt. Addit Athanasius in libro de decretis Nicenæ Synodi, & in libro de Synodis Arimini, & Seleuciæ congregatis, & in epistola de sententia Dionysij Alexandrini, illam vocem non fuisse inuentam à Concilio Niceno, sed prius fuisse vsurpata à dicto Dionysio Alexandrino in Apologia ad Dionysium Romanum, & receptam ab eodem Dionysio Papa in rescripto ad alterum Dionysium, & ab alijs antiquis, quos ibi refert. Imò Theodoretus lib. 1. hist. cap. 12. & 13. ait, Eusebium Cæsariensem (alioqui Arianum) eam vocem probasse. Denique Ambrosius dicto lib. 3. de fide cap. 7. dicit, prius Arianos tamquam inconueniens intulisse, sequi ex doctrina fidei personas esse *ὁμοουσίου*, quod tunc Concilium Nicenum concessit, & illam vocem arripuit ad confundendos eosdem hæreticos. Quam etiam vocem, (ut hoc obiter dicam,) Constantinus Imperator recepit, & approbanit, ut apertè refert Mariannus Victor, qui tempore Constantij vixit. Vnde immerito aliqui contrariam notam Constantino inunt.

## C A P V T I I.

*Tres personas diuinas esse idem realiter in vna deitate.*

TRACTANDA est hoc loco sententia Gilberti Porretani, qui sensit, relationes diuinas, seu proprietates personales distingui realiter à diuina natura, & consequenter etiam personas, quamuis diuerso modo, nam relationes ponebat condistinctas ab essentia, id est, nec includentes essentiam, nec in illa inclusas à parte rei: personas autem (si consequenter loquutus est) non potuit hoc modo distinguere; sed ut includentes essentiam, & addentes rem aliam distinctam ab essentia, quia omnis persona intrinsecè constat ex natura, & personalitate. Dubitant verò aliqui, an posuerit propriam distinctionem realem, quam vocamus rei à re, an tantum modalem, seu formalem. Ego verò non dubito, quin realem posuerit. Nam Diuus Bernardus sermone 80. in Cantica, & libr. 5. de consideratione impugnatur Gilbertum, ut ponentem quaternitatem in Deo. Et in actis Concilij Rhemenis, quæ referuntur, Gilbertus dicitur asseruisse, tres proprietates, quibus personæ distinguuntur, esse tres res æternas, & ab inuicem, & ab essentia numero distinctas.

Ioan. 10.  
Damasus.  
Papa.

3.  
Assertio.  
2.  
D. Thom.

Concilia  
Toletana 6.  
& 11.  
August.

D. Thom.

D. Thom.

4.

Epiphanius.  
Hilarius.  
Ambrosius.  
Mariannus.  
Victor.

Augustinus.  
Basilius.  
Fulgentius.  
Ilidorus.

Ambrosius.

5.

Athanasius.

Dionysius.  
Alexand.  
Dionysius.

Papa.  
Theodoretus.  
Ambrosius.

Mariannus  
Victor.

1.  
Gilbertus  
Porretanus.

D. Bern.

Concilij  
Rhemenis  
acta.

2.

D. Thom.  
Alenſis.  
D. Bonau.  
Henricus,  
Præcolus,

Atque hinc Scholaſtici tribuunt Gilberto, quod poſuerit relationes, non intra eſſentiam, ſed quaſi aſſixas, & aſſiſtentes ipſi. Ita D. Thomas 1. part. quaſt. 28. artic. 3. & 39. artic. 6. & Alenſis 1. part. quaſt. 68. memb. 5. artic. 6. §. 3. & Bonauent. in 1. diſtinct. 23. quaſt. 2. & ibi alij Scholaſtici, & Henric. quodlib. 5. quaſt. 7. quos ſequitur Præcolus verbo *Gilbertus*. Nihilominus non defuerunt moderni, qui auſi fuerint dicere, hos auctores hoc impoſuiſſe Gilberto, quia in hiſtorijs non ita reſertur. Sed id mihi non eſt veriſimile, tum quia error ille non multo tempore præceſſit ante omnes dictos auctores, tum etiam, quia per ſe eſt ſatis conſequens ad ea, quæ retulimus, ut ſtatim explicabimus. Fundamentum huius erroris erat, quia aliàs eſſentia generaret, & eſſet per ſe primò incarnata: quia ſi ſunt idem perſona, & eſſentia, quidquid prædicatur de vna, prædicatur de altera. Vnde videtur, motum fuiſſe Gilbertum ex illo principio. *Quacumque ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe*. In quo principio tota forma ſyllogiſtica fundata eſt: ex illo autem ſequitur, quod quando aliqua in re ſunt idem, quidquid vni attribuitur, poteſt attribui alteri, ergo ſi perſona, & eſſentia ſunt idem, ſicut perſona generat, ita & eſſentia, & ſic de alijs.

3.

Concil.  
Rhemenſ.

Bernard.

Concil.  
Lateran.

Gilbertus.

Nihilominus dicendum eſt, Perſonam diuinam non conſtare ex diuina eſſentia, & proprietate realiter ab illa diſtincta, & conſequenter, nec perſonam diſtingui realiter ab eſſentia, tamquam includens, & incluſum, neque proprietatem, ſeu relationem, & eſſentiam diſtingui, tamquam res omnino conſiſtentes. Hæc aſſertio quoad ſubſtantiam eius de fide eſt, etiam ſi ſub ſingulis verbis non ſit definita. Tamen in Concilio Rhemenſi ſub Eugenio 3. damnata fuit ſententia Gilberti, & ipſe line pertinacia illam retractauit, & idè hæreticus non fuit, ut Bernardus ſuprà reſert: ibi autem (quod notandum eſt) definitur, perſonam eſſe diuinam ſubſtantiam, & Deum, & deitatem, & relationem etiam eſſe Deum. Deinde, in Concilio Lateranenſi in dicto capite *Damnatus*, definitur, non eſſe in Deo quaternitatem, id eſt, quaternarium numerum rerum; hunc autem neceſſariò ponebat Gilbertus, cum diceret, proprietates eſſe tres res, inter ſe, & ab eſſentia numero diſtinctas. Pugnat præterea illa ſententia cum principio recepto, quod in diuinis omnia ſunt vnum, ubi non obuiat relationis oppoſitio: quod ex Concilio Florentino, Toletano II. & alijs ſumitur.

4.

Concil.  
Florent.  
Concil.  
Tolet. II.  
Bernard.

Ratione probatur prior pars ex Bernardo ſuprà, quia ex illa ſententia ſequitur, Deum non eſſe ſimplicem, ſed compoſitum ex rebus realiter diſtinctis, quod eſt contra fidem. Sequela ſpecialiter probatur contra illum auctorem, dicebat enim rem illam, quæ diſtinguitur à tribus relationibus, non eſſe Deum, ſed tantum Deitatem: Vnde rectè defendere poterat, deitatem eſſe ſimplicem, non tamen Deum, quia Deus conſtat deitate, & relatione. Et ideo etiam negabat hanc propoſitionem, *Deus eſt deitas*, in caſu nominandi, ſed tantum in ablatiuo; Deus eſt deitate, quæ omnia indicant compoſitionem. Nihilominus aliqui conati ſunt vitare compoſitionem in perſona, etiam ſi conſtet ex rebus diſtinctis: quia illæ duæ res non comparantur, ut actus, & potentia, quod ad compoſitionem neceſſarium eſſe exiſtimatur.

A

Sec hoc intelligi nullo modo poteſt. Inquiro enim, an inter illas duas res intercedat vera, & realis vnio? Neque vim facio in eo, quod talis vnio ſit modus ex natura rei diſtinctus à rebus vnitatis, vel non ſit, ſed abſtrahendo ab hac quaſtione, inquiro, an ſit talis rerum coniunctio, ut ex illa conſurgat vnum realiter, & per ſe ex talibus rebus coaleſcens? Nam ſi hæc vnio admittitur, negari non poteſt compoſitio: quia euident eſt, illud vnum, quod inde reſultat, non eſſe ſimplex, cum conſtet ex rebus realiter diſtinctis. Quæ ratione etiam in vnione Verbi cum humanitate intercedit compoſitio, quia ex illa conſurgit vnum per ſe, ex rebus realiter diſtinctis conſtans. Et conſequenter negari non poteſt, quin illa duo comparentur, ut actus, & potentia, ſaltem lato modo, quatenus inueniri poſſunt in termino, & terminabili; quod ſatis eſt ad compoſitionem. Si verò negetur vera vnio inter illas duas res, ſequitur maius abſurdum, ſcilicet, Perſonam diuinam non eſſe verè vnum quid, ſed aggregatum quoddam plurium rerum, quod imperfectius eſt, quam ſit eſſe vnum per ſe, media compoſitione. Imò idem ſequitur, iuxta illam ſententiam, de Deo ipſo. Quia ſecundam opinionem Gilberti, nec deitas eſt Deus, neque etiam relatio per ſe poſſet eſſe Deus, ſed aggregatum ex vtraque eſſet Deus, vnde, ſi inter illas duas res non interueniret vnio, & compoſitio, Deus eſſet vnum per accidens ex rebus diſtinctis aggregatum.

B

C

Secunda ratio, qua vtitur & idem Bernardus, eſt, quia ſi relatio eſt res diſtincta ab eſſentia, non poterit non eſſe creatura, & conſequenter non erit æterna, nec pertinens ad conſtitutionem diuinæ perſonæ. Sequela probatur, quia talis relatio non eſt Deus, quia in ſua entitate non includit diuinitatem, in quo diſtinguitur à perſona: quod autem non eſt Deus, nihil aliud eſſe poteſt, niſi creatura iuxta Auguſtinum primo de Trinitate capite ſexto. Quia Deus, & creatura immediatam includunt oppoſitionem. Reſponderi autem poteſt, illam relationem eſſentialiter non eſſe Deum, ut argumentum probat: nec tamen eſſe creaturam, quia non eſt facta, ſed eſſe perſonalitatem Dei, ſeu terminum diuinæ naturæ illi naturaliter coniunctam, abſque interuentu creationis.

D

E

Sed hoc varijs modis impugnari poteſt. Nam in primis loquendo de relatione Patris, inquiro, an ita habeat ſuum proprium eſſe à ſe, ſicut ipſa diuinitas, vel habeat à diuinitate? Primum dici non poteſt, aliàs eſſent duæ entitates, & duo eſſe æquè primò à ſe, & conſequenter vtrumque eſſet ipſum eſſe per eſſentiam, eſſent ergo æquè perfectæ: ergo tam eſſet diuinitas ipſa relatio, ſicut eſſentia: ergo ſuperflua eſt alia diuinitas deſtincta à tali relatione. Præter quam quod repugnat diuinitatem multiplicari. Si verò relatio eſt ab eſſentia, ſeu ex eſſentia, cum ſupponatur eſſe res ab eadem eſſentia diſtincta, non poteſt non eſſe ab illa per veram efficientiam ex nihilo: quia talis entitas non produceretur de ſubſtantia deitatis, aliàs fieret ex illa tamquam ex materia, quia non poteſt aliter vna res ab alia diſtincta fieri ex illa, & hæc ratio etiam probat, iuxta illam ſententiam non poſſe vitari, quin relationes Filij, & Spiritus ſancti per veram efficientiam producerentur, quia non producerentur de

5.

6.  
Bernard.

Auguſt.

7.

substantia diuinitatis, sed vt res ab illa condistin-  
ctæ, essentque, vel quasi inhærentes illi, vel quasi  
affixæ, & quasi extrinsecus aduenientes ipsi.

Deinde sequitur, illas res esse imperfectissimas.  
Aut enim sunt accidentia, & hæc esset summa im-  
perfectio: vel substantiæ: & tunc inquiri, an com-  
pletæ, vel incompletæ; si primum, necessariò in-  
cludunt aliquam naturam substantialem, quæ non  
potest esse nisi diuinitas: & hoc est contra hypo-  
thesim: si secundum, talis entitas est maxime im-  
perfecta. Vnde vltius sequitur, iuxta illam sen-  
tentiam, quidquid est in Deo imperfectum esse,  
& consequenter etiam Deum ipsum esse imper-  
fectum. Sequelæ omnes probantur, quia impri-  
mis proprietas personalis præcisè sumpta, & in re  
ipsa distincta ab omni alia, imperfecta quædam  
res est, vt probaui. Deinde, essentia in sua simpli-  
ci entitate non posset non esse imperfecta, quia  
esset etiam substantia incompleta, iuxta illam  
sententiam. Vnde dicebant Gilbertus, & sequa-  
ces, essentiam Dei ita esse diuinitatem, vt non sit  
Deus, sicut nos dicimus de humanitate Verbo  
vnita, quam proinde fatemur non esse rem com-  
pletam, etiam in suo ordine. Et quo vltius ne-  
cesse est, vt dicerent, illam entitatem essentia  
non esse substantiam: tum quia negabant esse  
Deum: tum etiam, quia res subsistens non potest  
vltius terminari per rem realiter distinctam.  
Esset ergo vtraque illa entitas imperfecta: ergo  
ex illis etiam non posset coalescere, nisi ens im-  
perfectum, quia ex imperfectis non consurgit ali-  
quid summè perfectum. Et ideo concludit Ber-  
nardus, non cogitare, nec concipere verum  
Deum, qui ita de diuinis relationibus, & personis  
sentiant

Tertiò potest hæc veritas confirmari, quia si  
proprietates essent res distinctæ à natura diuina,  
tres personæ non essent simpliciter, & absolute  
vnum, contra illud 1. Ioann. 5. *Et hi tres vnum sunt.*  
Patet sequela, quia nulla res assignari posset, quæ  
esset Pater, Filius, & Spiritus sanctus. Quæ ratio  
insinuat in capite *Damnatus*. Possent tamen  
aduersarij respondere, personas etiam in eo casu  
esse vnum Deum, & hoc satis esse, vt dicantur  
vnum. Sicut si tres personæ assumerent vnā  
humanitatem, essent nihilominus illæ personæ  
realiter distinctæ à tali natura, & tamen essent  
vnus homo. Sed in primis hoc ipsum exemplum  
non est tam certum, sicut est certum tres perso-  
nas esse vnum. Et deinde illud ipsum, si non in-  
teruenit maior identitas, non est propriè, & sim-  
pliciter esse vnum, sed tantum secundum quid,  
esse vnum hominem, seu habere vnā naturam,  
non verò esse vnā rem, quod significatur, cum  
simpliciter dicuntur personæ esse vnum.

## CAPVT III.

*Occurritur fundamento contrarij erroris, &  
conciliatur cum Trinitatis mysterio princi-  
pium illud. Quæcumque sunt eadem  
vni tertio, sunt eadem inter se.*

DE fundamento contrariæ sententiæ, quate-  
nus nritur in diuersis prædicationibus, quæ  
à nobis fiunt de persona, & de natura, dicemus  
melius capite sequenti. Hic solum explicandum  
est, quomodo principium illud, *Quæcumque sunt*

*eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, non repugnet  
cum prædicta fidei doctrina. Quam difficultatem  
varijs modis soluunt Theologi. Durandus, & (vt  
videtur) etiam Scotus, respondent, quæ ita sunt  
vni tertio eadem, vt ab illo, nec realiter, nec for-  
maliter distinguantur, etiam idem esse inter se,  
quæ verò ita identificantur vni tertio, vt ab eo ex  
natura rei modaliter, vel formaliter distinguan-  
tur, posse distingui realiter inter se: personas au-  
tem diuinas comparari ad essentiam posteriori  
modo, non priori.

Hæc verò responsio si per modalem, vel for-  
malem distinctionem intelligat actualement distin-  
ctionem, in re ipsa existentem antè omnem in-  
tellectum, falsum subsumit, vt ostendam postea.  
Et præterea non expedit difficultatem, quia prin-  
cipium illud, si ex creaturis sumendum est, etiam  
in his, quæ sunt idem realiter cum vno tertio, &  
solum distinguuntur formaliter, vel modaliter  
concludit, inter se esse idem realiter, & ad sum-  
mum formaliter, vel modaliter, distingui: Vn-  
de, vt melius percipiatur difficultas, sumatur il-  
lud principium, non vt purè affirmatiuum, sed  
adiuncta negatione hoc modo, *Quæ ita sunt ea-  
dem vni tertio, vt ab eo realiter non distinguantur, ita  
etiam sunt inter se idem, vt inter se realiter non distin-  
guantur.* Quod inductione constabit in omnibus  
creaturis, ergo distinctio illa, qua vtuntur dicti  
auctores, non habet vllum fundamentum in ra-  
tione naturali, nec in creaturis, ergo nec conue-  
nienter declarat illud principium, quatenus ra-  
tione naturali notum est, nec satisfacit fundamen-  
to, quod illo principio nititur, vt naturale est.

Atque eandem difficultatem patitur alia res-  
ponsio Diui Thomæ 1. part. quæstion. 28. art. 3.  
ad 1. dicentis, principium illud esse verum, in his,  
quæ sunt eadem re, & ratione, non verò in his,  
quæ re tantum, si ratione distinguantur: quomo-  
do se habent essentia, & relatio, nam sunt idem  
re, non verò ratione: Et (quod mirabilius est) ad  
hoc affert Aristotel. 3. Phys. & exemplum de  
actione, & passione, quæ sunt idem cum motu,  
& non inter se. Ac si actio, & passio inter se rea-  
liter distinguerentur, vel huius rei exemplum pos-  
set in creaturis inueniri. Adde quod idem D.  
Thomas 2. contra gentes capite nono ex identi-  
tate reali attributorum infert identitatem realem  
eorum inter se, cum tamen ratione ab essentia di-  
stinguantur. Nam quod ibi Ferrar. ait D. Tho-  
mam intelligendum esse de distinctione rationis,  
non quacumque, sed quæ habeat fundamentum  
in re, nullius momenti est: tum, quia etiam distin-  
ctio rationis attributi ab essentia habet suum fun-  
damentum in re: tum maxime propter rationem  
factam contra priorem responsionem, quæ hic  
magis vrget.

Est ergo tertia responsio eiusdem D. Thomæ  
in 1. distinctio. 33. articulo primo ad 1. *Quæ sunt  
eadem vni tertio esse idem inter se*, non simplici-  
ter, sed in illo tertio: & ita Patrem, & filium esse  
idem in essentia, non verò simpliciter, & omni  
modo. Ita enim respondent Capreolus in 1. distin-  
2. quæst. 3. art. 1. in fine, Caietanus dicta quæst. 28.  
artic. 1. Ferrariensis 2. contra gentes capit. 13. atque  
etiam Scotus in 1. distinction. 2. quæstion. 4. ad 1.  
Hæc verò responsio in primis videtur petere  
principium, & omninò euertere illud axioma.  
Quando enim dicimus, quæcumque sunt eadem vni  
tertio, esse eadem inter se, virtualem quādam

Durand.  
Scotus.

2.

3.  
D. Thom.

Aristot.

D. Thom.

Ferrar.

4.  
D. Thom.Capreol.  
Caietan.  
Ferrar.

illationem facimus, ex identitate cum tertio, inferendo identitatem extremorum inter se. Ergo non debemus addere in consequente illud, quod sumimus in antecedente, aliàs nihil inferimus, sed idem repetimus: hoc autem fit, si addamus illa extrema esse idem in tertio. Et præterea, ratio facta semper vrget, si addatur illa negatio, videlicet, *hæc duo sunt idem vni tertio, & ab illo non distinguuntur realiter*, nam debet concludi, etiam ipsa extrema ita esse idem vni tertio, vt inter se non distinguantur realiter: quia in hoc sensu inuenitur verum illud principium in omnibus rebus creatis.

Aliter Capreolus suprâ respondet, quæ sunt eadem vni tertio adæquatè, esse idem inter se, non verò si inadæquatè. Quæ responsio inuenitur etiam in Ægidio, & Thoma de Argentina, in 1. distin. 33. sed habet eandem difficultatem. Quia in creaturis nulla talis inadæquata identitas inuenitur, & ipsummet principium videtur concludere, inueniri non posse.

Denique addi potest limitatio illi principio, quæ sunt eadem vni tertio, esse idem inter se, nisi obstat oppositio, id est, nisi illa duo extrema maiorem oppositionem habeant inter se, quàm cum tertio. Semper tamen manet difficultas, quomodo possint inter se habere oppositionem, quæ distinctionem realem afferat, si aliàs sunt omnino idem cum vno tertio. Et ideo in hac difficultate præmittenda censeo verba Anselmi, libro de Incarnatione capite sexto vbi hanc difficultatem attingens, inquit, *Si negat tria dici de vno posse, sicut nos in his tribus personis, & vno Deo fatemur, quoniam hoc in alijs rebus non videt, neque in Deo intelligere valet, sustineat paulisper aliquid, quod eius intellectus penetrare non possit, in Deo esse, nec comparet naturam: quæ super omnia est libera ab omni lege, & loci, & temporis, & compositionis, rebus alijs, & credat aliquid in ea esse, quod in alijs esse nequeat.* Idem ferè habet Hilarius libro 1. de Trinitat. in principio, & omnes Patres in hac materia; & D. Thom. in 1. vbi suprâ. fatetur nullum exemplum posse ad hoc affirmari ex creaturis, quod non magis dissimile sit, quàm simile.

Hoc ergo posito respondeo. Principium illud. *Quæcumque*, &c. si in tota abstractione, & analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato, & increato, seu finito, & infinito, esse falsum, neque directè demonstrari, aut probari posse, sed ad summum inductione posse à nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde rectè concludi in tota illa vniuersitate. Quia in rigore fit argumentum ex puris particularibus, & quia in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum: & ideo nō rectè fit illatio ad rem illimitatam. Supposita autem hac veritate, & fundamento, accommodari possunt aliquæ responsiones ex dictis, & præsertim illa vltima est consentanea Patribus, & Concilijs. Quarta verò de identitate adæquata, & inadæquata est accommodata ad respondendum in forma difficultatibus occurrentibus.

Atque hinc patet etiam responsio ad illud, quod in eadem difficultate attingebatur de forma syllogistica, de qua multa hic tractari solent. Sed breuiter responderi potest. Dico enim, formam illam integrè, & formaliter seruata, etiam in hoc mysterio, suam habere vim, materialiter verò, vt sic dicam, reperiri in hoc mysterio quoddam singulare, & mirabile, quod in rebus creatis non

A inuenitur. Declaro singula. Nam forma syllogistica, aut consideratur in medio singulari, seu syllogismo expositorio, aut in medio communi. Priori modo vis eius in hoc posita est, quod medium sumatur tamquam perfectè singulare, & incommunicabile. Quod si hoc seruatur in hoc mysterio, etiam erit optima illatio. Est autem hoc proprium Trinitatis, vt in illa sit quædam res singularis, & nihilominus realiter communicabilis, & inde fit, vt illa res sola, etiam singulariter designata, non sit sufficiens medium syllogismi expositorii, quia realiter vim habet termini communis. Atque hac ratione hæc illatio, & similes. *Hæc diuinitas est Pater, & hæc diuinitas est filius, ergo filius est Pater*, non est bona, non quia forma syllogistica ibi deficiat, & non concludat, sed potius, quia non seruatur, neque applicatur forma syllogistica, quoad rem ipsam, sed quoad vocem tantum. Et ratio est, quia illud medium, licet singulare videatur, tamen realiter est commune, & ita habet vim termini communis: In quo similis argumentatio esset ex puris particularibus.

In syllogismo autem, cuius medium est terminus communis, figura argumentandi fundatur in perfecta medij distributione, quam significauit Aristoteles per illa principia, *dici de omni, & dici de nullo*. Et hæc etiam forma verè applicata in hoc mysterio locum habet, obseruando, eandem rem singularem propter realem communicabilitatem æquivalere naturæ communi, & ideo ex hac parte addendam esse distributionem, vt forma seruetur. Et propterea hæc consecutio: *Essentia non generat, Pater est essentia, ergo Pater non generat*: non valet, quia medium commune est, & non est distributum, esset autem bona illatio si diceretur. *Nulla res, quæ est essentia, generat, Pater est res, quæ est essentia: ergo Pater non generat*: tamen sicut consequens est falsum, ita & maior pars antecedentis. Et per hæc facile est, iudicare de alijs.

### CAPVT IIII.

*Si inter personas, & essentiam aliqua distinctio in re, vel summa identitas cum sola distinctione rationis?*

Sicut in præcedenti capite notauimus, idem est quæ-  
rere de personis, quod de relationibus, seu proprietatibus personalibus, quomodo sint idem cum essentia, vel ab illa distinguantur, nam persona constat ex essentia, & proprietate: & ideo si aliquam distinctionem potest habere ab essentia, provenire debet ex distinctione personalitatis ab eadem essentia, ac propterea vtrumque simul tractandum est.

Est ergo prima sententia, quæ affirmat, relationem, seu personam, & essentiam habere in re ipsa aliquam distinctionem actualem, non quidè tantam, quanta esse solet inter duas res omnino distinctas: sed qualis esse solet inter rem, & modum rei, qui verè sit tantum modus in re ipsa additus rei, cuius est modus. Ita planè sentit Durand. in 1. d. 33. q. 1. & d. 24. q. 2. & 3. d. 1. q. 2. in fine. Qui proinde non dubitat, hanc distinctionem vocare realem. Quia sicut omne ens (inquit) est reale, vel rationis, ita omnis distinctio: hæc autem non est distinctio rationis, vt supponit, & ideo realem vocat, vt comprehendit illam, quam in Metaphysica vocauimus modale. Vnde fit, vt tantā distinctione

5.  
Capreol.  
Ægidius.  
Thom. de  
Argentina.

Anselm.

Hilarius.

D. Thom.

9.  
Aristot.

1.

2.  
Prima opi  
nio.

Quand.

ponat inter Patrem, & Diuinitatem, quantum nos ponimus inter Petrum, & eius humanitatem. Hæc sententia solet etiam tribui Scoto in 1. d. 2. q. 4 & 7. & alijs locis, ubi de attributis loquitur, præsertim in 1. d. 8. q. 4. Illè vero cautius locutus est, numquam enim vocauit distinctionem realem, sed formalem, vel ex natura rei. Quod exponens dicta q. 7. §. *Sed hic restat*, vocat distinctionem virtualem & negat esse realem actualem; ac tandem concludit posse vocari rationis. Eodem fere modo loquitur Ocham in 1. q. 1. Martil. q. 6. Gab. in 1. d. 2. art. 1. & art. 3. dub. 3.

Fundamentum huius sententiæ est, quia fieri non potest, ut de duobus, quæ in re ipsa non distinguuntur, contradictoria verè prædicentur: sed de Patre, & Essentia contradictoria verificantur: nam Pater generat Essentiam non generat: ergo necesse est, ut in re ipsa aliquam distinctionem habeant. Maior patet, quia alias contradictoria eiusdem de eodem essent simul veræ, quod est planè impossibile: Imò nullam meliorem regulam habemus ad ostendendum esse aliquid impossibile, quàm deducendo ad implicationem cōtradictionis. Huic fundamento adduntur alia leuiora. Secundum ergo est, quia magis distinguitur Paternitas ab Essentia, quàm à se ipsa. Tercium, quod Paternitas in re ipsa est extra conceptum essentialem Diuinitatis. Denique, quia à parte rei tota ratio Paternitatis consistit in esse ad alterum: ratio verò Diuinitatis est omnino absoluta: hæc autem non possunt intelligi, nisi illa duo sint aliquo modo distincta. Propter quod dixit Auguſt. 7. de Trinit. capit. 1. *in quacumque re, id, quod relatiuè dicitur, supponere aliud non relatiuum*. Et capit. 4. inde concludit. *Patrem non esse Patrem, quia Deum*, & similiter Anselm. lib. de Incarn. cap. 2. dixit. *Aliud esse esse Patrem, aliud esse Deum*.

Alia sententia extremè contraria referri solet ex Aureolo in 1. d. 2. nimirum. Relationes nec re, nec ratione distingui ab essentia, quia existimat, omnem distinctionem etiam rationis repugnare simplicitati diuinæ, quia simplicius erit id, in quo nec distinctio rationis intelligi possit: Deus autem in supremo gradu simplicitatis constituendus est, ergo. Hic verò auctor, vel æquinoce utitur verbis, & nihil aliud intendit, quàm id, quod in seq. cap. nos tractabimus, videlicet, quòd Diuinitas includatur in conceptu relationis, vel dicit rem planè repugnantem omni intellectui: quod abundè probant fundamenta prioris sententiæ.

Dicendum ergo est, Diuinas personas, seu relationes non habere in re ipsa actualem aliquam distinctionem a Diuinitate, habere tamen fundamentum, ut nos possimus illa duo concipere, ut distincta, & hoc modo distingui ratione. Hanc assertionem contra Durand. existimo esse certam, nam Scot. & alij fortè in re non dissentiunt: ad tollendum autem verborum ambiguitatem & periculum errandi consultius est, ita loqui. Estque hæc sententia communis aliorum Theologorum, tradunt illam Diuus Thomas 1. p. q. 28. artic. 2. q. 39. artic. 1. & latè q. 8. de Potentia & Bonauent. in 1. d. 3. artic. 2. q. 1. & ibidem Richard. artic. 2. q. 1. Gregor. q. 1. artic. 2. Agid. & Argent. d. 34. Henr. in summa art. 56. & quodlib. 5. q. 6. Capreol. Caetan. Torres, & omnes Thomistæ.

Probat primò ex doctrina Ecclesiæ Nam in capite *Diuinitatis*, de sum. Trinitat. definit Later. Concil. tres personas esse vnā essentiam, & su-

blantiam, quod non esset verum, si inter eas esset modalis distinctio, ut infra ostendam. Et in fine ita concludit. *Id quod est pater, est Filius, & Spiritus sanctus, idem omnino*. Quod vltimum verbum planè stare non potest cum distinctione actuali. Præterea Concil. Florent. sess. 2. 5. in quadam declaratione fidei Latinorum, ita habet. *Ne ipsam eandem substantiam re, non autem sola ratione ab hypostasis: & personis differre, credere videamur*. Et hoc sæpe repetitur in sess. 17. 18. & 19. & in illa doctrina, tam Græci, quam Latini conueniunt. Concil. etiam Rhemenſe ait, *Et tres personas esse vnā Diuinitatem, & vnāquāque proprietatem esse Deum*, Quod non esset verum, si à parte rei actualiter distinguerentur proprietates à Diuinitate.

Secundò argumentor ex Patribus. Athan. Dialog. 1. contra Anomæos. *Neque Deus*, inquit, *hæc esse dicitur per compositionem, sed ex diuersis considerationibus*. Clarus, & apertius id docet Damasc. lib. 1. de fide cap. 9. 10 & 11. ubi inter alia inquit, *Tres personas secundum omnia idem esse, excepta oppositione relationum*: & infra ait. *Diuinitatem esse in personis, vel ut exactius*, inquit, *loquar, Persona sunt diuinitas*. Ber. etiam Sermon. 80. in Cant. & lib. 5. de consideratione, dum Gilberti sententiam impugnât, Durandi etiam opinionem falsam esse conuincit. Ex quo nonnulla verba statim referam. Nunc solum notanda sunt, quæ habet dicto lib. 5. cap. 8. *Personarum proprietates non aliud quàm personis, & personis ipsas non aliud, quàm vnā essentiam, vnāque substantiam, & naturam diuinam fides Catholica proficitur*. Denique Dionys. cap. 2. de diuinis nominibus hæc ratione vocat diuinam naturam. *Totius proprietatis identitatem omnia superantem*. Et ibidem ait. *Unitatem personarum in essentia esse summam, & superare omnem coniunctionem corporalem, & spirituale*.

Rationes pro hac veritate sunt eadem, quæ in secundo cap. factæ sunt, cum proportionem applicatæ. Prima est quia sequitur ex contraria sententia, personam diuinam non esse summè simplicem: consequens est contra fidem: ergo. Sequela patet ex dictis in cap. allegato, & statim ampliùs confirmabitur. Minor autem patet, quia Deum esse summè simplicem definitur, in cap. *Firmius* de summa Trinitate, & latè traditur in 1. p. q. 3. Idem autem dicendum est de qualibet persona, quia qualibet illarum est æquè perfectæ, & verus Deus; summa autem simplicitas pertinet ad perfectionem Dei, siue id sit ratione formalis significati; siue ratione fundamenti; quod nunc non refert.

Respondet Durand. distinctionem modalem non sufficere ad compositionem: & ideo non minuerè simplicitatem. Affertq; exemplum, quia tres personæ secundum fidem distinctæ sunt inter se, & non minuent simplicitatem Dei. Sed hæc non rectè dicuntur. Et in primis, si exemplum illud alicuius momenti est, vel probat non sequi compositionem, etiam si relatio, & essentia realiter distinguantur; quod omnino falsum esse ostensum est: vel certè supponit, personas ipsas inter se non realiter distingui, sed solum modaliter, sicut in creaturis distinguuntur duo modi eiusdem rei, seu concreta constituta per illos: quod tamen dicere contra fidem esset. Non est igitur ad rem exemplum illud, & ratio est, quia, ut supra dixi, Personæ, si inter se comparentur, non vniuntur ad constituendum vnū, & ideo non componunt: si verò comparentur ad essentiam in illa habent summam vnita-

Con. Later.

Con. Floren.

Concil. Rhemenſe.

7.

Ex Patribus  
Athan.  
Damasc.

Bernard.

Dionysius.

8.

Ratio assertionis.

9.

Occurrit  
euiationi  
Durandi.

Scotus.

3.  
Fundament.

Auguſt.

Anselm.

4.  
Opinio. 2.  
Aureol.

Refellitur.

5.  
Resolutio.

Scoti.

D. Thom.  
D. Bonau.  
Richard.  
Gregor.  
Agidius.  
Argent.  
Henr.  
Capreol.  
Caetan.  
Torres.6.  
Probat ex  
Concil.



tem, atque adeò simplicitatem. Si autem personalitas esset distincta in re ipsa ab essentia, iam non esset omnino vnum cum illa, & tamen cum ea vniretur ad constituendam personam: ergò talis persona necessarìò esset composita.

10.

Falsum praterea est, distinctionem modalem non sufficere ad compositionem. Tum quia persona creata, iuxta communem sententiam est composita ex natura, & personalitate, quæ non distinguuntur nisi modaliter. Tum etiam, quia distinctio modalis est vera distinctio, imò, & realis iuxta ipsum Durandū, ergò illi etiam respondet vera compositio: quia compositio nihil aliud est, quam distinctorum unio. Tum denique, quia ex terminis ipsis per se notum videtur, talem personam non esse summè simplicem, nam planè simplicior esset, si tali multiplicitate careret. Vnde eleganter Bernardus dicto lib. 5. cap. 7. *Nisi omnia vnum in Deo. & cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum: mihi verò non deest, quid cogitem, melius eiusmodi Deo. Quæres quid? Mera simplicitas.* Et ad hoc explicandum tribuit Deo superlativum illud, *Vnissimus*. Eadem ratio sumitur ex Anselmo libro de Incarnatione, cap. 3. Richardus de S. Victor, lib. 1. de Trinit. capit. 7. & ex Damasceno lib. 1. de fide cap. 12. dicente. *Deus simplex est. & incompressibilis: quod autem ex multis differentibus coalescit, compositum est.* Vnde capitulo 13. generaliter concludit. *Illam igitur omnia in Trinitate accipienda sunt identiter, ut sic dicam, & omnino indiuiduè.*

Bernard.

Anselm.  
Richard.  
Damasc.11.  
Secunda  
ratio.

Bernard.

Secunda ratio non minùs efficax est, quia posita illa distinctione, personalitas Dei non erit essentialiter Deus, sed suo modo habebit distinctam entitatem ab essentia Dei; erit ergò quid creatum, ut suprà argumentabamur, & colligit Bernard. dicto cap. 7. includens, nihil posse esse in Deo, nisi quod Deus sit. Et declaratur primò, quia talis modus non potest, non esse quid imperfectum, cum non attingat absolutam rationem entis, vel substantiæ. Declaratur secundo, quia etiam oportebit, ut talis modus sit in Patre per veram, & realem dimanationem ab essentia: atque adeò per efficientiam, quia ex creaturis constat, ad veram efficientiam sufficere distinctionem modalem, & naturalem resultantiam. Vnde, si humanitas separaretur à Verbo, ut in persona propria constitueretur, necessaria esset aliqua effectio, vel realis dimanatio, per quam tali naturæ proprius subsistendi modus tribueretur. Constat etiam, in motu locali veram efficientiam interuenire, cum tamen ibi non fiat, nisi modus ex natura rei distinctus à mobili.

12.  
Tertia  
ratio.

Bernard.

Isidor.  
Boethius.

Tertia ratio etiam hic applicanda est, quia iuxta Durandi sententiam, non solum Paternitas non esset Diuinitas, verum etiam, nec Pater posset dici ipsa diuinitas, quamuis possit dici Deus: consequens est falsum, ergò. Sequela patet, quia hæc ratio Petrus non est humanitas, licet sit homo, quia suppositum Petri addit humanitati modum ab illa distinctum in re. Ita verò se habet Pater ad Deitatem, iuxta illam sententiam. Et ratio generalis est, quia pars non prædicatur de toto, neque id, quod se habet ad modum partis, vel componentis de toto composito. Minor autem patet ex dicto capite *Dammamus*. & ex Bernardo suprà, inferente eodem modo: *Ergò persona non sunt illa una natura, una essentia, una deitas;* & subiungit: *Catholicus es, hoc non dabis.* Et Isidorus libro primo de summo bono capite primo, & Boethius de Trini-

A rate dicunt. *Hoc esse proprium Dei, quod in ipso habens est id, quod habetur,* id est, persona, quæ habet naturam, est ipsa natura.

Ex his ergò satis, ut existimo, probata est illa pars, quæ negat actualem distinctionem in re inter personam, & essentiam. Et addi etiam posset inconueniens, quod aliàs sequitur, scilicet, esse in Deo aliquo modo quaternitatem à parte rei, quia sunt tres modi reales, & una res à parte rei distincta ab ipsis, & tres personæ, & una natura, quæ in re non est ipsæ personæ. Hoc autem est, quod damnatur in dicto capitulo, *Dammamus*, vel certè multum ad illud accedit.

13.  
Quarta  
ratio.

B Altera verò pars de distinctione rationis non indiget noua probatione. Nam ut vidimus eadem Concilia, iidemque Patres dum negant realem, ponunt rationis distinctionem, vel sub his terminis, vel interdum vocando illam distinctionem secundum considerationem, vel intellectum. Rationes autem sufficiunt, quæ pro prima sententia adductæ sunt, nam res est adeò nota, ut vix possimus aliter de Diuinis rebus loqui, ut ex sequenti etiam capitulo magis constabit. Neque hæc distinctio rationis aliquid derogat diuinæ simplicitati, quia hæc simplicitas solum consistit in summa identitate rei, cum omnibus rationibus reallibus, quæ in illa sunt, seu de illa dicuntur. Quin potius hæc distinctio indicat excellentiam diuinæ simplicitatis, quæ indiuise omnem perfectionem complectitur: vnde prouenit, ut sub diuersis rationibus, seu conceptibus concipi possit à nobis, qui inadæquatè, & imperfectè res diuinas concipimus. In hoc autem hæc distinctio rationis consistit, quatenus suo modo potest actualiter consistere: nam fundamentaliter, seu virtualiter posita est in eminentia ipsius rei, quæ vnità continet ea, quæ in creaturis diuisa sunt, sic autem multa continere, non est diminutio simplicitatis, sed potius illius excellentia, & consummata perfectio.

14.

Satisfit  
opinionem  
secundam.

C Atque hinc intelligi potest, ut quæstiones de modo loquendi tollantur, si semel concedatur, in re ipsa non esse actualem distinctionem inter relationem, & essentiam, neque etiam in re ipsa personalitatem esse proprium modum, quatenus à vera entitate distingui solet: in alijs solum esse differentiam in locutione, siue illa distinctio vocetur rationis, siue formalis, siue virtualis, aut fundamentalis: nam ad hanc distinctionem omnia hæc suo modo concurrunt: & ideò à quolibet illorum denominari potest: Propriè tamen, & ad tollendam omnem æquiuocationem, dicetur, *rationis ratiocinata*. Non videtur autem simpliciter appellanda, *ex natura rei*, nisi cum addito *virtualis*, seu *fundamentalis ex natura rei*, quia verè habet fundamentum in ipsa re ex natura eius, non tamen completam, aut veram distinctionem.

15.  
Modus lo  
quendi ex  
ponitur.

D

Inquiri verò hic solet, an fundamentum hoc inueniatur intra Deum solum, vel cum aliqua habitudine ad distinctionem inuentam in creaturis. Sed ad hoc breuiter dicendum est, in hoc mysterio, & materia, de qua agimus, intra Deum ipsum, sufficiens fundamentum inueniri, ut nos ratione distinguamus communia à proprijs, quia ad hoc sufficit ipsa realis distinctio personarum in suis proprietatibus, cum vnitate in natura comuni. In quo est aliquod discrimen inter hanc distinctionem relationis, & essentiæ, & distinctionem plurium attributorum inter se, vel ab essentiæ conferendo illas

16.  
Dubi.

distinctiones inter se. Nam licet utraque sit tantum distinctio rationis: tamen in attributis distinctio rationis frequentius sumitur per habitudinem, vel proportionem ad effectus, vel proprietates habentes actu eam distinctionem in creaturis. Dico autem *frequentius*, & non *semper*, quia inter voluntatem, & intellectum diuinum, etiam concipimus distinctionem rationis, ex his tantum, quæ intra Deum inuenimus, scilicet, ex reali distinctione personarum per voluntatem, & intellectum procedentium.

Quæri etiam solet, an hæc distinctio rationis fieri possit per intellectum diuinum, aut per visionem claram Dei, vel solum per intellectum creatum, abstractè concipientem Deum. Sed hæc quæstio est generalis de entibus rationis. Viderique possunt dicta in Metaphy. disp. 7. sect. 1. & disp. ult. sect. 2. Resolutio unico verbo est. Quamuis Deus cognoscat hanc distinctionem, ut factibilem suo modo ab intellectu creato: propriè tamen non fieri ab ipso Deo, sed ab intellectu inadæquatè concipiente res diuinas: quia talis distinctio, ut actualis, nihil aliud est, quam denominatio à distinctis, & inadæquatis conceptibus eiusdem rei, idemque dicendum est, de quocumque intellectu, vidente clarè Deum, prout in se est, quia intercedit eadem proportionalis ratio. Et per hæc tandem facilè definiri potest similis quæstio de distinctione attributorum, quam Torres, & alij hic fusè tractant: sed non habet nouam difficultatem, nec propria est huius loci, sed quæstionis 3. primæ partis, & videri possunt, quæ in priori tractatu, & in Metaphy. dixi disp. 30. sect. 6.

Ad argumenta prioris sententiæ unico verbo respondere possumus: Probate solum distinctionem virtualem ex parte rei, & rationis ex parte nostra: nam hoc sufficit, ut res illa diuersis conceptibus nostris obiecta, diuersimodè definiatur, ac prædicetur. Atque hoc etiam satis est ad contradictorias propositiones formandas, ut notarunt Capreol. in 1. d. 2. q. 3. art. 3. Caiet. & Torres 1. p. q. 28. art. 2. quamuis enim diuersis modis id declarent, tamè in re idem dicunt. Nam si diuina essentia, & relationes, prout in se ipsis sunt, spectentur, nulla est ibi contradictio, sed est unitas quadam, scilicet, essentiæ, cum distinctione quadam, videlicet, personarum: quæ duo inter se non inuoluunt repugnantiam, ut in superioribus declaratum est.

Vnde etiam est ibi vna res, verè absoluta, & verè relatiua, sine distinctione inter se, quia, ut sic, non inuoluunt oppositionem, nec repugnantiam. Quia non est de ratione rei absoluta, ut secundum nullam rationem possit habere respectum: sed solum, ut quatenus absoluta est, illum non dicat. Et idem est è contrario, comparando relationem ad absolutum. Quia verò nos loquimur, & formamus enunciationes de rebus, prout à nobis conceptis: idèd, quando præcisè concipimus absolutum, de illo affirmamus proprietates rei absolute, & negamus, quod est proprium relatiui, & è conuerso loquimur de relatione ipsa. Et hæc est ratio, ob quã ex illis locutionibus, & contradictionibus non possit maior distinctio concludi, quã rationis ratiocinatæ. Quod etiam in diuinis attributis videre licet, inter quæ Durandus ipse actualem distinctionem in re ipsa non admittit: & tamen verum est dicere, Patre generare Filium per intellectum, & non per voluntatem, imò etiã in creaturis, ut existimo, hoc aliquãdo inuenitur.

Et ad hoc deferuire potest exemplum de actione & passione, quo D. Thom. aliquando vsus est, ut suprà retuli.

## CAPVT V.

*Utrum Diuina Personæ, seu proprietates earum, sint de essentia Diuinitatis.*

IN hac quæstione. Prima sententia est, personarum, seu relationes non solum esse diuinitatem ipsam, sed etiam esse de essentia, & quidditate diuinitatis: & consequenter, ac multò magis diuinitatem esse de essentiali conceptu relationum. Hanc sequuntur nonnulli expositores moderni D. Thomæ, citantque eundem D. Thom. 1. p. q. 27. art. 2. ad 3. eò quòd ibi asserat, *In perfectione diuinitatis esse omnia includi*. Et similiter afferunt alia testimonia Patrum, sed illi loquuntur de identitate summa inter relationem, & essentiam: non tamen formaliter attingunt punctum, quod tractamus. Ex illo verò principio fundari potest hæc sententia, quia non videtur posse intelligi, ut ea, quæ in re sunt omninò idem, non sint etiam essentialiter idem: ergo necessariò vnum esse debet de essentia alterius, & è conuerso. Et confirmatur, nam hac ratione dicimus, attributa omnia esse de essentia diuinitatis, & diuinitatem esse de essentia ipsorum, quia tantam habet identitatem, ut in vna ratione formali includantur, si, prout in se est, spectetur. Confirmatur secundò, nam hæc propositio, *Deus est Pater*, est propositio per se, quia in Deo nihil est per accidens, ergo prædicatum est de essentia subiecti. Tandem quia paternitas est de essentia Patris, ergo est de essentia Dei: quia Pater non habet aliam essentiam, nisi Dei.

Contraria sententia mihi semper placuit, iuxta quã assero, relationes, seu personalitates, vel personas diuinas non esse de essentia Diuinitatis, nec Dei, ut Deus est. Ex Scholasticis hoc satis apertè sentit D. Tho. 1. p. q. 33. art. 3. ad 1. cum dixit, *In Trinitate propria non esse de conceptu communium*. Idem docuit Henr. quodlib. 5. q. 6. & benè Ægidius in 1. d. 3. art. 2. & ibidem Argent. & Torres q. 28. art. 2. disp. 3. & q. 39. & idem sentit Ferra. 2. contra gentes c. 9. In quo sunt illa verba notanda, *Paternitas non est de conceptu diuinitatis, etiamsi, prout in se est, concipiatur*.

Inter Patres inuenio ferè, eandem quæstionem disputatam in Boëtio, in quodam libello de Trinitate, sub his terminis. *An Trinitas dicatur substantialiter de Deo, & planè sumit, substantialiter pro, essentialiter*. Nam si vocè illam sumeret, prout distinguitur contra accidentaliter, neque esset locus quæstioni, neque ipse quæstionem illam resolveret negatiuè. (Respondet enim, non prædicari substantialiter) nam certissimum est Trinitatem non dici accidentaliter de Deo, sentit ergo Trinitatè, ut sic, non esse de essentia Dei: nam quod est de essentia, essentialiter prædicatur. Eodem modo sumitur hæc sententia ex Aug. 5. de Trinitate c. 6. & seq. Vbi docet, *Relationes non prædicari de Deo secundum substantialitatem, neque etiam secundum accidentem; sed ut ad aliquid*. Quod etiam dixit Boëtius. Confirmatur ex eodem Aug. 7. de Trinitate, cap. 2. & 4. dicente: *Aliud esse in Patre, esse Patrem, vel esse Deum, seu esse simpliciter*. Adiungo præterea, aliis locis (scilicet 5. de Trinit. cap. 8. & sequentibus lib. 6. c. 6. & 7. lib. 1. cap. 10. & lib. 15. cap. 5. & 6.) dicere eundem Aug.

D. Thom.

1. Prima sententia.

D. Thom.

2. Vera sententia.

D. Thom.

Henric. Ægidius. Argent. Torres. Ferrar.

3. Probatur ex Patrib. Eorund.

Augustin.

Sextus.

In Deo non esse aliud esse, quā unū sapientem, vel magnum esse, cum tamen hæc etiam distinguantur ratione; licet sint idem in re. Omnibus ergo Augustini locis inter se collatis, licet colligere hanc differentiam inter absoluta attributa, & relationes, quod in ipso esse simpliciter, quod est de essentia Dei, includitur Sapientia, Magnitudo, & omnis similis perfectio, non tamen includitur Paternitas. Eodēque modo sumi potest eadem assertio ex Anselmo lib. de Spiritu sancto in principio, ubi de essentia, & Paternitate eodē modo, quo Aug. loquitur.

Denique illam insinuare mihi videntur Concilia, & Patres, quoties distinguunt in Deo communia à propriis, & communia vocāt essentialia; propria verò non ita, sed personalia. Et eodem modo distinguunt absoluta à relatiuis. At verò, si relationes essent de essentia Deitatis, essent æquē essentialia, ac ipsa absoluta. Fauent etiam Concilium Later. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnatus*. Florent. & alia, dum dicunt, *Patrem communicasse Filio totam essentiam, non verò relationem*: Nam hoc esse verum nō posset, si ipsa relatio esset de essentia Deitatis.

Rationes ad hanc sententiam confirmandam necessariae, & euidentēs mihi videntur, supposito mysterio, in quo secundum se spectato fundanda est hæc veritas, & non tantum in nostro modo concipiendi. Probatur ergo primò, quia quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum: sed tres relationes non sunt de essentia singularum personarum: ergo nec sunt de essentia Dei. Consequentia legitima est in secunda figura. Minor constat, quia nulla persona est Trinitas, Maior verò patet, quia singule personæ sunt verus Deus: ergo quidquid essentialiter conuenit Deo, conuenit singulis personis. Atque hanc rationem ferè sub eisdem terminis, habet Boëtius suprà, & ex illa colligit, nihil eorum, quæ ita dicuntur de personis, ut de omnibus dici non possint, dici substantialiter de Deo. Ita etiam respondent omnes Patres Arianis, qui contrario argumento nitentur probare, substantiam. Patris esse diuersam à substantia Filij; quia Pater est ingenuitus: Vnde argumentabantur: *Fel ingenuitum dicitur substantiale, ex de Patre, vel non, si non ergo accidentaliter, quod dici non potest: si verò dicitur substantialiter, ergo alia est substantia Patris à substantia Filij*. Patres autem sentientes hanc ultimam illationem esse bonam, respondent, negando, dici substantialiter: atque etiam negant dici accidentaliter, sed relatiue: ergo prædicata propria personarum non sunt essentialia, ut rectè intulit Boëtius.

Secundam rationem adducit Boëtius suprà his ferè verbis. *Persona diuise sunt: Essentia autē indiuisa: ergo necesse est, vocabulum ex personis originem ducens ad substantiam non pertinere: huiusmodi autem est nomen Trinitatis, & quodlibet aliud relationem significans; ergo Trinitas, vel relatio non est de substantia, id est, de essentia Dei*. Cuius rationis efficacia in hoc consistit, quod diuina essentia tota ita est vna, & simplex, ut in ratione essentiae nullam distinctionem admittat, quod manifestè colligitur ex vnitatem perfecta personarum in essentia. Idque supponunt omnia Concilia, vbicumque hanc vnitatem explicant. Relationes autē intrinsecè postulant distinctionem: Ergo impossibile est, ut relationes; quatenus relationes sunt, constituāt essentiam, quatenus essentia est, ergo nō sunt de essentia diuinitatis, nam si de illius essentia, suo

A modo complerent illam in ratione essentiae, seu talis naturæ.

Ad hanc rationem reducuntur alia, quæ fieri possunt. Ut, v. g. quod essentia tota est communis: ergo tota est absoluta: ergo non includit essentialiter relationes. Item, quod Pater communicat Filio per generationem totam substantiam, & essentiam suam, ut definitur in cap. *Damnatus*, & non communicat Paternitatem: ergo Paternitas non intrat rationem essentiae. Rursus è conuerso, Pater prius origine, quàm generet Filium, est completè, & essentialiter Deus: ergo per generationē Filij non producit aliquid quod sit essentialē Deo: producit autem persona Filij, & nostro modo concipiendi comproducit eius relatio, ergo illa non est essentialis Deo. Idemque argumentum fieri potest de persona Spiritus sancti. Omnia verò hæc argumenta (si rectè spectentur) in vno illo continentur, quod nulla persona per se sumpta esset simpliciter Deus, si collectio relationum esset de essentia Dei, quod si collectio nō est, neq; aliqua relatio in particulari esse potest, quia eadem omnino est ratio, ut per se constat.

Respondent verò aliqui, quod licet omnes relationes sint de essentia diuinitatis, nihilominus vnaquæq; persona est Deus: quia ad hoc sufficit, ut in se habeat illam naturam, quæ identificat sibi omnes has relationes. Verumtamen, aut hæc responsio confundit identitatem realem cum inclusione essentiali, aut manifestā inuoluit repugnantiam. Quia si relationes secundum rationes proprias pertinent ad essentialē constitutionē diuinitatis, non potest intelligi diuinitas integra, & completa esse in aliquo, na ut identificetur cum illo, nisi etiam relationes omnes eodem modo in illo sint, & cum illo identificentur. Quod patet manifestè in quocumque attributo diuino v. g. Omnipotentia: nam quia illud est de constitutione essentiali diuinitatis, fieri non potest, ut aliqua persona in se habeat veram diuinitatem sibi identificatam, quin eodem modo habeat omnipotentiam: & si per impossibile fingeretur habere in se entitatem essentiae, & non omnipotentiam eam eadem identitate, non posset dici, habere totā essentiam diuinitatis: ergo idem sequitur, si relationes essentialiter constituunt diuinitatem.

Deinde declaratur exemplis ex creaturis sumptis. Nam si animal v. g. in suo conceptu essentiali includeret differentias contrahentes, v. g. *rationalitatem*, &c. nullo modo dici posset, totam essentiam animalis esse in homine, & sic de aliis speciebus, quamuis in singulis speciebus animal identificetur in re cum propria vniuersaliusque differentia. Ergo idem est in præsentī. Nam licet sit diuersitas in hoc, quod ratio animalis est communis tantum secundum rationē, essentia verò realiter: nihilominus in eo est rationis paritas, quod essentia intrinsecè coalescens ex oppositis rationibus, non potest tota inueniri in singulis inferioribus, vel quasi inferioribus, in quibus rationes illæ oppositæ simul esse non possunt. Aliud etiam exemplum est de personalitate humana: nam si hæc esset de essentia humanitatis, non inueniretur tota essentia hominis, ubi talis personalitas non esset. Vnde è contrario, quia in Verbo diuino est totum id, quod pertinet ad essentiam hominis absque illa personalitate creata, rectè concludunt Theologi, huiusmodi personalitatem non pertinere ad constitutionem humanæ essentiae. Ergo simili modo

7.  
Rationes  
alia.

8.  
Præcludi  
tur qua-  
tio.

9.

philosophandum est de diuinis personalitatibus, hac obseruata differentia, quod in humanitate est distinctio eius à propria personalitate, propter vtriusque imperfectionem, & limitationem, & realem separabilitatem: in Deo verò eminenti modo est id, quod pertinet ad constitutionem naturæ, & quod spectat ad constitutionem personæ, seruatis vniuersiuiusq; propriis rationibus, sine distinctione in re, propter infinitatem, & simplicitatem diuinæ naturæ.

## CAPVT VI.

*Satisfit fundamentis contrariæ sententiæ, & eorum occasione nonnulla dubia expediuntur.*

**I.** **F**undamentum contrariæ sententiæ ferè solum iam est. Sumebatur enim ex identitate relationum, ac personarum cum essentia, inferendo ex illa mutuam inclusionem essentiali. Quæ illatio necessaria non est, vt ex creaturis etiam intelligi potest, iuxta receptum loquendi, & sentiendi modum. Humanitas enim, vt sic, nō distinguitur in re ab hac humanitate, nec species ab individuo, & nihilominus differentia individualis non est de essentia humanitatis, seu speciei. Quo exemplo vtuntur sancti, maximè Græci ad hoc mysterium explicandum. Dicunt enim illud esse essentiali, quod est commune, quod verò est particulare, nō esse essentiali, comparant autem proprietates relatiuas differentiis indiuiduatis. Maximè autem hoc potest habere locum in Deo, propter infinitatem diuinæ naturæ: nam sicut ab infinitate habet illa natura, vt sit realiter communis tribus relationibus: Ita etiā habet, quod in illis intimè includatur. Quia tamen secundum se est simpliciter infinita, quod formaliter non habet à relationibus, sed secundum se est perfectæ, & completa essentia absq; formalitate relationum, solumque illas requirit ad particularem modum subsistendi. Ita ergo potest se identitas in re, sine inclusione essentiali mutua. Neque in hoc est eadem ratio de absolutis attributis, & relationibus: nam attributa sunt idem ad quod, & conuertibiliter cū essentia: relationes inadaquate. Item, attributa dicunt perfectionem formaliter necessariā ad summam perfectionem intensiuam entis: non sic autem relationes. Propter quod ego existimo attributa ita comparari ad essentiā, vt & sint de cōceptu essentiali eius, & ipsam etiam essentialiter includant, non esse autem idem de relationibus.

**2.** In confirmatione prima illius opinionis petitur dubium. Qualis prædicatio sit hæc, *Deus est Pater*. Quod tractant D. Tho. 1. p. q. 39. art. 5. & 6. Boëtius, & Aug. citatis locis. Er quidem in primis nullus Catholicus dubitat, quin vera sit. Deinde certum est, non esse prædicationem accidentalem quoad rem, quæ prædicatur, quia est vera substantia, seu substantialis modus, vt loquitur Caiet. 1. p. q. 30. art. 4. Quoad modum verò prædicationis, aliqui vocant illum accidentalem, quia est veluti inferioris de superiori. D. Thom. autem hoc non admittit, quia in Deo, inquit, non est superius, & inferius: sed id, quod videtur esse commune, singulare est, & eius communitas est realis: Id autem, quod videtur esse inferius, est proprietas intrinseca, quoniam inadaquata illius rei communis. Dicit ergo D. Thom. Propositionem illam esse per se. Quod Caiet. & Tho-

**A** mistæ, cum addito exponunt, *esse per se identicè*, & insinuat D. Thom. dicens *esse per identitatem*. Hæc autem responsio erit absoluta vera, si in subiecto non *Deus* in concreto, sed *Deitas* in abstracto ponatur, scilicet, *Deitas est Pater*. Quia (vt D. Thom. dixit in art. 5.) Deitas ex modo significandi non supponit pro persona, & idcirco ex vi formalis prædicationis non prædicatur de se, sed solum propter summam identitatem. At verò Deus in concreto per se habet posse supponere pro persona, quia significat Deitatem, vt in habente. Unde, quia Pater habet Deitatem formaliter, & ex vi enunciationis potest prædicari de Deo. Non tamen prædicatur per se in primo modo ab Aristot. posito, quia prædicatum non est de essentia subiecti: potest autem dici prædicari per se in secundo modo, quia subiectum est de essentia prædicari, vt infra ostendamus, & quia proprietas illa, quæ formaliter significat Pater, est per se, & necessario coniuncta cum Deitate, ex vi fecunditatis, & perfectionis eius.

**B** De altera verò propositione, *Deus est Trinitas*. Gilbertus, (vt D. Tho. dict. art. 6. ad primū refert) negabat illam esse verā, quia Deus solum personaliter, & quasi diuinus supponit pro personis: nulla autem personarū est Trinitas. Sed certum, ac de fide cōseco, illam propositionem esse veram. Tum, quia hæc est vera. *Trinitas est Deus*: ergo, & altera est vera per simplicem conuersionem. Tum etiam, quia Deus non tantum est Pater, vel Filius, & Spiritus sanctus sigillatim, ac diuinus, sed etiam simul, & coniunctim. Et oppositum fundamentum nullius momenti est, quia Deus, vel potest ibi supponere pro hoc Deo communiter subsistente, vt infra dicemus, vel col'lectiue pro tribus personis, iuxta exigentiā prædicati. De qualitate autem illius propositionis idem dicendum est, quod de precedenti: est enim per se secundo modo propter easdem rationes. Quod significant Caiet. dict. art. 4. & Scot. 1. d. 23. q. 1. quatenus asserunt, in Trinitate nihil de Deo communiter dici, nec de omnibus personis (extra Deitatem) nisi ad modum proprii. Dices, ergo etiam hæc locutio erit vera, *Deus, in quantum Deus est Trinitas*. Respondeo, habere posse verum sensum, si dictio illa, *In quantum*, non designet, vel reduplicet immediatam rationem formalem, per quam conuenit prædicatum, sed quasi radicalem nostro modo concipiendi: sicut hæc est vera, *homo, in quantum homo, est resibilis*. At si reduplicet rationem formalem, non erit vera, quia Trinitas non est de formali, & essentiali conceptu Dei, alioqui quælibet persona esset Trinitas, quia quælibet est verus Deus.

**C** In altera confirmatione petitur aliud dubium. An Paternitas sit de essentia Patris, & cōsequenter, an hæc sit essentialis, & per se primò, *Pater est Pater*, vel *Pater est persona diuina*. Respondeo ad priorē partem, aliud esse loqui de essentia Patris simpliciter, aliud de quidditate, seu ratione formali eius, quatenus Pater est. Priori modo, Paternitas non est de essentia Patris, tam secundum principia philosophiæ, & Metaphysicæ, quàm secundum veram Theologiam. Essentia enim personæ, vel suppositi substantialis est illa natura, quæ est principium operationum: nam ab illa habet res suam esse simpliciter, personalitas autem non est essentia, sed modus essentiae. At verò Pater dicit substantiale suppositum, & Paternitas non est natura eius, nec principium operationum, sed modus substantialis eius: non est ergo

Aristot.

3. Deus est Trinitas qualis, &amp; diuini.

Caietan. Scotus.

4. An Paternitas sit essentialis Patris.

2. Deus est Pater qualis prædicatio sit.

Caietan.

D. Thom.

Caietan.

essentia eius. Quod recte confirmat Theologicum argumentum factum, quia eadem est essentia trium personarum.

Vnde de illa propositione *hæc persona est Pater*, seu *est diuina persona*, quidam dicunt esse accidentalem, sicut *hæc Petrus est indiuiduum*: sed hoc non recte dicitur, etiam secundum modum prædicationis, vt ex dictis constat. Et ex ipso etiam exemplo. Nam loquendo de indiuiduo secundum rem, & non secundum rationem, intrinsecè conuenit Petro, & non accidentaliter esse tale indiuiduum. Caietan. ergo dict. q. 30. art. 4. sentit, illam propositionem esse per se primò & essentialem: Quia licet Paternitas non sit de essentia Patris absolute sumpti, est tamen de essentia Patris, vt Pater est. Quod maximè videtur confirmari, quia Pater dicit totum id, quod est in prima persona; ergo dicit essentiam eius. Quæ sententia probabilis est. Mihi tamen videtur proprius dici, propositionem illam, *Pater est Pater*, esse identicam, & idè includere, & essentialē, & non essentialē, seu personale, & ex hoc posteriori capite, nō esse propriè essentialē. illam verò propositionem, *Pater est persona diuina*, simpliciter loquendo magis pertinere ad secundum modum dicendi per se, quàm ad primum, vt sentit Scotus dicta d. 23. & d. etiam 26. § *Tertia opinio*. Quia in ea formaliter prædicatur ratio personæ, & hæc non est de essentia subiecti: Non nego tamen, quin, si formaliter communis ratio personæ ad talem personam comparatur, habeat modum prædicationis essentialis, quæ nō sumitur semper ex absoluta essetia rei, sed ex quacumque ratione formali, & quidditativa communi, ad sua inferiora formaliter comparata.

## C A P V T V I I.

*Sit ne diuina essentia de conceptu essentiali, & quidditatio singularum relationum, ac proprietatum.*

**Q**uestio hæc nō ita habet locum in personis in concreto conceptis, & significatis, sicut in relationibus, vel proprietatibus in abstracto sumptis. Nam de personis certum est, diuinam essentiam in earum conceptu intimè, & essentialiter includi; quia quælibet persona essentialiter est Deus: & quia in vniuersum, persona est intellectualis naturæ indiuidua substantia, ergo in Deo persona est naturæ intellectualis per essentiam indiuidua substantia, seu incommunicabilis substantia; ergo diuina natura est de essentiali conceptu diuinæ personæ. Ratio deniq; vniuersalis est, quia persona dicit substantiam indiuiduam completā, ac proinde intrinsecè constantē ex natura, & personalitate, ex natura (inquam) tamquam ex essentia, ex personalitate verò tamquā ex modo essentia, quod suo modo, & seclusis imperfectionibus, in diuinis etiam personis locum habet. Hæc verò rationes non ita procedunt in relationibus, vel proprietatibus in abstracto sumptis, & idè de illis solis questio hic proponitur, quia cum quæstione superioris capitis connexa est.

In ea ergo nonnulli moderni auctores docuerunt, sicut relationes non sunt de conceptu essentiali diuinæ naturæ, ita etiam è conuerso diuinam naturam non esse de conceptu essentiali relationum. Afferuntque in suum fauorem D. Tho. qui eis fauere videtur in q. 8. de potentia art. 2. ad 6.

**A** quatenus ait, quod sicut hæc propositio, *Essentia est Paternitas*, non est per se, ita neque hæc *Paternitas est essentia*: ergo sentit neutram esse de cōceptu alterius. Rationes verò, quæ pro hac sententia sunt, omnes fundantur in nostro modo concipiendi, & in hoc metaphysico principio, quod quando duo comparantur, vt determinans, & determinabile, seu vt forma contrahens, & contrahita, necessariò debent ita distingui, vt neutrum includatur in conceptu alterius. Ita enim se habent diuina essentia, & relationes: nam essentia est determinabilis, & quasi contrahibilis, relatio verò est determinans, & quasi contrahens: ergo distinguuntur illo modo.

**B** Confirmatur, ac declaratur primò: nam diuina persona constat ex essentia, & relatione, vt in Concilio Florent. sess. 19. & sæpè aliàs dicitur: ergo resoluitur nostro modo concipiendi in essentiam, & relationem, tamquam in duo mutuo cōdistinguita, ita vt neutrum alterum includat. Nam aliàs, si semper maneret essentia inclusa in relatione, non esset vera resolutio, etiam secundum conceptum, quia totum id, quod includebat persona, quæ resoluti dicitur, manet inclusum in ipsa relatione. Vnde, in quacumque resolutione reali, ita obseruari videmus, scilicet, vt ea, in quæ fit resolutio, mutuo se excludant, ergo idem esse debet in resolutione conceptuū, quæ fit ad imitationem resolutionis realis. Quod etiam in aliis omnibus conceptibus extra hanc materiam inuenitur, vt cum resoluitur indiuiduum in speciem, & differentiam indiuiduantem, & species in genus, & differentiam, &c. Quod si de transcendentibus afferatur instantia in contrarium, non admittitur ab his auctoribus: ex quibus aliqui propterea putant, non posse dari conceptum communem transcendentalem. Scotus autem è conuerso, quia illum conceptum admittit, videtur negasse illum includi in modis determinantibus ipsum.

Vnde confirmatur secundò, quia si relatio includeret essentiam, non posset constituere personam, quia repugnat constituens includere totum id, quod includit constitutum, cum secundum modum intelligendi comparentur, vt totum, & pars. Patet etiam eadem sequela. Quia si Paternitas, verbi gratia, constituit, ergo intelligitur, vt adueniens essentia: ergo non potest intelligi, vt secū afferens essentiam: nam hæc duo repugnant, ergo è contrario, si intrinsecè includit essentiam, neque illi aduenit, nec constituit personam. Tandem confirmatur, quia aliàs hæc propositio esset formalis, *Filiatio est essentia*, cum prædicatum sit de essentia subiecti: ergo quidquid propriè dicitur de essentia, dicitur de filiatione. Vnde hæc omnes locutiones essent veræ. *Filiatio intelligit, est sapientia*, & similes. Atque adèd, *Filius eodem esset sapientia, quo Filius, seu Verbum*, quod est contra Augustin. 7. de Trinitate cap. 2.

**E** Nihilominus dicendum cenfeo, diuinam naturam essentialiter includi in relationibus ipsis, neque posse ab eis præscindi eodem modo, quo relationes ab illa præscinduntur. Ita tenent Henric. quodlib. 5. q. 6. Torres. 1. p. q. 28. artic. 2. disp. 3. & omnes ferè citati cap. 5. præsertim D. Thom. qui hac ratione dixit in Trinitate. *Communia esse de conceptu propriorum*. Idemque supponit Richard. de S. Viç. lib. 1. de Trinitate cap. 1. & lib. quinto à principio, si attentè legatur. Patres etiam Concilij Rhemensis, cum docuerunt, ipsas

Fundamē-  
tum.

3.  
Prima cō-  
firmatio.  
Concil.  
Florent.

Scotus.

4.  
Secunda cō-  
firmatio.

Tertia cō-  
firmatio.

Augustin.

5.

Henric.  
Torres.  
D. Thom.

Richard.  
Patres.  
Concil.  
Rhemenf.



etiam personalitates esse Deum, vt infra videbimus, hoc sensisse, vel supposuisse videntur. Vt autem ratione hoc declaremus, aduerto, duobus modis posse intelligi hanc inclusionem essentiae in relationibus. Vno modo in re ipsa, alio modo loquendo etiam secundum nostros conceptus, seu iuxta modum nostrum concipiendi. Vtroque ergo modo recte explicato vera est conclusio. Prior tamen sensus est praecipue intentus, & in eo est maxime attendenda differentia inter relationes comparatas ad essentiam, & essentiam comparatam ad relationes.

6. Probatur ergo assertio quoad priorē sensum. Primò, quia diuinitas est, de essentia Patris, quod nullus dubitat: ergo est de essentia Paternitatis, & idem est de ceteris personis. Probatur consequentia, quia in diuinis ita comparantur abstractum, & concretum, vt nihil essentialiter includat vnum, quod non includat aliud, praesertim quādo sermo est de concreto immediato, & adaequato ipsi abstracto, vt infra c. 10. & latius lib. 7. constabit. Et nunc breuiter declaratur, quia concretum, in Deo nihil aliud est, quam ipsa forma subsistens, propter summam Dei actualitatem, & simplicitatem. Sic ergo in praesenti, Pater nihil aliud est, quam ipsa Paternitas, vt passim loquitur D. Tho. praesertim q. 28. & 29. primae partis: ergo Paternitas subsistens essentialiter includit, quidquid includit Pater. Est autem subsistens ex propria ratione relatiua, vt supra ostensum est: ergo relatio illa in propria ratione sua necessario includit essentiam.

7. Secunda ratio sit, quia qualibet relatio diuina, Paternitas v. g. est Deus, ergo est essentialiter Deus, ergo includit in suo cōceptu essentiali deitatem. Antecedens certum est, tum ex Concil. supra citatis, tum etiam, quia quidquid est in Deo, est Deus, vt est commune axioma Theologorum omnium, quia hoc necessarium est ad perfectionem Dei. Et probari etiam potest ex dictis supra contra Gilbertum. Secunda item consequentia manifesta est, nam impossibile est, aliquid esse essentialiter tale, nisi in suo conceptu essentiali includat tale praedicatum, seu formam, à qua illud desumitur.

8. Primam autem illationem aliqui negant, dicentes. Relationē esse identicē Deum, non tamen essentialiter. Sicut ē conuerso, *Deus est Pater*, & *Deitas est Paternitas*, & tamen non essentialiter, iuxta nostram sententiam, sed identicē. Nihilominus in hac appellatione, seu in hoc praedicato, *Deus*, existimo consequentiam esse optimam. Quae probatur primò, quia quidquid est Deus, est summe perfectum, quod esse, aut concipi potest, sed maioris perfectionis est includere essentialiter deitatem, quā quocumque alio modo: ergo quidquid verè est Deus est essentialiter Deus. Secundò, quia ipsamet denominatio Dei est denominatio essentialis: nam sumitur à natura essentialiter constituyente talem rem. Propter quod existimo, nihil esse in Deo, in quo non intimè, & essentialiter non includatur diuinitas. Neque est simile, quod obieciatur, quia esse Patrem non est denominatio essentialis, sed personalis: nec Paternitas est, talis perfectio, cuius essentialis inclusio necessaria sit ad summam perfectionem entis, loquendo, vt loquimur, formaliter de Paternitate, & non tantum eminenter, vt supra declaratum est.

Atque ex his facile probatur, & declaratur as-

A assertio in alio sensu, scilicet, in ordine ad nostrum modum concipiendi. Circa quam partem aduertere oportet, duobus modis intelligi posse vnum conceptum obiectiuum includi in alio. Primò, vt distinctè, ac formaliter obiectum conceptui formalis, id est, vt distinctè, & in se consideratum. Secundò, vt confusè contentum, & inclusum in illo obiecto, quod distinctè cogitatur. Priori modo non est dubium, quin possit cogitari à nobis distinctè, & expresse Paternitas, non concipiendo distinctè essentiam. Quod etiam in conceptu inferioris respectu superioris saepe contingit, quia nimirum ipsummet inferius non exactè penetratur, nec comprehensiuè cognoscitur per talem conceptum: non ergo loquimur in hoc sensu in praedicta assertione. Posteriori autem modo dicimus, necessario includi essentiam in diuina relatione, etiam prout à nobis concepta. Hoc enim necessario sequitur ex priori puncto. Primò, quia id, quod est essentialiter superius, necessario includitur dicto modo in conceptu inferioris, vt animal in conceptu hominis, ens in conceptu cuiuscumque differētiæ, vel modi, quantumcumque simplicis: sed diuina essentia comparatur ad relationes, etiam abstractè conceptas, tamquam essentialis forma communis, non secundum rationem tantum, sed secundum rem, ergo saltem confusè necessario includitur essentia in conceptibus relationum. Secundò declaratur in hunc modum, quia non potest concipi Paternitas diuina, quin in eius conceptu includatur esse ens reale; vel ergo includitur ibi ens creatū, vel increatum, non enim potest abstrahi, quia non agimus de ente in communi, sed de tali ente ordinis diuini, & in ipso Deo existente: tale autem ens non potest esse creatum, vt per se constat: ergo in conceptu suo includit, quod sit ens increatum, hoc autem esse non potest sine inclusione essentiae, vt superiori libro ostensum est: ergo in illo conceptu necessario includitur essentia saltem confusè, vt declaratum est.

## CAP V T V I I I.

*Satisfit argumentis contrariae sententiae, & duo dubia illorum occasione inciduntur expediuntur.*

A Rgumenta contra nostram sententiā obiecta in primis non procedunt contra eum sensum, quem ad rem ipsam pertinere diximus: quia omnia fundantur in modo nostro concipiendi, vt constabit facile, attentè illa consideranti. Quatenus verò applicari possunt contra alium sensum de modo concipiendi nostro, non difficile soluantur. Nam illud principium, in quo fundantur, scilicet, quod omnis conceptus includens aliam communem, est resolubilis in duos, qui ad inuicem nō se includant, est falsum. Estque optimum exemplum in transcendentibus, quae, & dicunt conceptum communem, & includuntur in modis, quibus suo modo contrahuntur, & licet eorum communitas non sit rei, sed rationis: id nihil obstat, quia non oportet exemplum esse in omnibus simile, neque in hoc mysterio inueniri potest, de illo verò exemplo videri possunt, quae dixi disp. 2. Metaph. per totam, maxime sectionem ult. Argumenta verò, quae contra hoc fiunt, solum probant, conceptum communem posse pra-

scindi ab inferiori, & ipsum etiam inferius dupliciter posse à nobis concipi, scilicet, abstractè, & concretè, seu per modum totius, vel partis. Quod nos sipe facimus in rebus omnino simplicibus, etiam si in te ipsa nihil includat conceptus vnus, quod non includat etiam conceptus alterius, vt patet in his, *Deus*, & *Deitas*, & in his etiam *Ens*, & *Entitas*. Et hoc etiam sufficit ad constitutionem diuinarum personarum, de qua postea latius.

Solum propter quoddam testimonium D. Thom. ibi citatum, dubitari potest, an hæc sit vera locutio, *Paternitas est essentia*, & qualis sit. Et quoad priorem partem, D. Thom. supponit, illam locutionem esse veram, saltè identicè ob summam simplicitatem. Quoad alteram verò partem dicit non esse per se. Et prior quidè pars manifesta est ex dictis, nec difficultatem habet, si in legitimo sensu accipiatur. Est enim aliquo modo ambigua illa locutio. Nam significari per illam potest, Paternitatem esse rationè essentialē Dei, & in hoc sensu falsa est, vt ex præcedentibus constat. Propriè verò significat, essentiam esse communem, & Paternitati intrinsecè, vel identicè conuenire: Quod verissimum est. Altera pars de qualitate illius propositionis non caret aliqua difficultate, diximus enim, Diuinitatem esse de essentia relationum: id autè, quod est de essentia, prædicatur per se. Dico ergo, si rem ipsam spectemus, re vera ita esse, D. Thom. autem considerasse formam prædicationis, Nam hæc abstracta significare videntur formales rationes præcisas, & proprias, & quia ratio formalis vnus extremi præcise concepta, non est ratio alterius, idè dixit D. Thom. illam propositionem non esse per se. Similisque dubitatio tractari solet à Metaphysicis de his abstractis *humana est animalitas*, & quæ ibi dicuntur possunt hic applicari. Videatur in Metaphysica nostra disp. 6. section. 10.

Vltimò dubitari potest, an saltem sit de essentia Diuinitatis, esse communicabilem tribus personis, atque esse in illis. Et ratio dubitandi est, quia omne prædicatum conueniens Diuinitati ratione sui, & non ratione relationis, est essentialē, sed esse communicabilem tribus personis conuenit Diuinitati ratione sui, ergo est prædicatum illi essentialē. Maior patet, tum quia illud est prædicatum absolutum. Tum etiam, quia non est personale, ergo est essentialē; non enim datur mediū. Tum denique, quia conuenit illi ratione suæ infinitatis, quæ essentialis est. In contrarium autè est, quia prædicata essentialia sunt communia singulis personis (hinc enim supra probauimus, prædicatum relationum non esse essentialē) sed esse communicabilem tribus, vel esse in tribus de nullo persona dici potest: ergo non est aliquid essentialē. Et confirmatur, nam, hac ratione, licèt homo, vt sic, sit cōmunis multis indiuiduis: nihilominus illa communitas non potest esse essentialis naturæ humanæ, quia in singulis indiuiduis illam non habet, ergo similiter, &c.

Respondeo breuiter, esse communicabilem tribus personis simplicitet loquendo esse prædicatum essentialē Diuinitatis, vt priora argumenta conuincunt. In hoc autem prædicato explicando, cauendum est, ne adiungatur relatio, tanquam intrinsecè complens prædicatum: nam tunc iam non esset prædicatum essentialē, sed notionale huiusmodi existimo esse cum dicitur, *actus esse in tribus*. Quia hoc, *esse in*, non est modus realis diui-

nitatis distinctus ab ipsis relationibus: nihil enim aliud est, quàm esse terminatam tribus relationibus. Cum verò dicitur communicabilis tribus, nihil aliud explicatur, quàm scēditas, & infinitas ipsius Diuinitatis, quæ essentialis illi est, eamque habet, & vt præcisa à personis, & vt existens in omnibus simul, eandemque retinet in singulis. Nam licèt terminata sit per relationem vnus personæ, adhuc manet naturaliter communicabilis aliis personis.

Atque hoc satis est, vt tale prædicatum conueniat singulis personis, non enim habet conuenire illis, vt constitutis per suas relationes, sed vt habentibus talem naturam: & idè necesse non est, vt persona dicatur communicabilis; sed habere naturam cōmunicabilem. Neque est simile, quod afferebatur de cōmunitate: quia non est illa proprietas realiter conueniens alicui naturæ, quæ in re ipsa verè, ac propriè vna sit. Quòd si in natura humana indiuidua, & singulari cōsideretur, quòd est communicabilis supposito, sic etiam est longè diuersa ratio, quia vt sic, non est natura sua communicabilis multis suppositis, neque etiam est communicabilis per identitatem omniniodam cum ipso supposito. In hoc autem est aliqua similitudo, quòd illa natura etiam existens in suo supposito, retinet illam proprietatem, quæ tamè non prædicatur de ipso supposito, ita vt ipsum dicatur communicabile, sed habere naturam tali modo communicabilem.

## C A P V T IX.

*Tres diuinas personas habere eandem perfectam unitatem in omnibus attributis diuinis.*

**H**æc veritas resoluta ferè est, in lib. præced. Nam declarando, quæ prædicata multiplicentur in diuinis personis, diximus hæc non multiplicari. Vnde sequitur habere in eis illam unitatem, sed præsertim propter quamdam difficultatem de omnipotentia, illam proponimus.

Dicimus ergo primò. Omnes diuinas personas habere omnia, & eadem numero attributa, quæ Diuinitati, seu Deo conueniunt. Hæc assertio est de fide, & ex Scriptura sumitur ex eisdem locis, quibus probatur diuinitas personarum. In Conciliis verò expressè traditur, in Lateran. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnatus*, & in Toletanis 6. & 11. in confessione fidei, & in Concilio Ephesino tom. 5. cap. 22. vbi sic habetur. *Qualibet personarum Deus perfectus est, id est, omnibus proprietatibus Deitatis ornata esse noscitur, & creditur*. Ex Patribus etiam omnes sæpè citati, maxime Damasc. lib. 1. de fide, cap. 8. & sequentibus. Richard. de sancto Victor. lib. 1. de Trinitate cap. 11. & lib. 3. cap. 22. Sic etiam dicit Ambros. lib. 1. de fide cap. 2. *Unitas potestatis excludit numerum quantitatem*. Quod idem proportionaliter dici potest de quolibet attributo. Denique hoc concludi potest ex dictis de unitate Diuinitatis, nam vna Diuinitas vnum habet intellectum, vnam voluntatem, & sic de aliis attributis: ergo quæ habent unitatem numericam in Diuinitate, eandem necessario habent in omnibus attributis. Deinde, hic valet locus argumentandi ab unitate in tertio, ad unitatem in se, vt in diuinis argumentatur etiam aliquando D. Thom. 2. contra gentes cap. 9. Quia hæc

2.  
Qualis sit  
hæc. Patet  
nitas est,  
essentia.  
D. Thom.

3.  
Esse com-  
municabi-  
lem sit ne  
de essen-  
tia diuini-  
tatis.

4.  
Resolutio  
affirmati-  
ua.

5.

1.

2.

Later.  
Concil.  
Tolet. 6. &  
11.  
Concil.  
Ephesin.

Damasc.  
Richard.  
Ambros.

D. Thom.

attributa non habent inter se oppositionem, & ideo adæquatè identificantur Diuinitati, ac subinde etiam idem sunt cum omni illo, cum quo identificatur diuinitas.

3. Secundò dicendum est, omnia hæc attributa esse de essentia singularum personarum, & relationum, licet relationes non sint essentielles illis. Hæc assertio sequitur ex dictis, & cum eadem proportionem est intelligenda, nam omnia prædicata, quæ realiter intrinsecè, ac necessariò dicuntur de diuinis personis, aut notionalia sunt, aut essentialia. Quod hic annotare volui, vt intelligatur, quàm sit falsa sententia eorum, qui negant hæc attributa esse de essentia Diuinitatis, seu Dei, vt Deus est. Nā si sunt de essentia personarum, necessariò erunt de essentia Dei, vel fingere necesse est alium ordinem in huiusmodi prædicatis diuinis, præter notionalem, & essentialem, contra omnes probatos Theologos, & contra modum loquendi Patrum, & Conciliorum, & contra rationem, quia quidquid non est de essentia, vel de persona, accidentale est. Sed de hoc latius alibi, & videri possunt, quæ dixi in disp. 30. Metaphysicæ.

4. Tres verdò difficultates occurrunt. Prima est de hoc attributo. *Esse omnino improductum*, quod cōuenit Deitati, seu huic Deo, vt sic, & in illo non cōueniunt omnes personæ, imò nulli conuenit, nisi soli Patri, & tamen est attributum essentialiale, cū conueniat Deo ratione Deitatis. Et hinc etiam dubitari potest de attributo æternitatis: nam licet conueniat omnibus personis, quatenus dicit durationem sine principio, vel mutatione: tamen quatenus dicit necessitatem essendi, non videtur conuenire personis omnibus eo modo, quo conuenit huic Deo: nam Deo conuenit à se, & sine productione, non verò personis omnibus.

5. Hæc difficultas facilem habet solutionem: ita enim de illo attributo, *improductum*, quatenus absolute solum est, iudicandum est, sicut in præcedenti capite dixi de attributo communicabilitatis. Nam esse improductum, sicut conuenit Deo, in quantum Deus est, seu Deitati, ita etiam omnibus personis conuenit habere esse essentialiale, omnino improductum. Quia licet Filius, & Spiritus sanctus habeant illud esse communicatum per productionem personæ, ipsum tamen esse, vel diuinitas ipsa non producit. Non pertinet autem ad attributum essentialiale Dei; quod sit persona improducta: imò quamuis hoc Patri conueniat, non est ex vi solius Deitatis, sed ratione suæ proprietatis, vt infra videbimus. Vnde etiam facile constat, æternitatem (vt supra etiam tetigi) esse eandem, & eiusdem rationis in omnibus personis, quia conuenit illis ratione eiusdem esse per essentiam, in omnib. existentis, & cum æquali necessitate. Nam licet pater sit à se, & filius à Patre, tam necessariò habet illud esse Filius, sicut Pater, & Pater ipse tam necessariò generat sicut est. Vnde sola superest diuersitas in modo habendi illud esse, qui solum est modus originis, seu relationis.

6. Dub. 2. do appropriatis attributis. Secunda difficultas est, quia quædam prædicata absoluta tribuuntur singulis personis, tanquam propria illarum, vt Filio. Sapientia, & Veritas, Spiritui sancto Amor, & Bonitas, Patri Dominatio, Auctoritas &c. Hanc difficultatem propono, vt attingam verbum vnum de appropriatione attributorum. Non enim defuerunt hæretici, qui dixerint hæc attributa, vel omnia, vel aliqua esse non tan-

A tum appropriata, sed etiam propria personarum, vt colligitur ex Bernardo Epist. 190. Est tamen manifesta hæresis, vt ipse ibi prosequitur, & ex dictis satis constat. Dicendum ergo est, quamuis attributa omnia sint communia, tamen à Doctoribus sanctis quædam accommodari vni personæ, & alia aliis, propter maiorem quamdam affinitatem ad proprietates personales earum, vt illas nobis magis explicent. Vt Magister, & Doctores latè tractant in 1. distinct. 31. & 32. & melius, ac copiosius D. Thom. 1. par. quæst. 39. art. 7. & 8. vbi assert Patres, & omnia, quæ necessaria sunt. Tertia difficultas est grauior, & ideo expeditur commodius in capite sequenti.

Bernard.

Magister.

D. Thom.

## CAPVT X.

*Quo modo vna, & eadem omnipotentia sit in omnibus, & singulis personis.*

Ratio difficultatis est, quia Pater potest generare, & non Filius, & Filius spirare, & non Spiritus sanctus, ergo plūs potest Pater, quàm Filius, &c. Augetur difficultas, quia posse generare pertinet ad omnipotentiam Patris. Vnde Fulg. ad 5. obiectionem Arianorum sic ait *Genitori (quod nefas est) potentia naturalis adimitur, si Filio paternæ substantiæ æqualitas denegatur.* Difficilius Augustin. lib. 3. contra Maximinū, sic argumentatur. *Si Pater potuit generare Filium æqualem, & noluit, fuit inuidus, si voluit & non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris? Ergo si Filius non potuit, ubi est omnipotentia Dei Filij? vel si alia est omnipotentia Dei Patris, & alia omnipotentia Dei, vt sic, ita sequitur in aliquo attributo omnipotentia Dei non conuenire omnes personas.*

1. Ratio difficultatis

Fulgens.

Augustin.

In hac difficultate soluenda variant Theologi, tresque inuenio modos respondendi. Primus negat, ad productiones, ad intrā esse veram potentiam in Deo, & ideo licet Filius non possit generare, negant sequi deesse illi aliquam potentiam. Itā Aureolus, & Greg. in 1. dist. 7. Sed de fundamento huius responsionis dicendum est ex professo intrā, lib. 6. Nam cum in Deo ad intrā sit vera productio realis, vix potest intelligi, quin sit etiam principium quo producendi, quod potentiam productiuam appellamus.

2. Respō.

Aureolus. Gregor.

Secunda ergo responsio, non solum admittit hanc potentiam ad intrā, sed etiam concedit illam pertinere ad omnipotentiam. Ita sentit Marfil. in 1. distinct. 23. Egidius, & Argenti. Torres 1. part. quæst. 41. artic. 6. Quorum ratio est, quia illa potentia productiuā ad intrā, est maximè perfecta, ergo maximè pertinet ad omnipotentiam. Ad difficultatem autem respondent, hanc potentiam non esse Filio, vel Spiritui sancto, quantum ad absolutum, quod includit, sed solum quoad conditionem relatiuam. Quæ responsio, quoad hanc posteriorem partem rectè explicatam, vera est, & necessaria, vt statim dicam. Quoad priorem verò mihi non probatur, quia omnipotentia Dei habet pro obiecto adæquato ens creabile, vt rectè docet D. Thomas, & declarat Caietan. 1. part. quæst. 25. artic. 3. & Scot. in 1. distinct. 31. & Maior distinct. 41. Durand. 1. distinct. 10. quæst. 1. Et declaratur ita, quia distinguendo in Deo poten-

3. 2. Respō. Marfil. Egidius. Argenti. Torres.

D. Thom. Caietan. Maior. Durand.

tias secundum rationem ex actibus distinguenda sunt. Productio autem, quam Deus facit ad extrà, est longè diuersæ rationis à productionibus ad intrà: ergò potentia adæquata productioni ad extrà est diuersæ rationis à potentia productiua ad intrà: at verò omnipotentia dicit potentiam adæquatam productionis ad extrà, ergo. Declaratur minor, quia illa distributio, quam indicat particula *omni*, non est ita sumenda, ut cadat in ipsam potentiam, ac si diceretur omnis potentia, sed ita, ut cadat in obiectum potentia, ita ut sit ad omne possibile, & factibile: Sub hac ergo omnipotentia non includitur potentia productiua ad intrà.

4.  
Vera res-  
ponso de  
omnipoten-  
tia.

Ex hoc ergo principio facile expeditur difficultas, in ea forma, qua proposita est. Nego enim productionem ad intrà esse actum omnipotentia, & ideo nihil obstat, quo minus Filius, & Spiritus sanctus sit æquè omnipotens, ac Pater, non solum, quia æqualem habent essentiam, quæ est ipsa omnipotentia, sed etiam, quia in quolibet eorum est conditio necessaria ad actiones omnes talis potentia. Est enim considerandum huiusmodi potentiam, ut exerceat suum actum, vel non indigere relatione, etiam ut conditione necessaria, vel certè non determinata relatione. Duplici enim de causa potest hæc conditio esse necessaria. Primò, ut produciens possit distinguere à producente: & propter hoc necessaria non est relatio respectu actionum ad extrà: quia Deus per suum esse absolutum sufficienter distinguitur ab omni re producibili per talem potentiam. Secundò potest esse necessaria ad subsistendum: & hoc modo si diuinitas ipsa ex se subsistens est præcisè relationibus, etiam non indiget illis ad actiones ad extrà, per se, & ex vi illarum. Si autem demus, non esse subsistentem, nisi per relationes, erit quidem necessaria relatio, nulla tamen determinatè, sed quælibet sufficiet.

5.  
Actiones  
Trinitatis  
ad extrà  
sunt indiuisæ.

Concl.  
Toletan. 6.  
c. 11.

Fulgent.

Ob hanc ergò causam necessarium est, ut omnes personæ habeant hanc omnipotentiam plenè & absolutè, id est, quoad omnes actiones eius. Et in hoc fundatur illud axioma, quod actiones ad extrà sunt indiuisæ. Quod est frequens in Patribus, & Conciliis præsertim Toletano. 6. & 11. supra citatis. In hoc etiam fundatur, quòd trium personarum vnum est regnum, vna dominatio, quia ratione omnipotentia illis conuenit. Quomodo dixit Fulgentius, ad Ferrand. quæst. 4. *Æqualiter regnant & cat.* & de fide ad Petrum capite 1. *Vna aliam non superat potestate*, & capite 3. *In eo (inquit) intelligitur Omnipotens Deus, quod omnem creaturam de nihilo produxit.* Omnipotentia ergò est potentia faciendi, potentia autem generatiua, vel spiratiua est potentia communicandi idem esse increatum, quod non est facere, sed producere. Vnde hæc potentia ad intrà formaliter pertinet ad intellectum, & voluntatem partitione accommodat: illa verò omnipotentia ad extrà est potentia ratione distincta, subordinata intellectui, ut dirigenti, & voluntati liberæ, ut applicanti. Denique, ratione huius omnipotentia sic intellectæ, dixit Athanasius in Symbolo, *Non tres omnipotentes, sed vnus omnipotens, non tres Domini, sed vnus est Dominus.*

6.  
Replica  
de poten-  
tia gene-  
randi.

Quamuis autem hoc modo satisfactum sit difficultati, quatenus ex absoluta omnipotentia sumebatur, non tamen satisfactum est testimonio Augustini, nec difficultati, quæ obiter notata est ex potentia productiua ad intrà: Esto enim sit diuersæ rationis ab omnipotentia, tamen aliqua po-

tentia est, ergo erit in vna persona aliqua potentia, quæ non est in alia, ergo non sunt æquè omnipotentes, saltem quatenus illa distributio sumi potest ex parte potentiarum.

Respondeo tamen breuiter negando consequentiam. Est autem supponendum ex dicendis libro sexto potentiam productiuam ad intrà, quantum ad principium formale, seu per se productionis, esse quid absolutum, connotare autem aliquam relationem, ut conditionem necessariam ad hoc, ut persona habens tale absolutum, producere possit, cuius rationem ibi trademus. Hinc ergo dicimus potentiam generandi, quantum ad id, quod habet rationem potentia in Filio esse, solumque illi deesse relationem Paternitatis, quæ est conditio necessaria, ut talis potentia exeat in actum, ut sic dicam. Et ideo nihil, quod spectet ad veram rationem potentia, minus esse in Filio, quam in Patre.

Dices, hoc ipsum, scilicet, habere potentiam cum conditione requisita ad agendum, vel sine illa, multum referre, ut quis dicatur habere perfectam potestatem, vel minus perfectam: ergò hoc satis est, ut sit inæqualitas potestatis in personis: Respondeo, Si conditio illa pertineat ad absolutam rei perfectionem, ita est. Si autem sit conditio relatiua, seu antecessio originis, nihil minuit de absoluta perfectione potestatis. Ita verò est in proposito. Pater enim solum præuenit Filium origine, quia ex se habet intellectionem illam, per quam Filius productus est, totam verò illam communicat Filio, & ita in Filio est totum id, quod est ratio, seu principium quo producendi ipsum, ipse verò non potest per illud principium generare, solum quia iam inuenit adæquatum eius terminum productum. Et idem est cum proportionem de Spiritu sancto. Ac per hoc satis fit objectionibus Aureoli, Duran. & aliorum in hac materia. Existimòque hanc esse communem responsionem, præsertim D. Thomæ, licet diuersis verbis ab illo tradatur. Ille enim 1. part. quæst. 42. art. 6. ad 3. quem Ferrar. 4. contra gentes capite 13. & alij Thomistæ imitantur, respondet eandem potentiam esse in Patre, ut generet, in Filio, ut generetur, quod facile potest trahi ad sensum dictum.

Alij, ut Ægidius, & Argent. respondent. Potentiam solum esse ad id, quod non implicat contradictionem, & respectu Patris non implicare contradictionem generare, & ideo si generare non posset, foret impotentia in illo, respectu autè filij implicare contradictionem, & ideo non esse impotentiam, etiam si generare non possit. Quia realiter eandem potentiam habet, solumque ex parte obiecti est repugnantia. Contra quam solutionem se offert replica, quia omnipotentia simpliciter non respicit id solum, quod non implicat contradictionem per comparisonem ad ipsum agens, sed quod in se, & per se spectatum non implicat, ut rectè D. Thomas 1. part. quæst. 25. artic. 3. Ergò cum generare Filium in se spectatum non implicet contradictionem, respectu illius actus, ut sic, debet accipi summa potentia, & non comparatione huius, vel illius personæ: ergò posse producere hoc, quod secundum se non implicat contradictionem, indicabit potentiam. Ergo simpliciter, erit maior potentia Patris, quam Filij. Sed hoc non cogit. Aduertere enim oportet, quod in Deo, posse generare secun-

7.  
Responso

8.  
Obiectio.

Solutio.

D. Thom.

Ferrar.

9.  
Ægidius.  
Argent.

D. Thom.

dum Filium, absolute implicat contradictionem, respectu cuiuscumque personae, & ideo quod, Deus possit generare vnicum Filium non implicat absolute, quod autem implicet respectu filij, solum est propter relationem originis, quia supponitur iam productus. Re tamen vera in se habet ipse totam illam potentiam, quae est principium producendi ipsummet Filium, & ita haec responsio reuoluitur in nostram.

Ad Aug. ergo respondetur; vsum fuisse nomine omnipotentiae late, ut comprehendit potestatem productiuam ad intra, ideoque dixisse, contra omnipotentiam Dei Patris esse non posse generare, quia cum illi non desit conditio necessaria, si non posset, necessario esset ex defectu potestatis. Non omittam autem aduertere, rationem August. per se, & in vi rationis spectatam, non concludere, quia si infidelis diceret generationem Filij aequalis in Deo implicare contradictionem, facile, ac consequenter negaret, esse contra omnipotentiam non posse generare. August. ergo procedit supposita fide, quam quo ad hanc partem, haereticus ille, contra quem argumentabatur, non videtur negasse, ut colligitur ex eodem lib. cap. 14. & notauit etiam Scot. in 1. d. 20.

## CAP V T X I.

*Antes persona diuinae sint vnum in aliqua subsistentia absoluta, & essentiali.*

1. **Q**uestionem hanc late disputaui in 1. tom. de Incarnat. disput. 11. sect. 3. & ideo non repetam, quae ibi tractaui; sed in summam redigam, & nonnulla addam propter aliquos recentiores, qui doctrinam ibi traditam in duobus impugnant. Primò in re ipsa, Secundò in vsu vocis *Subsistentia*. Dicant ergò aliqui existentiam diuinam essentialem, ex vi conceptus absoluti non esse per se existentiam, sed solum existentiam substantialem cuiusdam naturae. Eo modo quo existentia creata humanitatis Christi, (quam ipsi etiam admittunt) non est per se existentia. Ratio praecipua est, quia diuinitas cum sua existentia absoluta est in personis, ergo praecisus personalitatibus relatiuis non est per se. Probatur consequentia, quia *per se* hoc loco, non sumitur, ut distinguitur contra *in alio*, ut *in subiecto*: hoc enim modo etiam existentia humanitatis Christi est existentia per se, id est, substantialis, & non accidentalis. Sumitur ergo, ut excludit esse in alio, ut in supposito, ergò cum diuina essentia sit in tribus suppositis, non est per se hoc modo, ut praecisa ab illis, & ex vi solius existentiae essentialis. Additur confirmatio, quia si talis esset subsistentia in Deitate, non posset haec Deitas, ut praecisa à personis in abstracto accipi. Patet sequela, quia quantumuis praecisa à personis includeret subsistentiam: id autem, quod subsistentiam includit, non est abstractum, sed concretum, nam haec est potissima differentia inter illa.

2. Secundò asserunt, etiam si in Diuinitate admitteretur per se existentia absoluta, illam non posse appellari, *Subsistentiam*. Ratio est, quia ex vsu Sanctorum Patrum subsistentia idem est, quod persona, vel hypostasis: dici autem non potest, tres personas esse vnā hypostasim, vel vnā personam, ergo neq; vnā subsistentiam. Minor certa est, quia

A illud esset incidere in errorem Sabellij. Maior autem constar est dictis supra de voce *hypostasis*, ut ex Patribus praesertim Graecis ibi citatis colligitur: & ex concilio Later. sub Martino 5. Consult. 1. Canon. 1. dicente. *Trinitatē numerari tribus subsistentiis*, & ex edicto de fide, Iustiniani Imperatoris ad Ioannē Pontificem, quod habetur in 2. tom. Conciliorum post Concil. Tolet. 2. Item ex Agathone Papa in eius epist. quae refertur in 6. Synodo act. 4. & Ioanne Maxentio in vtraque fidei professione quae referuntur in 4. tomo Bibliot. Sanct. In hac autem materia non licet vti vocibus praeter vsum Patrum, ne ex verbis inordinatè prolatis detur erroris suspicio.

B Ego verò in primis sentio, Diuinitatem per se, & completè existere ex vi suae existentiae essentialis: atque adeò illam verè dici per se existentiam ex praeciso conceptu absoluto. Haec est sententia, & D. Thom. & communior Theologorum ut latè retuli citato loco, & supra etiam tractando de existentis & subsistentis relatiuis. Patres etiam ibidem allegaui, quibus statim aliquid obijciam. Ratio, quae me maximè mouet, est, quia huiusmodi per se existentia pertinet ad summam perfectionem intensiuam entis, est enim perfectio simpliciter simplex. Quod aduersarij non negant: nam re vera est quasi per se notum ex terminis, ut latius etiam ibi dixi: ergò includitur formaliter haec perfectio in essentiali conceptu Diuinitatis, atque adeò est absoluta. Patet consequentia ex supra dictis in capitulis praecedentibus, nam tota essentia, & omnis perfectio simpliciter communis est tribus personis.

C Respondent verò aliqui, satis esse, quod haec perfectio sit communis secundum rationem tribus personis: nam ratio subsistendi, & per se existendi in omnibus est, non quia vna numero perfectitas, (ut ita loquamur ad rem explicandam) & realiter eadem in illis sit, sed quia haec ratio communis est omnibus proprietatibus illarum. Sed haec responsio facile refutatur, quia tota diuina essentia est eadem numero, & realiter communis tribus personis: ergò omnia praedicata essentialia sunt eodè modo realiter, & indiuiduè communia omnibus personis: hac enim ratione id probauimus de omnipotentia, & de cæteris attributis: ergò si haec perfectitas existendi est praedicatum essentialiale, debet esse idem numero realiter, & non tantum ratione commune tribus personis. Alioqui tres personae nō sunt vnum numero in tota essentia Dei, nec Pater communicat Filio totam suam realem essentiam, contra Concil. Lateran. in capit. *Damnatus*. Patet sequela, quia tota essentia nostro modo loquendi coalescit ex omnibus praedicatis essentialibus: ergo si vnum illorum nō est realiter commune, non est tota essentia realiter communis.

D Et praeterea declaratur in hunc modum, quia perfectio simpliciter, & praesertim communis secundum rationem, qualis illa esse asseritur, non solum debet conuenire personis, sed etiā diuinitati secundū se conceptae, praecisus relationibus: ergò talis perfectio non potest prouenire ex relationibus, ut relationes sunt: ergò non potest esse communis solum secundum rationem, nam haec communitas solum inuenitur in Trinitate ratione relationum, propter distinctionem, cum conuenientia aliqua, quam inter se habent. Consequentiae sunt euidentēs, ut existimo. An-

Concl.  
Lateran.  
Editū de  
Fide Iu-  
stiniani  
impera-  
toris ad  
Ioann.  
Papam.  
Agatho  
Papa.  
Ioan.  
Maxentius

3.

D. Thom.

4.

5.



recedens verò patet, tum quia Deitas præcisè relationibus, est infinitè perfectà in genere entis, tum etiam quia est verus Deus, atque adeò completum ens.

6. Respondent aliqui, Deitatem sic conceptam non includere omnem perfectionem simpliciter simplicem, atque adeò esse completam in ratione naturæ, non verò in ratione substantiæ, & entis, & eodem modo esse infinitam in ratione naturæ, nō in ratione entis. Quam infinitatem solū in hoc ponunt, quod habet esse à se, non verò in hoc, quod includat omnem perfectionem simpliciter. Vnde tandem concludunt, illam non posse dici Deum, nisi vt includit aliquam relationem. Hæc verò omnia tam absurda videntur mihi, vt sufficienter ostendant contrariæ sententiæ. Et in primis Concil. Rhemense contra Gilbertum sic inquit, *Credimus & confitemur simplicem naturam Diuinitatis esse Deum, neque aliquo sensu Catholico posse negari quin Diuinitas sit Deus, & Deus Diuinitas.* Quod ita declarauit, ac docuit, quia Gilbertus etiam dicebat essentiam sine relationibus non esse Deum, in eo verò magis errabat quod ad Dei constitutionem postulabat proprietates distinctas ab essentia, quod dicti authores Catholici non dicunt. Et sic possunt interpretari Concilium ita loqui, eo quod essentia sit persona, & è contra. Tamen quia Concilium extendit sermonem & dicit, in nullo sensu Catholico Deitatem non esse Deum, ideo multum vrget contra illam sententiam, si verba illius, prout à nobis relata sunt, illius esse admittantur. Quod ideo dico, quia non habemus illud Concilium, & P. Vazquez, qui eius decreta refert ex quodam codice manuscripto, dubitat an illa sint formalia verba Concilij, sed neque rationem declarat, cur dubitet, nec negat illam fuisse sententiam Concilij; quod nobis satis est, siue illis, siue aliis verbis eam docuerit.

7. Præterea ex illa responsione sequitur, Trinitatem. & quamlibet diuinam personam esse quid perfectius Deitate, contra illud Ioan. 10. *Quod de dit mihi Pater, maius omnibus est.* Sequela patet, quia illud est perfectius, quod formaliter includit omnes perfectiones simpliciter, quam illud, quod nō omnes formaliter continet, sed persona diuina includit formaliter aliquam perfectionem simpliciter, quam non includit Diuinitas, vt ex dicta sententia constat, ergò. Imò inde faciliè etiam inferri potest, vnam personam includere perfectionem simpliciter, quam non includit alia, & consequenter nullam esse omnino perfectam. Ac denique sequitur Deum non esse essentialiter summè perfectum, quia ex vi suæ essentiæ non habet formaliter omnem perfectionem simpliciter.

8. Fortasse aliquis coactus his argumentis, negat, quod pro certo assumptum, per se existentiam esse perfectionem simpliciter, quia licet dicat perfectionem, quod negari non potest, non erò talem, quæ in quolibet individuo entis maior sit ipsa, quam quælibet ei compossibilis. Nam in Diuinitate, vt sic, maior perfectio est, esse communicabilem tribus personis, cui repugnat per se existentia, & ideo talis modus existendi formaliter sumptus, non erit perfectio simpliciter respectu Diuinitatis. Vnde, vt Diuinitas sit ens summè perfectum, satis erit, quod sit radix totius substantiæ, quæuis illam formaliter non includat in suo præcisò conceptu. Et confirmatur, quia ita

A nos philosophamur de ratione personæ, quam non possumus negare dicere aliquam perfectionem, non tamen si dupliciter simplicem, quia hic Deus præcisè relationibus persona non est; & quia persona includit incommunicabilitatem repugnantem communicabilitati Diuinæ naturæ.

Sed hæc responsio meritò ab aliis etiam auctoribus non datur, neq; admittitur, Quia esse completam substantiam, sine dubio pertinet ad perfectionem simpliciter, ad hoc autem requiritur per se existentia. Item posse esse *Principium quod* proprium operationum, absoluta perfectio est, at hoc esse non potest, nisi in re per se existente. Denique in hoc conceptu per se existendi nulla includitur imperfectio, neque impossibilitas cū maiori vel æquali perfectione. In quo multum per se existentia, vt sic, differt à personalitate, vel suppositualitate: nam hæc includit formaliter, quod sit ratio incommunicabiliter subsistendi, quod non habet, nisi vel ratione oppositionis, vt in diuinis, vel ratione limitationis, vt in creaturis. Et idè non potest formaliter conuenire huic Deo præcisè concepto, quia in eo, nec relatio, nec limitatio includi potest.

Perfectio autem de qua agimus, præcisè dicit perfectitatem essendi, quæ ex proprio conceptu non postulat omnimodam incommunicabilitatem, sed tantum illam, quæ est ad rem aliquo modo actualiter distinctam à parte rei, vt in illa, vel per illam sustentetur. Quomodo humanitas Christi præcisè concepta non est per se existens, quia vt sic, est apta vniri alteri, à quo sustentatur: vnde etiam illi vnita nō sit ipsa propriè intrinsecè subsistens, sed est potius inexistens Verbo, quod propriè in ipsa subsistit: seu ipsa persona composita ex humanitate, & Verbo, subsistens est, ratione solius substantiæ Verbi. Diuina autem natura non hoc modo communicabilis est, sed per summam identitatem, secundum quam intrinsecè includitur in ipsis relationibus, quibus communicatur: & hoc modo ex natura diuina, & ratione respectiua con-  
furgit persona incommunicabiliter subsistens. Non quia diuinitas indigeat relatione, vt ab ipsa sustentetur, sed solū vt propter infinitam fecunditatem suam se illi communicet: vt possint personæ multiplicari. Atque ita fit, vt persona secundum se totam sit perfectissimè subsistens, quia & habet naturam per se existentem communicabiliter, & relationem per se etiam incommunicabiliter subsistentem.

Hic ergo modus per se essendi, non repugnat cum aliqua alia perfectione diuinitatis: & ideo est perfectio simpliciter. Quam doctrinam sumo ex D. Thoma 4. contra gentes capite 18. vbi hoc sensu dicit, *Et Essentiam & personam esse subsistentem.* Sic etiam 1. part. quæst. 3. docet ipsum esse per essentiam subsistens, esse Dei essentiam, & plura alia eius testimonia attuli citato loco. Atque ita responsum est principali fundamento alterius sententiæ. Confirmatio verò de abstractis, & concretis nullius est momenti, quia ad illa sufficit noster modus concipiendi vt supra dixi, & in libr. 7. latius explicabitur.

Superest vt de nomine substantiæ applicato ad significandam hanc perfectionem diuinæ essentiæ, pauca dicamus. Et in primis, cū ferè omnes Scholastici hac voce vtantur in hac significatione, etiā olim fortasse alium vsum habuerit, nō potest hic reprehendi. Quia cū res ipsa vera sit,

Concil.  
Rhemenf

9.

10.

11.

D. Thom.

necessariò debuit aliqua vox ad illam significandam accommodari, vt in multis similibus docent Patres, etiam contra hæreticos: & pro Scholastico vsu maximè necessarium est. Tota autem Schola Theologorum habet auctoritatem ad huiusmodi vsu introducendum, & vox ipsa valdè accommodata est, quia nihil aliud indicare videtur, nisi perfectum existendi modum.

Deinde nego vocem hanc in hac significatione non habere magnum fundamentum in Patribus, antiquis. Nam Boetius libr. de duabus naturis, quatuor distinguit vocabula Græca *εἰς, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον*, quibus ait respondere quatuor Latina, *essentia, substantia, hypostasis, persona*. Ecce vbi distinguit substantiam ab hypostasi: Vnde infra subdit, hominem subsistere, licet hypostasis nō sit. Et de Deo ait, in eo idem esse essentia, & substantiam, *Est enim, inquit, essentia, quia est substantia, que in nullo est*. Quod vltimum verbum iuxta dicta explicandum est. Anastasius etiam, & Cyrillus. Alex. in compediaria fidei explicatione in 4. tom. Bibliot. sic inquirunt. *Quid est Deus? essentia, cuius nullus est auctor, cui prorsus nihil deest. Quid est essentia? Res, que per se est, neque alicui indiget ad hoc, vt ipsa subsistat*. Denique Augustin. Hieron. & alij quos citato loco adduxi, manifestè videntur hac voce subsistendi in hac significatione. Et quamuis de sensu eorum, quantum ad rem spectat, possit esse controuersia, tamen de vsu vocis esse non potest: nam Diuinitatem ipsam per se, vocant substantiam. Imo Hieronymus ait, si vox hypostasis, tantum significet substantiam, Diuinitatem esse hypostasim, & substantiam.

Vox ergò substantia, licet in multis Conciliis, & auctoribus vsurpetur pro hypostasi, non tamen semper. Nunc autem vsu frequentiori non sumitur illa vox pro concreto, sed pro abstracto, vt ipsa sonat, scilicet, pro ratione subsistendi, cui respondet vt concretum subsistens, quod latius patet, quam persona, vel suppositum, quia dicitur etiam de subsistente communicabiliter. Et ideo licet tres personæ sint vna substantia absoluta, non tamen sunt vna persona, neque vnus suppositum, vt latius citato loco declarauimus.

## CAPVT XII.

*Tres diuinas personas verè, ac propriè esse, & dici vnum Deum propriè essentia unitatem.*

**I.** **V**eritas hæc videri potest in superioribus satis declarata, & comprobata: nihilominus tamen hoc loco ex professo tractanda est, tum ad refellendas nonnullas falsas Theologorum sententias, tum etiam, vt ex propriis principis iam demonstratis, illam ostendamus. Est enim hæc veluti conclusio in hoc lib. præcipuè intèra. Dixerunt ergo aliqui, quod licet propter Ecclesiæ vsu, & propter vitandas hæreses, ita loquendum sit, vt tres personæ simpliciter dicantur vnus Deus: nihilominus, re, ipsa spectata, non esse illam omnino propriam unitatem, & ablata inspicione erroris potuisse alium modum loquendi introduci. Ita Marfil. in 1. q. 5. artic. 3. ad 4. & 5. & Petrus de Aliaco in 1. quæst. 3. circa finem, & quæst. 5. per totam. Asseruntq; illud Genes. 1. *Creauit Deus celum, & terram*. Vbi Hebræica lectio habet *Creauit Dij*, quod dictum putant propter unitatem naturæ, & Trinitatem personarum. Ita enim ibi exponunt Lyra,

**A** Burgensis, & alij, quos refert, & sequitur Galatinus libro 2. de arcanis capit. 9. Et Catherinus libro 4. contra Caietan. putat esse certum sensum. Quam Theologum Mag. in 1. distinct. 1. sequuntur nec discordat D. Thom. 1. part. quæst. 39. artic. 3. vbi ait, linguam Hebræam iuxta suum vsu admittere illam locutionem, non tamen Latinam. Ex quo videtur sequi, re ipsa spectata, non esse impropiam locutionem illam, sed solam propter vsu non admitti. Et confirmatur, nam Deus est habens Deitatem, sed in Trinitate sunt tres habentes Deitatem, Ergo dici possunt tres Dij.

**B** Secunda sententia referri potest, allèrens tres personas verè, & propriè esse vnum Deum ratione vnus subsistentis communiter in Deitate: ablata verò substantia communi non posse tres personas dici propriè, & similiter vnum Deum. Sumitur ex Caietan. 3. part. quæst. 3. artic. 6. & Durand. in 3. distinct. 1. quæst. 3. circa finem. Richard. artic. 1. q. 5. Ratio est, quia posita substantia communi, hoc subsistens in Deitate est hic Deus, qui propriè dicitur esse Pater, Filius, & Spiritus sanctus. Ablata verò illa substantia, non potest designari in concreto vnus numero Deus, qui sit tres personæ.

**C** Nihilominus certa fides est, tres personas verè esse, ac propriè dici vnum Deum, & nullo modo dici posse, esse plures Deos. Hoc est velati primum fidei fundamentum, in quo sicut non potest esse falsitas, ita neque admitti potest improprietas locutionis, quæ parum distat à falsitate. Vnde cum fides magis sit de rebus, quàm de vocibus, ante omnia fatendum est, in re ipsa tantum esse vnum Deum, vt docet Scriptura sacra. Et ita Patres omnes hoc sapponunt, tamquam primum fundamentum huius materiæ. Vt patet ex Concilio Lateran. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damianus*, De summa Trinit. & fide Cath. & ex Concil. Florent. & Tollet. sæpe citatis, & Augustino 7. de Trinitate. cap. 4. Ambrosio 1. de fide cap. 1. & 2. & aliis statim referendis. Quia verò doctrina fidei, etiam completur voces, & modos loquendi in ordine ad res diuinas explicandas, & vitanda pericula errorum, ideo etiam fatendum est, illam locutionem esse omnino propriam. Tum quia vnitas Dei est in se omnino vera, & proprium etiam quia aliàs negatiua propositio esset magis propria, scilicet, tres personas non esse vnum Deum, ac proinde potius esse dicendas plures Deos, quia inter contradictoria non est medium. Hæc autem absurda sunt, & hæretica, est ergo, & vera, & propria illa vnitas, & illa locutio.

**D** Secundo dicendum est, quamuis posita substantia essentiali clarior sit illa locutio: nihilominus, veritatem & proprietatem eius non esse ad illam opinionem limitandam, quia veritas fidei non pendet ex Theologorum opinionibus. Vnde sancti Patres unitatem naturæ docent sufficere ad unitatem Dei, Sic. Ambr. supra. *Pater, & Filius vnum sunt, non confusione personæ, sed unitate naturæ*. Et optimè Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 1. *Vnum rectè credimus, & dicimus Deum, quia vna prorsus aternitas, vna immensitas, & vna naturaliter est trium personarum Diuinitas*. Et multa habet in eandem sententiam Sophronius, in sua Epistola act. 11. 6. Synodi. Docet etiam Concil. Florent. Patrem, & Filium esse vnum principium Spiritus sancti, & non plura: quod non fundatur in aliqua substantia communi, vt infra ostendam, sed in unitate amoris, & vo-

Burgensis.  
Galatinus.  
Catherinus.

Magist.  
D. Thom.

2.  
2. opinio.

Caietan.  
Durand.  
Richard.

3.

Patres.  
Concil.  
Lateran.  
Concil.  
Florent.  
Concil.  
Tollet.  
Auerst.  
Ambrosius.

4.

Patres.  
Ambrosius.

Fulgentius

Sophronius.  
Concil.  
Florent.

luntatis. Sic etiam, licet tres personae immediate assumerent unam humanitatem essent unus homo, & non propter substantiam communem, ut latius in 3. p. tom. 1. disp. 13. sect. 3. Ratio vero est ex dictis in superiori libro sumenda. Quia ad unitatem nominis substantiui sufficit unitas formae, seu naturae, illam enim significat formaliter per modum per se stantis, & ideo si illa una sit, unum est substantium per illam constitutum, etiam si modi per se essendi plures sint. Deus autem hac voce substantiue significatur, & haec est propria, & primaria significatio illius vocis ex primæua sua significatione, & non ex aliqua vltus accommodatione, ergo unitas Diuinitatis sufficit ad veram, & propriam unitatem Dei, quidquid sit de absoluta substantia.

Quapropter, si iuxta linguam Hebraeam, licitum erat uti illa plurali locutione cum proprietate, sumebatur illa vox *Dij*, magis in vi nominis adiectiui, quam substantiui. Verisimilius autem mihi est, non fuisse talem usum proprium in illa lingua, cum in ea constantissime doceatur semper unitas Dei, ubicumque est proprius sermo de illo. Vnde; ubi reperitur illud plurale *Dij*, attributum vero Deo, non sumitur proprie ad significandam pluralitatem Deorum, sed metaphoricè ad significandam auctoritatem, ut notauit Caietan. Genes. 1. Abulen. in opus. de Trinitate. Confirmatio autem primæ sententiæ difficultatem non habet, quia habens Deitatem significat adiectiue, & ex hac parte admittit pluralem locutionem, quia sunt plures habentes Deitatem, qui nihilominus sunt unus Deus, & non plures. De fundamento autem alterius opinionis in cap. 14. dicemus.

### CAPVT XIII.

*Explicantur varij modi loquendi de unitate trium personarum in esse Dei.*

EX dictis in superiori cap. facile intelligi possunt plures propositiones, & varij loquendi modi, de trib. personis, ut sunt unus Deus. Primus est, quo Pater, Filius, & Spiritus sanctus dicuntur esse *idem Deus*, vel *idem absolute*. Nam si dicantur *idem* sine vltro addito, erit ambigua locutio, neutraliter vera, masculinè falsa. Quia sicut in neutro dici non possunt *aliud*, & *aliud*, ita è cōuerso dici possunt *idem*: quia verò masculinè dicuntur *alius*, & *alius*, *idem* dici non possunt masculinè, quia hæc opposita sunt. Et hoc sensu dixit Guidmundus, in quadam confessione Trinitatis, quæ habetur in 6. tomo Bibliot. *Pater & Filius sunt idem ipsum, non idem ipse*, Sumitur etiam ex Athanas. dialog. 3. de Trinitate, & Iustino in expositione fidei. Qui propterea sentiunt, illam locutionem esse vitandam, vel propter ambiguitatem, vel quia *idem* immediate adiunctum personis sine addito, videtur potius masculinè sumi.

At verò si ei addatur aliquid, erit vera, vel falsa iuxta rationem additi. Nam, si personæ dicantur *idem suppositum*, est falsa, si autem *idem Deus*, est vera, quia perinde est dicere eundem Deum, ac dicere unum numero Deum. Et eadem ratione vera est hæc locutio. *Pater est idem Deus cum Filio & Spiritu sancto*, sicut Ecclesia de Patre dicit in Præfatione Missæ Trinitatis, & similiter de eodem

Patre læpe dicit. *Qui cum Filio, & Spiritu sancto vnit, & regnat*. Sic etiam intelligitur id, quod Ecclesia de filio dicit. *Tu solus Dominus, tu solus altissimus Iesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris*. Nā quatenus Christus Iesus est idem Deus cum Patre, & Spiritu sancto; eatenus est solus Dominus, solusque altissimus.

Hinc etiam vera est hæc locutio. *Pater est idem Deus, qui est Filius*, Quamvis de illa aliqui dubitent, ut videre licet in commentariis Boetij de Trinitate, qui nomine Bedæ habentur in tom. 8. operum eius. Sed immeritò in dubium hoc vocatur. Aliud enim est dicere, *Pater est idem, qui Filius*, aliud verò est dicere, *est idem Deus, qui Filius*. Prior enim locutio meritò negatur ab Athanasio in Dialogo 1. contra Anomæos, & ab Ambrosio. 1. de fide capit. 2. Quia illud relatiuum, *Qui*, refert in ea propositione personam Patris, ut talis est. Altera verò locutio vera est, quia in ea immediate refertur Pater, quatenus Deus est: unde quia Pater, & Filius sunt idem Deus: ideo Filius dicitur idem Deus, qui est Pater. Si autem quis enūtiat. *Pater est Deus, & idem Deus est Filius*: videtur esse locutio magis ambigua. Nā cum Pater proximè præcesserit, videtur ipse immediate refertur, & ideo negatur in dicto commentario. Tamen cum ex parte prædicati propositionis prioris absolute præcesserit Deus, potest de illo optimè intelligi locutio, & identitas, & ita erit propositio vera, & videtur mihi sensus satis accommodatus. Hæc autem locutio; *Deus Pater est Deus Filius*, simpliciter falsa est; nam ratione adiuncti determinatur suppositio ad tales personas, & ideo perinde est, ac si Pater diceretur Filius. Hanc verò locutionem admittunt aliqui Patres, *Pater est idem, quod Filius*, ut videre licet in Ambr. suprâ, & August. 1. 1. de Ciuitate, cap. 10. Et ratio patet ex dictis, quia illud relatiuum neutrum quod, declarat etiam aliud relatiuum *identitatis*, satis in eodem genere usurpati. Ac talia relatiua in neutro posita, identitatem tantum inessentialia indicant, ut suprâ dictum est.

Rursus verò dubitari solet, an personæ, vel simul, vel sigillatim dici possint *Deus vnicus*. Nam D. Thom. 1. p. q. 3. 1. art. 4. Videtur non admittere hæc locutionem, quod sequitur etiam Bonauent. in 1. d. 2. 1. art. 2. q. 1. & fauet Hilarius 7. de Trinit. in fine, ubi significat, Deum dicendum non esse vnicum. Fundamentum esse potest, quia hæc vox videtur excludere consortium personarum. Illam tamen locutionem admittit Durand. in 1. d. 9. q. 1. Quia non plus significat *unicus*, quam *vnus tantum*, nam hoc sensu dicitur vnicus Pater, & vnica Deitas. Vnde quando dicitur vnicus Deus, ex vi sermonis illud nomen *Vnicus*, cadit in Deum formaliter, quatenus Deus est, & ideo non excludit consortium personarum: sed Deorum, atque hoc mihi videtur in rigore verum.

Idemque iudicium est de illa locutione, in qua Deus dicitur singularis: quam etiam Hilarius suprâ negare videtur, & Leo Papa serm. 2. Pentecost. *In Deitate* (inquit) *neque singularitas est, neque diuersitas*. Videtur autem triumphasse singularitatem pro incommunicabilitate. Proprie tamen, & iuxta communem usum, singulare vniuersali opponitur, & idem significat, quod indiuiduum, & unum numero, quo sensu verissima est illa locutio. Et sic Anselm. de Incarnat. verbi, capite 3. tres personas vocat *unum numero Deum*, & Lactant. libro 4. capite 29. circa finem, vocat *singularem Deum*: &

3.  
Pater est  
idem Deus  
qui est  
Filius.  
etiam s.

Athanas.  
Ambros.

Ambros.  
August.

4.  
Deus vni-  
cus.  
D. Thom.  
D. Bonau.  
D. Hilar.

Ducand.

5.  
Deus sin-  
gularis.  
Hilarius.  
Leo Papa.

Anselm.  
Lactant.

Sophron.

Hilarius.  
August.Concil.  
Toletan. 6.  
Deus vnus  
nō vnus  
Dionys.  
Nazianz.  
Bernard.  
Cyrillus.Concil.  
Alexand.

Bernard.

Sophron. in dicta epist. vocat Deitatis unitatem *singularem*. Magis cauenda est hæc vox *Solitarius*, quia excludere videtur societatem personarum: & ideo illam etiam negat Hilar., suprà, & lib. 4. de Trinitate. Et sumitur etiam ex August. 6. de Trinitate cap. 6. & 7. Expressius id tradit Concil. Tolet. 6. in confessione fidei. Tandem dubitari solet, an tres personæ diuinæ dici possint. *Vnitas in Deitate, vel coniuncta*. Nam ita videtur loqui Dionys. ca. 2. & 3. de Diuinis nom. dū nomina essentialia vocat coniuncta: Significat etiam Nazianz. orat. 23. Bernard. autem lib. 5. de considerat. ad Eugenium. *Vnus, inquit, non vnus*: & idem habetur nomine Bedæ in dicto comment. Et sumitur ex Cyrillo cum Concil. Alexand. Epistol. 10. Et sine dubio hic posterior loquendi modus est magis improprius: quia vnio indicat distinctionem vnitorum: & ideo cum personæ dicuntur vnitæ in Deitate, indicatur distinctio inter ipsas, & Deitatem. Et hoc maximè intendit Bernardus, nam hunc errorem impugnatur: propriissimè ergo dicuntur vnū in Deitate. Quod si dicatur vnitas, dicendū est *Deitate*, nō *in Deitate*, nec *Deitati*: vt nō significetur vnio inter personā, & Deitatē, & consequenter nec distinctio: sed indicetur vnio inter ipsas personas, quæ verè sunt distinctæ, & vinculum huius vnionis dicatur esse sola Deitas, quod rectè explicatum verum est: quia non per vnionem, sed per identitatem cum personis, illas inter se vnit.

## CAPVT XIII.

*Pro quo supponat hic Deus, cum de tribus personis dicitur.*

1.  
Opinio.  
D. Thom.

Henric.

2.  
Reijcitur

**H**æc quæstio ex parte videri potest dialectica, tractatur autem à D. Thom. q. 39. & à cæteris Theologis, quia necessaria est ad rectè loquendū in hoc mysterio: & ideo non debuit omnino prætermitti; breuiter autem expeditur. Prima ergo sententia est Deum semper supponere immediatè pro personis. Ità sentit Henr. quod lib. 5. quæst. 8. & fundamentum eius est, quia nomina concreta semper supponunt immediatè pro aliquo supposito: in Deo autem non datur aliquod suppositum præter tres diuinas personas, ergo, &c.

Hæc verò sententia sustineri commodè non potest, nam multæ sunt locutiones veræ in Trinitate, ad quarum veritatem non sufficit illa suppositio, vt patet de locutionibus sequentibus, vna est, *Hic Deus est Trinitas*, quæ de nulla persona verificari potest. Fortasse tamen diceret Henr. verificari de collectione trium personarum. Sed hoc non satisfacit. Nam hic Deus, qui est Trinitas, est etiā Pater, & Filius diuinus, seu sigillatim. Idem est de hac locutione, *Hic Deus realiter communis est Patri, & Filio, & Spiritui sancto*, quod prædicatum, neq; alicui personæ, neq; omnibus simul attribui potest. Deinde Henr. videtur supponere, non dari in Deo substantiam realem, & communem, singularem tribus personis: nam illa posita, facillè intelligitur, non esse necessarium, vt hic Deus immediatè supponat pro supposito, sed pro natura Deitatis subsistēte essentialiter. Ac denique illa sententia supposita, non rectè inserit Henricus, illum esse vnicum, & vniuersalem supponendi modum, vt declarabitur statim.

3.  
Opinio

Est ergo secunda opinio, quæ licet neget substantiam absolutam, nihilominus dicit *hunc Deum*

**A** ex se non supponere immediatè pro personis, sed pro concreto, seu indiuiduo Deitatis. Per concretum autem Deitatis intelligunt huius opinionis auctores hunc Deum, qui includit singularem, seu particularem naturam, non tamen particularem substantiam: sed abstractè, & indifferēter, quidquid est subsistēs in natura tali: Vnde licet suppositio illius termini sit particularis ex parte Diuinitatis, tamen ex parte substantiæ est communis, & abstrahens à tribus personis. Et hac ratione dicitur ille terminus non supponere immediatè pro personis, sed pro illo concreto: Cuius substantiæ fundamentum est, quia non datur substantia communis secundum rem, & aliunde ad rationem indiuidui concreti sufficit vnitas naturæ. Hæc sententiā videtur posse sumi ex Capreol. in 1. dist. 4. quæst. 1. & Torres. quæst. 39. art. 4. Et quidem ablata substantia communi, hic dicendi modus est cæteris probabilior, & illo ego vsus sum in 3. part. quæstion. 24. ad explicandum quomodo Christus inquantum hic homo, fuerit prædestinatus Filius Dei naturalis.

**B** Tamen in præsentī materia, neque est necessarius, quia Diuinitas habet particularem substantiam realiter communem; neque etiam est sufficiens ad omnes locutiones, & suppositiones verificandas, præsertim iuxta varias sententiās D. Tho. ille enim in 1. p. q. 39. art. 4. docet in hac propositione, *Deus creat*, Deū non supponere immediatè pro personis, sed pro essentia: non potest autē ibi supponere immediatè pro concreto Deitatis abstrahēte ex parte substantiæ à particularibus suppositis solum secundum rationem. Quod probatur ex alia doctrina eiusdem D. Thom. 3. p. q. 24. artic. 1. ad 3. ubi dicit, illum modum suppositionis habere locum in ordine ad actus mentis, non verò ad actiones reales. Vnde cum vera sit illa locutio. *Christus, vt hic homo, est prædestinatus Filius Dei*. Hæc tamen est falsa *Christus, vt hic homo, est factus Filius Dei*. Et ratio est, quia actus mentis terminantur ad rationes abstractè conceptas, actiones verò reales exeunt immediatè à rebus, prout à parte rei subsistunt. Cum ergo in hac propositione: *Deus creat*, realis actio prædicetur, immediatè dicitur de particulari re subsistente, & prout in re ipsa subsistens est.

**C** Est ergo tertia opinio, Deum ex se, ac sine restrictione positum supponere immediatè pro hoc Deo, præscindendo secundum rationem à personis, non solum secundum rationem substantiæ communem per solam abstractionem mentis, sed etiam secundum substantiam realem communem. Hæc est sententia Caiet. 1. part. quæst. 3. artic. 3. & 3. part. quæst. 3. a. 3. quam multi vehementer reprobant, quia videtur confundere tres personas in vnā, vel quartam tribus adiungere. Sed hæc obiectiones frivole sunt. Nam hic Deus, pro quo immediatè, & realiter dicitur supponere *Deus*, non est aliquid distinctum in re à tribus personis, sed ratione tantum, & ideo nulla quaternitas sequitur, iuxta doctrinam Concilij Lateran. in capit. *Damnatus* dicentis, ex personis, & essentia non cōsurgere quaternitatem, quia re non distinguuntur. Neque etiam hic Deus est persona, vel suppositum, quia est realiter communis tribus personis. In quo non probamus modum loquendi Caietan. vt superius attrigi, & latius 3. part. di. 13. sect. 3. Hæc ergo sententia sic exposita vera est, & sine dubio est D. Thom. dist. quæst. 39. art. 4. Eandem

Capreol.

Torres.

Reijcitur.

4.

D. Thom.

5.  
Opinio.

Caiet.

Deficitur

Concil.  
Lateran.

D. Thom.



Alens.  
Bonavent.

6.  
1. Assertio

indicat Alens. 1. p. q. 10. membr. 3. per totum, & Bonavent. in 1. d. 4. art. 1. q. 4. Et omnes, qui admittunt substantiam absolutam, hoc ipsum sentire debent, si consequenter loquantur.

Vt autem tota res melius intelligatur, dicendum in primis est, Deum ex sua vi, si aliunde non restringatur, vel determinetur, immediatè supponere pro hoc subsistente in Deinitate, realiter communi tribus personis. Probatur, quia ille terminus, cum sit concretus ex modo suae significationis, habet supponere pro re subsistente: quatenus verò terminus singularis est, habet etiam supponere pro subsistente singulari, quantum potest: sed potest supponere pro tali subsistente particulari, & realiter communi, quia in re ipsa datur: ergo verè pro illo supponit. Quòd autem hæc sit suppositio immediata, patet, tum quia illud significatum est maximè adequatum illius vocis, tum etiam quia nostro modo concipiendi substantia communis: immediatè conuenit diuinitati, quàm personalis.

7.  
2. Assertio  
D. Thom.

Secundò verò addimus, Deum ex se, si aliunde non restringatur, simul etiam supponere pro personis. Hoc etiam docet D. Thom. dicto art. 4. & probat ex modo significandi termini concreti: significat enim naturam, ut in habente ipsam, & ideo ex se aptus est supponere pro quocunque supposito talis naturæ, quia verè habet ipsam. Et in hoc est differentia, (notanda pro his, quæ infra dicemus de actibus notionalibus) inter Deum in decreto, & Deitatem in abstracto. Nam Deus propriissimè supponit pro personis, & ideo non tantum essentiales actus, ut creare, sed etiam notionales, ut generare, illi attribuntur. Deitas verò ex vi modi significandi non habet supponere pro persona, & ideo notionales actus illi tribuntur, ut postea videbimus.

8.  
3. Assertio

Tertiò dicendum est, ratione adiuncti, vel ratione prædicati posse suppositionem Dei determinari, vel ad hunc Deum tantum, vel ad personam tantum unam, vel duas, vel aliquando etià ad omnes diuine, aut collectivè. Declaro breuiter singularem in primis de hoc Deo, potest aliquid prædicari, quod illi soli secundum se conuenit, ut in his locutionibus, *Hic Deus est realiter communis tribus personis, subsistit substantia absoluta*, & similibus. Confirmatur, nam in concretis creatis terminus communis ex adiuncto determinatur aliquando ad communem suppositionem, ut in hac, *homo est species*: ergo idem erit in Deo, quatenus communitatem habet, hæc seruata differentia, quod in homine communitas illa est rationis, in Deo est realis. Aliæ partes assertionis locum habent, quoties aliquid notionale huic termino adiungitur, nam illud determinat suppositionem. Vnde in hac *Deus pater generat*, clarum est suppositionem esse tantum pro prima persona. Imò etiam si determinatio non addatur in subiecto, prædicatum censetur sufficere ad restringendam suppositionem, ut in hac etiam, *Deus generat*, censetur Deus supponere pro solo Patre. In hac verò *Deus spirat*, pro Patre, & Filio, de quo latius dicetur in libro 6. In hac verò propositione *Deus est persona*, clarum est, immediatam suppositionem esse pro personis, quia hoc prædicatum conuenit Deo ratione hypostasis: est autem commune omnibus, & singulis personis: & ideo ibi Deus pro omnibus diuine supponit.

9.

In hac etiam propositione, 1. Tim. 1. *Soli Deo honor, & gloria*, ait D. Thom. supra, suppositionem esse

A se pro omnibus personis, sequutus Augustinum 1. 6. de Trinitate cap. 9. Indicaique esse differentiam inter illam propositionem, & alteram, *Deus creat*. Certe, autem sentit, non esse differentiam inter illas duas propositiones, *Deus creat, & soli Deo honor, & gloria*, quia in utraque Deus supponit pro natura, & pro personis. Aliqui verò sentiunt differentiam aliquod oriri ex rigorosa significatione illius particulæ *soli*. Nam in illa, *Deus creat*, suppositio pro personis est diuisa, seu distributiva: de singulis enim verè dicitur, quòd creant. At verò in alia, suppositio pro personis videtur esse collectivæ, quia in rigore solum de tota Trinitate dici potest: quod illa tantum sit digna honore, & gloria. Quod mihi etiam aliquando visum est: sed re attentius considerata non placet. Quia si particula *soli* in eo rigore sumatur, ut excludat etiam concomitantiam, propositio erit falsæ, quia non sola Trinitas collectivè, sed etiam unaquæque persona sigillatim sumpta, est digna honore, & gloria, æque, ac tota Trinitas, si autem sumatur *soli* secundum Theologicam proprietatem, ut nimirum concomitantia non excludat, sic vera est locutio, etiam si *Deus* diuisim pro personis, & pro *Hoc Deo*, & simul pro tota Trinitate supponat, quod idem est in altera enunciatione *Deus creat*, nulla ergo est differentia. Clarior autem est illa suppositio collectivæ in hac propositione *Deus est Trinitas*, quæ primum verificari potest de hoc Deo, ut sic, ille enim, & est singulæ personæ, & omnes simul. Descendendo verò ad personas, non potest verificari de singulis, sed de omnibus collectivè.

C Atque ita tandem clara est etiam differentia, quam D. Thom. ibi assignat, inter hos terminos, *Homo, & Deus*, quia homo unum immediatè significat, scilicet speciem humanam, ut sic, & pro alio immediatè supponit ex natura sua, & aliunde non restrictus, scilicet pro indiuiduis, quia non datur homo subsistens, nisi ratione singulorum suppositorum. Deus autem ex se immediatè supponit pro suo immediato significato, scilicet, pro hoc Deo realiter, & subsistente, & communi tribus personis per summam identitatem cum singulis illarum, & cum omnibus simul. Vnde etià sic, ut *homo* iuxta vñtatum morem loquendi non sit capax suppositionis collectivæ pro suppositis: Deus autem non obstante determinata suppositione pro hoc Deo, habere possit collectivam suppositionem pro personis, ut satis declaratum est.

Exponitur illud  
soli Deo  
honor &  
gloria.  
ad 1. Tim.  
Cant.

10.  
D. Thom.

## CAPVT XV.

*Quo modo inter diuinas personas similitudo, & æqualitas intercedat.*

E Tres relationes possunt in vnitae fundari, iuxta communem Aristot. sententiam 5. Metaphys. cap. 9. scilicet identitatis, quæ fundari dicitur in vnitae substantiæ: similitudinis, in vnitae qualitatis: æqualitatis, in vnitae quantitatis. Constat autem ex hæcenus dictis inter personas diuinas esse veram identitatem in substantia: vnde facillè concludi poterat, esse etià similitudinem, & æqualitatem secundum metaphoricam, aut ampliam significationem. Nam secundum proprietatem Deus non est capax talium relationum, quia in Deo non est propria quantitas, vel qualitas, sed



quidquid in eo est, substantiæ est, maximè secundam essentiam. Tamen, quatenus nomen quantitatis extenditur ad significandam rei perfectionem, & quatenus attributa diuina per modum qualitatum à nobis concipiuntur, eatenus possunt æqualitas, & similitudo diuinis personis tribui. Et idè rectè adnotarunt Scot. Dur. & alij in 1. d. 19. has relationes, quæ in creaturis solè distingui, & in diuersis formis fundari in diuinis personis esse vnitas; & in eadè diuina substantia suo modo fundari. Et hæc planè videbantur sufficere de his denominationibus, cum in re non distinguantur ad identitate. Tamen ad maiorem declarationem pauca addenda sunt.

2. Circa similitudinem aduertendum est, antiquos Patres tēpore Conci. Niceni, & durāte Ariatorum errore, euitallē voces, quæ solā similitudinem inter diuinas personas significare videbantur, qualis erat illa celebris vox *ὁμοιότης* idest, similis essentia. Et ideo Concilium Arim. reiectum est, quòd illam vocem in symbolo posuerit, & Basiliius Epistol. 82. dicit, Macedonianos non discessisse ab errore Arii: quia tantum similitudinem essentia inter Patrem, & Filium admitterebant. Quod etiam habet Epiphani. hæres. 73. & Theodoretus libr. 2. Histor. capite. 6. & est frequens in Patribus illius ætatis. Hoc tamen idè fuit, quia hæretici abutebantur illa voce ad excidendas alias, quæ veram consubstantialitatem significant. Est enim aduertendum, similitudinem, ex visus significationis non requirere vnitatem realem in forma, sed conformitatem. Item in rigore non postulare conformitatem in gradu perfectionis, nam duæ albedines dicuntur similes, etiam si non sint pares, seu æquè intensæ. Hæretici ergò, vt excluderent vnitatem personarum in diuina natura, & æqualitatem in perfectione, similitudinem ponebant, & negabant identitatem, & æqualitatem: quo sensu hæreticum est ponere similitudinem in diuinis personis.

3. At verò in sensu Catholico, dicendum est, vnā personam diuinā similem alteri esse. Nam de Filio ait Paul. ad Hebr. 1. *Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius.* Item imaginem Patris etiam illum appellat: non est autem imago sine similitudine. Et August. 7. de Trinitate, capite vltim. ait, personas diuinas dicendas esse similes, & non dissimiles, quia hoc ad substantiam refertur. Idem Diuus Thomas 1. part. quæst. 31. artic. 2. Et ratio est, quia licet similitudo non semper requiratur æqualitatem, tamen illam etiam non excludit vt benè notauit Scot. in 1. dist. 31. Et similiter non excludit vnitatem, imò illam requirit aliquo modo, & tantò erit maior, quantò fuerit maior vnitas inter extrema distincta. Similitudo ergò quatenus perfectionem dicit, & excludit imperfectionem, propriè conueniet diuinis personis. Imò hæretici in eo sensu, quo loquebantur, magis ponebant personas dissimiles, quàm similes, quia cum distinguerent naturas, necessarium erat, eas tantum inter se distare, quantum finitum ab infinito, creatum ab increato, quæ magis inter se dissimilia, quàm similia sunt.

4. Circa æqualitatem neque in re, neque in voce est de æqualitate ambiguitas, supponendo sermonem esse de quantitate perfectionis, non molis. Quare circa sic de fide est, inter diuinas personas esse æqualitatem: Quam rectè per negationem explicuit Athan. in Symbolo dicens. *In Trinitate*

*nihil est maius, aut minus, prius, aut posterius.* Et inde concludit; *totæ tres personæ esse sibi cōuales.* Idem habet August. 9. de Trinit. capite 1. dicitque, hanc æqualitatem personarum nihil aliud esse, quàm vnitatem essentia. Qui etiam videri potest lib. 3. contra Maximinum c. 10. & ferm. 38. de tempore. Anselm. in Monologio, c. 13. dicit, *Personas esse æquales, quia, vnaquæque est perfecta, & summa essentia.* Idè in Prosologio cap. 3. Richard. etiam Viêt. lib. de Trinitate, cap. 13. dicit, hanc æqualitatem esse alterius rationis, quàm in creaturis, scilicet, *quia idem esse cum eadem plenitudine perfectionis, quod est vnus personæ, est alterius.* De eadem æqualitate rectè sentit Origenes libro 1. Periarchon, cap. 2. & 3. & lib. 7. ad Roman. & Tertullianus 4. contra Marcionem capite. 25. Ratio itaque est manifesta ex dictis de vnitate essentia in tribus personis, Quam indicauit Concil. Toletan. 6. in confessione hdei dicens: *Quoniam vnus sum natura, ideo personas esse æquales, quia illa natura non recipit magis, nec minus.* Nec potest nisi tota communicari, vt dicit etiam Concil. Lateran. in cap. *Damnatus.* Quæ ratio eodem modo procedit in omnibus attributis Dei, sapientiæ, bonitatis. &c. Et in his, in quibus posset habere difficultatem aliquam, in superioribus explicata est, specialiter de infinitate perfectionis in libro præcedenti, tractando de perfectione relationum, & de omnipotentia in hoc libro cap. 10. vbi etiam aliquid attingimus de æternitate, & plura in primo tomo de Incarnatione. Nulla ergo difficultas est alicuius momenti in hac veritate.

Obijci verò potest quia, vbi est ordo primi, secundi, & tertij: non est æqualitas, sed in diuinis personis hic ordo reperitur, ergo. Minor patet ex Diuo Augustino 3. contra Maximinum, capite. 14. vbi hoc sensu, docet *esse inter diuinas personas ordinem naturæ.* Quem etiam admittit D. Thomas 1. part. quæst. 42. licet non concedat vnā personam esse priorem altera. Idem sumitur ex Basilio libro 1. contra Eunomium circa medium, & lib. 3. circa principium. Patet etiam ex communi modo loquendi, sic enim nominamus personas, primam, secundam, & tertiam, non quidem solo arbitrio nostro, (sic enim facilè possent denominationes illæ commutari, sicut in quolibet alio numero) sed cum fundamento in re ipsa. Est ergo ordo ille in personis ipsis secundum se, quod etiam significauit Ioannes Theologus scil. 21. Concilij Florent. Talis autem ordo videtur aliqua ex parte æqualitatem minuire.

Occasione huius difficultatis tractari hic solet, an inter diuinas personas sit ordo prioris, & posterioris. Nā D. Thomas simpliciter negat. Sco. admittendam putat prioritatem originis. Est tamen quæstio de nomine, in qua immorari non est necesse: viderique possunt, quæ de illa attingi disp. 12. Metaphys. sect. 1. vbi etiam dixi, D. Thom. & Scotum in hoc non habere sententias contrarias. D. Thomas enim docet, simpliciter, & sine addito nō esse admittendam prioritatem, iuxta illud Athanas. in symbolo, *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius:* Scotus verò adiungit, cum illo addito *originis:* admitti posse. Quod sanè, & in re verum est, & illis vocibus satis commodè explicatur, nam origo propriissimè diuinis personis attribuitur.

Adde, hunc ipsum esse ordinem, quem Augustinus, & D. Thomas ordinem naturæ vocarunt. Est enim aduertendū, non vocari naturæ ordinem,

August.

Anselm.

Richard.

Origen.  
Tertullian.Concil.  
Toletan. 6.Concil.  
Lateran.5.  
Obiectio.

August.

D. Thom.  
Basil.  
Ordo naturæ sit  
ne in personis diuinis.Ioannes  
Theolog.6.  
An sit ordo prioris, & posterioris.7.  
Resolutio vniuersalis  
que dabitur.

ed quod inter diuinas personas vna sit prius natura, quam alia: nam hoc etiam admittendum non est. Quia prioritas naturae proprie sumpta, aut est prioritas in subsistendi consequentia, aut in causalitate propria, neutra autem inuenitur in diuinis personis. Dicitur ergo ordo naturae, quia ipsamet essentia Dei ex se, & natura sua postulat, vt immediate sit in Patre sine vlla processione: in Filio verò per processionem eius ex sola prima persona: In Spiritu sancto per processionem ex vtraque. Atque ita hic ordo naturae nihil aliud est, quam ordo originis. Igitur non immerito prioritas etiam originis dicitur, quae in hoc solo posita est, quod vna persona est principium originis, alia terminus, vel (quod idem est) vna habet suum esse sine origine, alia verò, non sine illa. Iuxta hanc ergo prioritatem solam dantur in diuinis personis prima, secunda, & tertia, & ideo hae denominationes nihil repugnant aequalitati. Iam enim supra ostensum est, distinctionem in relationibus originis non minuere, neque augere personarum perfectionem.

Solet autem hoc loco vterius queri, an hae similitudo, vel aequalitas inter diuinas personas sit relatio realis, vel rationis. De qua quaestione Thomista multa scribunt. Quia D. Thom. q. 42. ar. 1. docet, esse tantum relationem rationis. Quod Caietan. optimè ibi declarat, & defendit, & Capreol. in 1. d. 31. q. 2. Vbi etiam Durand. Gabr. & alij, & Marilius in 1. q. 33. Scot. autem eadem dist. 31. quaest. 2. & quod lib. 6. artic. 2. contendit esse relationem realem. Quam diuinis personis concurrunt omnia necessaria, vt hae relatio realis sit, scilicet fundamentum, & terminus realis, & extrema realiter distincti. Item quia aliàs non diceretur diuinæ personae in re ipsa similes, & aequales, sed solum cogitatione hominis. Hae verò argumenta re vera non cogunt: nam hae denominationes non semper sumuntur formaliter à relatione, sed à fundamento, quod in rebus ipsis existit, & nobis occasionem praebet ad talem relationem excogitandam. Hoc autem fundamentum in praesenti est, vnitatis perfecta eiusdem naturae in singulis personis. Ex hac ergo vnitatis provenit, vt talis relatio non possit esse realis. Quia praeterea, quae Scot. numerat, necesse est, vt inter fundamentum, & terminum formalem relationis sit distinctio in re ipsa: maximè in his relationibus vnitatis, in quibus habitudo potissimè cernitur inter ipsas formas, in quibus est similitudo, vel aequalitas, vt rectè Caiet. aduertit, & ideo, vbi est vna, & eadem forma in vtroque extremo, non potest esse huiusmodi realis habitudo, quia illa potius est identitas realis, & numerica. Quapropter prior sententia simpliciter vera est. De qua re hae nunc sufficiunt, reliqua enim philosophica sunt, & à nobis tractata in Disp. 47. Metaphys. sect. 9.

Vnam verò hic potest obijci, quia inter diuinas relationes non solum est aequalitas relatione perfectionis essentialis, sed etiam ratione perfectionis relatiuae, vt supra dixi, sed illa perfectio relatiua est distincta realiter in vna, & alia persona: ergo aequalitas in illa habet omnem distinctionem necessariam ad realem relationem. Ad hoc fortasse aliquis respondebit, hanc relationem non posse esse realem, quia non potest vna relatio fundari in alia. Sed de hoc aliàs. Ego respondeo, illam non esse realem, quia illa non est aequalitas fundata in vnitatis, vel conuenientia for-

malis, sed in quadam proportionali aestimatione, seu quantitate. Sicut aliqualis similitudo, quae est inter diuinas personas in communi ratione personarum, vel relationis, non est relatio realis, quia non est per conuenientiam in tota vnitatis formali talium personarum. Propter quod Anastasius Synaita in expositione fidei personas in proprijs dissimiles appellauit: inaequales autem dici non possunt, tum quia hoc dicit imperfectionem, tum propter rationes alias supra allatas.

## CAPVT XVI.

*An diuinae personae ex vnitatis habeant circuminsecessionem, id est, mutuam existentiam vnius in alia.*

**H**ae est vltima proprietas conueniens diuinis personis, quatenus vnum sunt, quam Theologi *circuminsecessionem* vocant. Habetque fundamentum in verbis illis Ioan. 14. *Ego in Patre, & Pater in me est.* Quae licet de Patre, & Filio tantum dicta sint, tamè eadem ratione de Spiritu sancto vera sunt, vt communiter Patres docent, Athanas. in expositione fidei, vbi in hoc sensu dixit. *Spiritus sanctus semper est in manibus Patris, & Filij.* Et Damascenus lib. 1. de Fide, cap. 10. eodem sensu vocat Spiritum sanctum, *Inseparabilem, & indigressibilem à Patre, & Filio*: Et hanc mutuam immanentiam ibidem latè, & eleganter exponit. Denique Fulgentius de fide ad Petram, cap. 1. *Per hanc (inquit) vnitatem naturalem totus Pater in Filio, & Spiritus sancto est, totus Filius in Patre, & Spiritus sancto est, & totus Spiritus sanctus in Patre, & Filio.*

Hae igitur veritate supposita, nonnulla circa illam declaranda sunt. Primum est, an veritas, & identitas personarum in essentia, sit adaequata ratio huius mutuae inexistenae. Est autem dubitandi ratio, quia D. Thom. 1. part. quaest. 42. artic. 5. sentit, non esse adaequatam. Nam duas alias rationes addit, scilicet, relationem mutuam, & modum originis. Aureol. verò, & Durand. in 1. d. 19. sentiunt, solam essentiae vnitatem esse rationem adaequatam circuminsecessionis personarum, ideoque duas alias rationes D. Tho. impugnât. Vt autè rectè notauit Caiet. circa dictum art. non impugnât mentem D. Thom. & ita facile dissoluit ipse, quae illi obijciunt.

Videtur ergo voluisse D. Thom. ad diuinas personas accommodare illos tres modos, quibus ipse dixerat 1. p. q. 8. art. 1. Deum esse in omnibus rebus, scilicet, per praesentiam, potestatem, & essentiam, scilicet, imperfectionibus. Vnde, quoad primum modum dicit, Diuinas personas esse in se inuicem, quia correlatiuae sunt: nam vnum relatiuum non potest ex tunc aliud esse, vtique quoad cognitionem. De hoc enim genere inexistenae aperte loquitur Doctor sanctus in illa ratione. Quam tenet etiam Chrysostom. in orat. 9. ex his, quae habentur in fine 3. tomi vbi ait. Hanc inexisteniam non esse intelligendam corporaliter, sed secundum animi contemplationem, quia nec Filius (inquit) sine Patre, nec Pater sine Filio cognoscitur. Nec videtur hae ratio aliena à contextu sermonis Christi in citato loco Ioan. 14. Nam cum Philippus postulasset. *Ostende nobis Patrem*, Christus respondit. *Qui videt me, videt, & Pa-*

Anast. paf. synaita.

1. Resolutio.

Ioan. 14.

Athanas.

Damasc.

Fulgent.

2. Quae sit adaequata ratio circuminsecessionis. D. Thom.

Aureolus. Durand.

3. D. Thom.

Vna persona in est in alia ratione relationis

Cyrillus.

Ioan. 14.

8. An aequalitas sit relatio rationis. D. Thom.

Caietan.

Durand. Gabr. Marfilian. Scotus.

Caietan.

9. Obiectio in occurrit.

irem, & immediatè quali pro ratione. subdit. *Quia Ego in Patre, & Pater in me est.*

Ad secundum modum inexistendi pertinet altera ratio D. Thom. cum dicit, vnam personam esse in alia, verbi g. Filium in Patre, quia ab illo productus est per actum immanentem: nam de ratione talis actus est, vt productum ratione productionis maneat in producente. Quam rationem indicauit etiam Damasc. libr. 1. de fide capite 9. vbi comparat hanc productionem emanationi lucis ab igne, quia *lux*, inquit, *ab igne gignitur, & ab eo non separatur, sed semper in eo est.* Quod exemplum intelligendum videtur de emanatione lucis inhaerentis igni à substantia eius, sic enim illa est veluti immanens processio. Quod idemmet Damascenus significauit in differentia quam subiungit, *nam lux*, ait, *manet in igne, tamquam accidens inhaerens illi: Verbum autem manet in Patre, tamquam subsistens in subsistente:* Quod etiam dixit Hilarius libro septimo de Trinitate, circa finem.

Nec Durandus habuit, quo modohunc dicendi modum impugnaret, nisi negando, personas procedere per actus immanentes, cuius error in hoc supra refutatus est. Aureolus verò apparentius obijcit: quia licet hoc modo explicetur, productam personam esse in producente, non tamen è conuerso, producentem esse in producta, cum tamè hæc debeat esse circuminfessio. Hoc verò facillè etiam soluitur; nã sicut Deus dicitur esse in creaturis, ratione potentiae, quia illas creat, & conseruat, ita seclusa imperfectione dependentiae, Pater dicitur esse in Filio, quia illum ex eternitate produxit, & perpetuò generat, ad quod necessarium est, vt sit intimè in illo, & ideo dixi, hunc modum existendi, esse simile illi, qui est per potentiam, seclusis imperfectionibus.

Tertia verò, & propria ratio huius inexistentie est, vnitas essentie in personis distinctis. Vnde respondendo in forma ad propositam interrogationem. Dicendum est, vnitatem naturæ esse æquatam rationem, ob quam Diuinæ personæ sunt in se inuicem per suam essentiam, licet alijs modis possint dici esse in se inuicem, ob alias rationes. Hæc posterior pars satis iam declarata est. Prior verò facillè ostenditur, nam vnaquæque persona est ipsa essentia, & essentia est in omnibus, & singulis personis, ergo vnaquæque persona est in qualibet alia. Dices, simili argumentandi modo posse cõcludi, vnamquamque personam esse in se ipsa, vel vnam personam esse aliam. Respondeo, negando similitudinem: nam cum dicitur esse in alia, non solum denotatur vnitas naturæ, sed præsupponitur etiam distinctio inter ea, quæ in se inuicem esse dicuntur, Quia non solum consideratione rationis, sed etiam in re ipsa vna est in alia. Quæ habitudo tollitur, si persona dicatur esse in se. Et multò magis destruitur, si dicatur vna esse alia, quia per hoc non significatur præsentia, vel inexistencia, sed identitas personalis, quæ repugnat mysterio.

Atque hac ratione rectè dicit Sabadius lib. contra Arium in 4. tom. Bibliot. Per illa verba Christi, *Ego in Patre, & Pater in me est*, duos errores confutari, Sabellij scilicet, & Ar. j. Et Gregorius Baticus lib. de fide, & Trinitate dicit, *illa verba audienda esse secundum indifferentiam substantia.* Supposita scilicet, distinctione personarum. Et eodem modo Trinitatis mysterium confirmat ex illis

verbis Irenæus lib. 5. cap. 18. sic etiam Hilarius, 7. de Trinit. in fine dicit, *Personas diuinas esse in se per vnitatem, & proprietatem naturæ.* Et eodem modo loquitur Damasc. lib. 2. cap. 10. dicens, *Per hanc circuminfessionem excludi multitudinē Deorū seu Deitātū.* Et in hac ratione maxime persistunt diuines Theologi quæ in sequenti dubitatione amplius confirmabitur, & explicabitur.

Quæritur enim vterius, an vna persona sit in alia secundum se totam, an verò solum ratione essentie. Vt enim hoc ex corporalibus explicemus, duobus modis potest dici vnum corpus esse in alio. Primò secundum se totum, quod vocatur per se primò, sicut aqua est in vase, vel in loco adequato. Alio modo tantū secundū partē, vt homo dicitur esse vbi habet pedē, licet non habeat ibi totū corpus. Sic ergo inquiritur, an vna persona secundū se totā, id est, etiā secundū suā proprietatē, vel tantū per naturā, quasi per partē (nostro loquendi modo.) sit in alia. Henricus enim in summa art. 53. q. 3. & Quodlib. 5. q. 6 & Dur. in 1. d. 19. dicunt, vnam personam esse in alia solum posteriori modo. Primò, quia Paternitas, vt sic, non potest esse in Filio, aliàs Filius esset Pater. Secundò ait Durandus, quia persona ratione suæ proprietatis est id, in quo est alia, ergo nō potest esse ratio essendi in alia, quia hæc habitudines sunt oppositæ, & ideo non potest eadem relatio esse fundamentum vtriusque. Tertiò videtur huic sententiæ fauere Patres, qui totam rationem huius circuminfessionis dicunt esse naturæ vnitatem.

Nihilominus dicendum est. Vnam personam per se primò, & secundū se totam esse in alia, ita vt licet vnitas essentie sit vinculum, & quasi proxima ratio istius inexistentie, non tamen in sola illa consistat, sed ratione eius etiam relationes ipsæ in se inuicem existant. Quæ est sententia communior Theologorum in 1. d. 19. præsertim Scoti q. 1. qui falsius hoc tractat cõtra Henric. Idem Bonau. q. 4. Gab. q. 2. Capreol. q. 1. ar. 1. Marfil. q. 2. ar. 2. Ferrar. 4. cõtra gentes cap. 9. Cateran. & alij dicta q. 42. ar. 5. Et sumitur ex illis verbis Ecclesiæ in quodam hymno qui dicitur ad laudes feræ secundæ. *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater.* Quibus similia sunt, quæ supra citauimus ex Fulgentio, qui etiam addit. *Nullus horum extra quemlibet ipsorum est*, significans, personas mutuo se comprehendere, quia nihil est in vna, quod sit extra aliam, ad quod requiritur totalis inexistencia, modo explicato. Præterea Damascenus, & Hilarius supra dicunt, vnam personam esse in alia, vt quippiā subsistens in subsistente. Ergo intelligunt non tantum esse secundum naturam, sed etiam per subsistentiam personalem, de hac enim loquuntur. Ad hoc etiam confirmandum induci possunt verba Christi Ioan. 14. nam prius dixit: *Qui videt me, videt & Patrem*, & postea subiungit. *Ego in Patre, & Pater in me est:* videndo autem vnam personam, videtur alia, non solum quoad naturam communem, sed etiam quoad totū esse personale: Sic ergo vna persona est in alia.

Ratione probatur, primò ex Scoto, quia si vna persona tantum esset in alia ratione essentie, non aliter vna persona esset in alia, quam ipsa essentia sit in persona, neque alia habitudo significaretur per hæc circuminfessionem personarū, quam existentie Diuinitatis in persona, consequens est falsum: ergo, Patet sequela, quia quando totum solum dicitur esse alicubi, vel in aliquo ratione partis, non aliter cõuenit toti illa denominatio, quam

8. Dubium.

Henric. Durand.

9. Resolutio

Scotus, Bonauent. Gabriel, Capreol. Probatio ex Patribus. Basilis. Ferrar. Caiet. Fulgent.

Damasc. Hilarius.

Ioan. 14.

10. Prima ratio.

Damas.

Hilarius.

II.

Altera ra-

tio.

Sentus.

parti, præter hoc, quod parti conuenit immédia-  
tè, & toti ratione partis: nam in reliquis eadem est  
ratio. Minor verò patet, tum ex communi modo  
loquendi Patrum, & Theologorum de hac circū-  
infessione, tum etiam, quia essentia est in persona,  
vt natura est in supposito: vna verò persona est in  
alia, vt suppositum in supposito, sicut loquuntur  
Damas. & Hilarius suprà citati.

Secunda, & propria ratio huius veritatis mihi  
esse videtur, quia hæc inexistētia mutua, nihil  
aliud esse potest, quàm intima quædam præ-  
sentia diuinarum personarum inter se, hanc  
verò habent non solum in essentia, sed in pro-  
prijs etiam relationibus. Priorem propositionem  
inducit etiam Scotus suprà ad 2. Henrici, &  
circa finem quæstionis. Quam sic declaro, quia  
hæc mutua inexistētia non est sola identitas in  
natura, sicut enim dicerentur personæ esse vna na-  
tura, non verò vna esse in alia. Neque etiam  
est noua vnio realis inter personas præter  
vnitatem naturæ, quia nec talis vnio esse  
posset sine compositione, nec excogitari potest,  
cur, vel qualis sit. Ergo tantum superest intima  
præsentia, propter quam dici possint esse inuicem  
in se. Quod autem illam habeant etiam secundum  
propria, patet, quia etiam in illis habent immensi-  
tatem, ex qua necessariò sequitur, vt sint intinè in  
se inuicem etiam secundum proprias relatio-  
nes. Vnde sicut immensitatem habent ratione  
essentiæ, quam includunt, ita ex eadem radice, vt  
ex propria, & adequata ratione habent, vt sint in-  
timè in se inuicem, etiam secundum proprias rela-

A tiones.

Atque hinc intelligitur primò, cur hæc præ-  
sentia mutua non addat nouam relationem rea-  
lem ipsis personis, (vt tamquam verius suppono.)  
Ratio autem est, quia fundatur in eadem immen-  
sitate illarum. Vt omittam alias rationes, quæ da-  
ri solēt, scilicet, quod relatio non fundat relatio-  
nem: vel quod talis relatio non est realis, nisi vbi  
modus præsentia, in quo fundatur, accidentalis est,  
de quo aliàs. Secundò intelligitur, cur, licet diui-  
næ personæ inter se habeant relationem originis,  
quæ est disquiparantiæ, nihilominus, quoad hanc  
denominationem mutua inexistētia, potiùs in-  
telligantur habere habitudinem æquiparantiæ.  
Ratio enim est, quia quoad præsentiam, & immen-  
sitatē eiusdem rationis sunt. Vnde, si fingeremus,  
tres personas esse absolutas, & eiusdem naturæ,  
eundem modum mutua inexistētiæ haberent.

Tertiò intelligitur, quàm sint leuia fundamen-  
ta Henrici, & Durandi. Nam propter hæc præsen-  
tiæ personæ non amittunt distinctionē: & idcò  
non sequitur, vnam esse aliam, quamuis secun-  
dum propria, vna sit in alia. Deinde in hoc genere  
præsentia nullum est inconueniens, quod eadem  
relatio sit id, quod est in alia, & in quo est alia,  
quia, & est denominatio similis in vtroque extre-  
mo, & in eis habet fundamentum proximum eius-  
dem rationis, imò vnū, & idem. Et hoc est etiam,  
quod docent Patres, scilicet, vnitatem naturæ esse  
rationem proximam huius mutua inexistētiæ,  
non verò, quod conueniat soli Deitati; ac non  
etiam ipsis personis, in proprijs earum rationibus.

12.

13.  
Ad argu-  
menta.

*Finis libri Quarti de Trinitate.*

## INDEX CAPITVM LIBRI QVINTI DE TRINITATE.

**C**ap. 1. *Sintne in Deo relationes reales.*

Cap. 2. *Quot sint intra Deum relationes reales.*

Cap. 3. *De distinctione relationum personalium à personis.*

Cap. 4. *De spiratione actiua, an realis relatio sit.*

Cap. 5. *An spiratio sit distincta relatio à personalibus.*

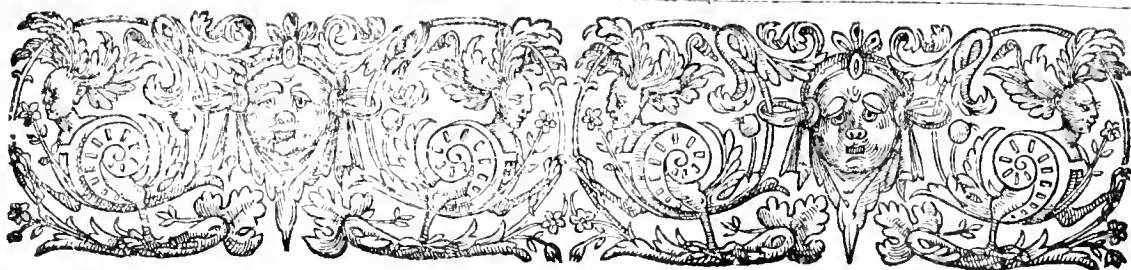
Cap. 6. *Quod spiratio sit vna simplex relatio.*

Cap. 7. *De numero diuinarum relationum.*

Cap. 8. *De comparatione relationum in proprijs earum conditionibus.*

Cap. 9. *An relationes diuine sint notiones.*

Cap. 10. *De numero notionum.*



# LIBER QUINTVS

## DE RELATIONIBVS DIVINIS, AC NOTIONIBVS.



**H**actenus explicuimus mysterium Trinitatis, solum consulam quādam notitiam tradendo, quæ viæ transcendit declarationem quid nominis, & ostensionē, quod tale mysterium in Deo, & intra Deū sit, salua Dei simplicitate, & vnitāte: nūc ad inuestigandam eiusdem mysterij distinctam, & explicatam cognitionem, quantum caligo viæ patitur, necessarium est proprietates omnes personarum formaliter inuestigare, earum proprias rationes præcisè, ac distinctè explicando. Hoc autem præstābimus, considerando prius hæc omnia prout omnibus personis possunt esse communia: Deinde descendendo ad singulas personas in particulari, & prædicata omnia, quæ singulis, vt propria tribuuntur, considerando. Sunt autem varia nomina abstracta, & communia omnibus personis, quibus hæ proprietates significantur, vnum est ipsummet nomen *Proprietatis*, quod in quadam significatione generale est, & cæteris omnibus commune. Quod sub ea ratione, speciali consideratione non indiget, quia in alijs rationibus specialioribus explicabitur, & illis cognitio cognoscetur. Primum igitur speciale nomen videtur esse *Relationis*, deinde nomen *Notionis*, tertio, *Originis*, quarto, *actus notionalis*: quinto *Personalitatis*, quæ solet etiam *Proprietatis* appellari, sumpta hac voce in significatione magis restricta, & appropriata. Igitur in proximè sequentibus tribus libris explicābimus mysterium, declarando, quid rei sublit his vocibus, & quomodo inter se conueniant, vel distinguantur, & quid ad constitutionem, vel distinctionem diuinarum personarum conferant. Atque in præsentī libro simul de relationibus, & notionibus dicere proponimus, quia nihil ferè inter se differre existimamus, vt videbimus. Disputauit autem de illis D. Thom. 1. p. quæst. 28. & 32.

### CAPVT I.

*Sint ne in Deo relationes reales ad intra.*

1. **N**on tractamus hoc loco de relationibus Dei ad creaturas, quas rationis esse supponimus, quia illæ non conueniunt Deo, vt Trino; nec ad explicandum hoc mysterium quicquam conferunt. Neque etiam nunc vim facimus in nomine abstracto, vel concreto relationis, aut relatiui: nam hæc inquisitio, & consideratio commodio-

**A**rem habebit locum in principio lib. 7. Nunc verò indifferenter vtriusque vocibus vicimur, supponendo tam abstractè quàm concrete posse has proprietates à nobis concepti, & significari.

**B**Hoc supposito inter Catholicos extra contro-  
uersiam est, esse inter personas Trinitatis relationes reales. Ità docet D. Thom. dicta q. 28. per totam, & q. 8. de Potentia art. 1. dicit, esse de fide Docent etiam omnes Scholastici in 1. d. 33. Et colligitur ex Scriptura, quatenus personas appellat nominibus significantibus huiusmodi respectus, qualia sunt, *Pater & Filius*. Id autem expressius declarant Concilia, & Patres. Nam Tolet. 7. sic inquit. *Pater ad Filium & Filius ad Patrem, & Spiritus sanctus ad utrumque referitur*, & infra. *In relatione personarum cernitur numerus*. Idem sumitur ex 6. Synodo act. 11. in dicta Epistola Sophronij, & ex Concil. Florent. sess. 18. & 19. Vbi personæ diuinæ dicuntur esse, *ad aliquid*, & in sess. 25. in literis vniōis idem ferè habetur. August. etiam lib. 5. de Trinit. cap. 8. & 9. hac ratione dixit, *Solam substantiam, & relationem propriè in Deo inueniri*, & lib. 15. cap. 3. *Quod de Deo dicitur, non secundum substantiam, relatiue dici* ostendit. Anselm. de Incarnat. verbi cap. 1. explicato mysterio ita concludit. *Quod totum potest dici relatio*. Et multa alia afferamus in sequentibus.

**C**Est autem in his omnibus testimonijs considerandum, numquam expressè, & formaliter dici in eis, illas relationes esse reales: tamen in his, quæ attribuuntur illis relationibus, satis hoc contineri. Tum quia dicuntur esse in Deo verè, & propriè, non minùs, quàm substantia: tum etiam, quia dicuntur numerare, seu distinguere realiter personas, quod non potest facere relatio rationis, est ergò quoad vtramque partem æquè certa hæc veritas. Ratio autem reddi potest, quia inter diuinas personas inueniuntur omnia, quæ ad relationem realem necessaria sunt. Nam est ibi realis distinctio extremorum vt suprà probatum est, cum de distinctione personarum ageremus. Est etiam realis processio vnius ab alia, vt suprà etiam libro primo est probatum, quæ processio solet esse sufficiens ratio, vel indicium relationis realis, quando est in eadem natura, seu in eodem ordine naturæ; diuinæ autem personæ sunt eiusdem ordinis, & naturæ. Denique, si ad relationem realem est necessarium fundamentum reale, ibi sufficiens erit diuina essentia, vel secundum seipsam, vel vt est formalis potentia, seu principium quo, productionis: Fortassè verò in relationibus

2.  
Ref. in  
tio quæ  
dicitur.  
D. Thom.

Conc.  
Tolet. 7.  
Probatio.

6. Synod.  
Sophron.  
Concil.  
Florent.

August.

Anselm.

3.

Ratio af-  
fectionis.



substantibus aliud fundamentum necessarium non est, ut infra dicetur; nihil ergo deest ibi ad relationem realem.

Contra hanc assertionem obijci potest locus Boëtij lib. 1. de Trinitate circa medium, aliàs cap. 6. ubi dicit, *Cetera pradicamenta conuenire Deo secundum substantiam*, Ad aliquid verò nullo modo de ipso predicari. Hunc locum obijcit D. Thom. 1. p. q. 28. artic. 1. & respondet ad primum, Boëtium non negare, relationem esse in Deo, sed asserere, secundum propriam rationem suam non significari, ut existentem in Deo, sed ut ad aliud se habentem. Est tamen difficilis expositio: nam hoc modo etiā posset negare relationem esse in creatura, quia secundum propriam rationem, non significatur, ut existens in creatura, sed ut ad aliud se habens. Existimo ergo, Boëtium ibi esse locutum de Deo, ut vnus est, & voluisse dicere, quod Theologi aliàs docent, in Deo non consergere relationes ad res diuersæ naturæ, nec per mutationem aliarum rerum; ut disertè explicat cap. 7. Nam de relationibus ad intrā, statim disputat cap. 12. & habet illam celebrem sententiam, *substantia prabet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*.

Solet autem inter Thomistas disputari, an relationes diuinæ sint reales secundum *esse ad*, in quantum *ad*, an verò solum secundum *esse in*, quod in eis est, *esse subsistens*. Nam Caietan. in dicto artic. 1. q. 28. existimat, secundum *esse ad*, non esse relationes illas aliquid reale. Quod sentit etiam Capreol. in 1. d. 33. Sumpseruntque occasionem ex quibusdam verbis subobscuris D. Thom. in eodem art. 1. dicentis, *Solum in pradicamento relationis inueniri aliquid secundum rationem*. Quod ipsi interpretantur, esse ipsum *esse ad* præcisè sumptum & abstractum ab *esse in*.

Hanc verò sententiam existimo falsam. Primò quidem, quia in relatione reali, præsertim diuina, nihil est, quod ad veritatem entis, non pertineat, maximè ex his, quæ intrinsecè pertinent ad veritatem, & realitatem illius mysterij, aliàs magna ex parte esse per rationem confictum. Sed ipsum *esse ad* vnus personæ respectu alterius intrinsecè pertinet ad illius mysterij veritatem; alioqui relatio, ut relatio, non multiplicaret Trinitatem, ergò, &c. Secundò, quia oppositio inter diuinas personas realis est, idè enim affert secum distinctionem realem sed illa oppositio intrinsecè, & formaliter consistit in *esse ad*, ergò illud reale est. Tertio denique quia *esse ad*, nihil aliud est quàm habitudo, Pater autem intrinsecè, & ex se, & absque vlla comparatione intellectus respicit Filium, ergo realiter habet quiddam intelligi potest in hoc *esse ad Filium*, & idem est de cæteris personis.

Fundamentum autem, quod sumebatur ex verbis D. Thom. nihil ad præsens facit, quia relationes diuinæ in prædicamento relationis non sunt. Tamen propter proportionem, & propter veritatem etiam ipsius prædicamenti realis, sunt illa verba obscura: Ut autem opinor, mens D. Thom. solum fuit docere, per rationem excogitari, aut fingi aliquid simile prædicamento ad aliquid, Quod sano modo intellectum est verum, scilicet, secundum quamdam proportionalitatem, non verò secundum vniocam rationem, imò nec secundum realem conuenientiam, etiam analogam, ut dixi latius disputat. 47. Metaphys. An verò secundum proportionem ad alia prædicamenta possint alia entia rationis cogitari, dixi ibidem disputat. ult.

Aliud verò fundamentum, quod dicti auctores indicant, nempe, *esse ad*, posse ita præscindi, ut non includat *esse in*, falsum est, tum quia *esse in*, ita est transcendens, sicut ens, seruata proportionem, tum etiam, quia relatio secundum vltimam rationem suam est forma relatiui, ut paternitas Patris: vnde intrinsecè, & secundum propriam rationem respicit non tantum terminum, sed etiam subiectum, seu suppositum, quod ad terminum refert.

## CAPVT II.

## Quot sint intra Deum relationes reales.

Quoniam numerus harum relationum ita à nobis præscribendus est, ut nec minor, nec maior esse ostendatur, idè in primis supponendum est, in Deo nullas esse relationes reales ad intrā, præter eas, quas relationes originis vocamus, quæ, comparatæ ad relationes in creaturis inuentas, correspondent his, quæ in actione, & passione fundari dicuntur. Hoc in superioribus tactum est, potestque inductione ostendi, quia inter diuinas personas, nec relatio similitudinis, nec æqualitatis realis est, quia est eadem cum relatione identitatis in essentia, quæ rationis est. Et consequenter neque relatio imaginis ex ea parte, qua similitudinem dicit, sed solum ex ea, qua dicit originem, realis est. Idemque est de relatione mutue inexistentiæ, seu intimæ præsentia, ut in fine præcedentis libri dicebamus. Quod etiam de relatione distinctionis est manifestum, quia, vel est eadem cum relatione oppositionis, quæ non est, nisi relatio originis, vel solum addit negationem identitatis, in qua non fundatur relatio, nisi rationis. Præter has autem relationes nullæ aliæ possunt inter diuinas personas excogitari, exceptis relationibus originis, ergo extra has nullæ sunt ibi relationes reales. Et ratio in vniuersum reddi potest, quia omnis habitudo positiua inter diuinas personas, vel reducitur ad distinctionem, seu oppositionem, & sic est originis, vel reducitur ad unitatem, & sic est rationis propter summam identitatem realem fundamenti in vtroque extremo.

Ex hoc fundamento infertur alia veritas, quam hic, ut certam supponimus, videlicet. Relationes reales diuinas non posse esse plures, quàm quatuor. Ita docet D. Thom. dicta qu. 28. & consentiunt omnes Theologi statim referendi. Probaturque, quia hæ relationes solum sunt originis, sed origine, seu processionem intra Deum solum sunt duæ, ut in lib. 1. ostensum est, ergò relationes ad summum possunt esse quatuor, & non plures. Probatur consequentia, quia ex vnaquaque processionem, nõ consequunt nisi duæ relationes, ergo, si processionem sunt tantum duæ, relationes ad summum erunt quatuor. Antecedens probatur, quia vna processio tantum habet vnum principium, & vnum terminum. Atque ita in processionem per intellectum sunt relationes generantis, & geniti, seu Patris, & Filij, in altera verò processionem voluntatis sunt relationes producentis, seu spirantis, & procedentis, seu spirati. Ergo hæ relationes non possunt excedere quaternarium numerum. An verò illum attingant, statim videbimus. Hic verò occurrebat peculiaris difficultas de relationem Verbi, quam lib. 9. tanquam in proprio loco tractabimus. Nunc verò supponimus, in secun-

1. Relationes reales in Deo, solum sunt secundum originem

2. Non sunt plures quàm quatuor. D. Thom.

da persona eandem esse relationem Verbi, & Filij respectu primæ personæ, quia ex vniuerso processione confurgit, licet diuersis conceptibus, & vocibus à nobis exprimat, propter diuersos respectus rationis, seu conuenientia ad res creatas, vt dicto libro explicabimus. Quod si Verbum importat aliquam relationem ad res cognitæ, vel creabiles, vel dictas, illa non est relatio realis, sed rationis, vnde non auget numerum relationum, de quibus nunc tractamus. De spiratione autem actiua statim dicemus.

Ex his principijs alterius concluditur, intra Deum tres esse relationes reales realiter inter se distinctas. Quæ veritas, quoad ternarium numerum, ita vt minor non sit, tam est certa, quam est certum dari in Deo tres personas realiter distinctas, supposita veritate talium relationum realium. Atque ita docent Theologi omnes. Quia in vnaquaque persona ad minimum, necessaria est vna relatio, habens oppositionem cum alijs personis, & consequenter distinctam ab illis. Imò vnaquaque persona solum est suamet relatio subsistens, vnde per illam constituitur in suo esse personali, & ab alijs etiam personaliter distinguitur. Ergo tales relationes reales, & realiter distinctæ non possunt in Deo esse pauciores, quam tres. Hæ autem sunt, Paternitas, Filiatio, & Processio passiuæ, quæ est propria Spiritus sancti relatio. Nam cum Filius realiter à Patre procedat, necesse est, vt & duas habeant relationes reales, & realiter distinctas, vt pater inter se directè, & formaliter oppositas. Rursus cum Spiritus sanctus realiter procedat à Patre, & Filio, ac proinde ad illos habeat relationem realem, illam etiam esse realiter distinctam à Paternitate, & Filiatione necesse est, quia quidquid à Patre realiter distinguitur etiam à Paternitate, & Filiatione realiter distinguitur.

Quoad aliam verò partem scilicet, quod hic numerus relationum realium realiter distinctarum maior non sit, quam ternarius, licet etiam res certa sit, pendet nihilominus ex cognitione alterius relationis correspondētis relationi processioni passiuæ, quæ à Theologis vocatur spiratio actiua, de qua videndum superest, an sit, & qualis sit, habet enim illa relatio peculiarem rationē, ac difficultatem. Prius verò quam ad illam transeamus, operæ pretium erit condiciones trium dictarum relationum præ oculis ponere, quia & illarum cognitio per se necesse est ad explicationem mysterij, & multum conferet ad ea, quæ de spiratione actiua dicenda sunt.

Addo igitur, tres illas relationes realiter inter se distinctas tales esse, vt vnaquaque propriam perfectionem in suo genere, propriamque rationem existendi & subsistendi incommunicabiliter secum afferat. Hæc assertio non recipitur ab omnibus, aliqui enim putant, has relationes secundum proprias rationes præcise habere, quod referant, seu respiciant alium: per hoc autem nec esse, nec perfectionem, imò nec subsistere, afferre. Conclusio nihilominus colligitur ex omnibus tractatis in 3. lib. Breuiterque ostenditur, supponendo in diuinis personis non esse alias proprietates constituentes personas, præter has relationes, quod lib. 7. probandum est. Ex quo sic colligo. Relatio, verbi gratia, Paternitas est in Patre, aut ergo est tamquam inexistens personæ iam constitutæ, & sic erit in Patre alia proprietas constituens illum in ratione talis personæ, quod est

contra suppositionem factam: vel est in eo tamquam secum afferens propriam rationem subsistendi: Afferit ergo Paternitas propriam subsistenti rationem, cum oppositione sufficienti ad reliquas relationes, & inde habet, quod subsistentia incommunicabilis sit.

Et hinc facile probatur altera pars de existentia, quia ratio existentia superior est, & quasi transcendens, & ideo intinse comitatur subsistentiam, vel potius in illa imbibitur. Denique ex utroque capite conuincitur altera pars de perfectione, tum quia omnis subsistentia est aliqua perfectio, tum etiam, quia quantum vnaquaque res habet entitatis, tantumdem habet perfectionis. Quod autem in Paternitate, gratia exempli declaratum est, in alijs duabus relationibus personalibus locum habet. Et ad hanc assertionem confirmandam applicari possunt omnia, quæ in similibus punctis de personis diuinis diximus in lib. 3. cap. 4. & 5. Nam quoad hæc omnia, hæc tres relationes, & personæ idem sunt, vt in sequenti capite amplius constabit.

## CAP V T I I I.

*Quomodo tres diuinae relationes personales distinguantur à personis, quas referunt.*

Nondum agimus de actiua spiratione, sed solum de tribus relationibus quas inter se realiter distingui diximus, easque vnico verbo relationes personales vocamus, nomine item proprietatum illas appellare possumus, quia supponimus ex dicendis in lib. 7. has easdem relationes esse ipsas proprietates personales. Non comparamus autem has relationes ad terminos suos, seu ad personas, cum quibus habent oppositionem, nam constat ab illis distingui realiter, siue per se, siue per aliud, quod postea lib. 7. examinabimus. Hoc autem constat ex illo principio, quod oppositio originis, vel relatiua, est ratio distinctionis in Diuinis, quod principium est commune axioma Conciliorum, & Patrum. Comparamus ergo vnamquamque harum relationum ad personam, quam refert, seu denominat, vt Paternitatem ad Patrem, & sic de alijs.

Suppositis autem, quæ superius tractata sunt comparando personas, & earum proprietates, seu relationes ad essentiam, facile est, præsentem questionem expedire. Nam, qui oppinati sunt relationes esse veluti affixas diuinæ essentiæ, ab eaque realiter distingui, consequenter coguntur asserere, relationem, & personam distingui à partem ei realiter, saltem tamquam includens, & inclusum. Quia persona constat intrinsecè ex essentia, & relatione, tamquam vnum quid ex vtraque coalescens. Relatio verò non constat ex essentia, neque illam in se includit. Ea fuit opinio Gilberti. Durand. verò, & quicumque ponunt distinctionem actualem ex natura rei inter essentiam, & relationes Diuinas, consequenter opinari debent eodem modo de persona, & relatione, seruata proportionem, videlicet, Relationem à parte rei distingui actu à persona, saltem, vt non includens actu totum id, quod persona includit, licet ipsa relatio in persona includatur.

Dicendum verò est, Relationes non distingui

6.

1.  
Tituli expositio.

2.  
Varia opinioniones.

Gilbert.  
Durand.

3.  
Assertio.

actu à personis in re ipsa, nec realiter propriè, neque ex natura rei. Probat, & declaratur breuiter ex suprà tractatis de vnitae essentiae, & personarum. Quia vel relatio personalis (de qua nunc tractamus) supponit personam constitutam, vel constituit illam; si primum dicatur, licet verum non sit, etiam illo posito non potest relatio adueniens personae ab illa distingui actualiter in re ipsa, aliàs & cum illa faceret compositionem, & illi adueniret, vt accidentaliter proprietas. Si verò dicatur secundum, quod verum est, vt infrà disputabitur, sic persona nihil in se includit, nisi essentiam, & proprietatem constituentem, vt dicitur etiam in Concil. Florent. sess. 19. Sed proprietas non distinguitur actualiter ab essentia in re ipsa, vt suprà ostensum est, ergò neque à persona potest distingui. Quia si illa, quae nostro modo concipiendi se habent, vt componentia inter se non distinguuntur, etiam ipsum constitutum non poterit ab illis distingui. Imò minùs potest relatio distingui à persona, quàm ab essentia, quia cum essentia non identificatur adaequatè, seu conuertibiliter, vt suprà declaratum est, cum relatione verò habet adaequatam identitatem, quia sunt aequè incommunicabiles. Quia vna earum non identificatur, vel distinguitur ab aliquo, quin etiam altera habeat similem identitatem, vel distinctionem ab illo. Neque contra hanc partem opinantur, nisi qui distinguunt actu ex natura rei personam ab essentia, de quibus iam dictum est.

Dico secundo. Relationes distinguuntur ratione à personis, quarum relationes sunt. Ita D. Tho. 1. p. qu. 29. art. 4. qu. 30. art. 1. & omnes, qui non admittunt actualem distinctionem inter essentiam, & relationem. Constatque sufficienter huius distinctionis necessitas ex ipso modo concipiendi, & significandi abstracti, & concreti: item ex varijs prædicationibus: nam Pater verbi gratia, generat, hæc autem propositio. *Paternitas generat*, communiter non admittitur, vt patet ex D. Tho. q. 40. art. 1. ad argumenta, & dicemus latius libr. 8. ergò hæc varietas requirit saltem distinctionem rationis inter illa subiecta. Nec de hoc occurrit noua difficultas.

Dubitari autem potest, qualis sit hæc distinctio rationis. multi enim existimant, distingui relationem, & personam tamquam includens, & inclusum, nam persona est quid constans ex natura, & relatione, vnde relationem includit, & aliquid aliud secundum rationem, à quo præscindit relatio abstracte sumpta. Vnde inferunt, plus distingui ratione personam, & proprietatem, quàm Deum, & Deitatem. Quia Deus, & Deitas solum ex modo concipiendi distinguuntur, nihil verò in vno extremo includitur, quod non includatur in alio, quod secùs esse putant in relatione, & persona. Hæc verò sententia supponit, relationem in abstracto non includere essentiam; aliàs nulla est differentia, quam constituit inter illas propositiones, *Pater est Paternus*, *Deus est Deitas*, & ideo quoad hanc partem nobis non placet. Nam suprà ostendimus, essentiam includi in Paternitate, & in alijs relationibus.

Secunda opinio est, relationem personalem, & personam solum distingui ex modo concipiendi nostro, eo modo, quo Deitas, & Deus distinguuntur, non quia ex parte obiecti aliquid includatur in proprio, & immediato conceptu vnius, quod non includatur in conceptu alterius: sed quia to-

tum illud aliter, & aliter concipitur. Ita tenet Ferrar. 4. contra gentes, capit. 26. & Torres quæst. 40. artic. 1. Vbi D. Thom. apertè satis eandem sententiam docet in corpore, & ad 1. dicit enim, proprietatem esse idem cum persona, non solum propter identitatem cum essentia, sed etiam, quia in Deo propter eius simplicitatem, idem est abstractum, & concretum, & subiungit statim exemplum de Deo, & Deitate. Atque hæc sententia mihi maxime probatur, tum quia est valde consentanea diuinæ simplicitati, tum etiam, quia est conformis doctrinæ suprà traditæ de inclusione essentiae in relationibus. Quo modo autem cum hac sententia stet constitutio personarum per proprietates, & qualiter intelligenda sit, dicam in sequentibus. Magis verò confirmabitur hæc resolutio ex opinionis sequentis impugnatione.

Est ergo tertia opinio, quæ distinctione utendo, quasi complectitur præcedentes. Dicunt enim huius opinionis defensores; Diuinam personam, verbi gratia Patrem, duobus modis concipi posse. Primum, vt est integram suppositum constans ex diuinitate, & proprietate sua, quomodo est intrinsecè, & essentialiter Deus, sic subsistens incommunicabiliter. Secundo modo potest concipi Pater præcisè, vt concretum Paternitatis, conceptæ etiam, vt pura relatio est. Quomodo, inquit, non concipitur, vt intrinsecè & essentialiter Deus, sed tantum identicè. Et eadem proportionem distinguunt de Paternitate, quod concipi possit, vel vt includens essentiam, vel vt præcisè ab illa. Aiunt ergò, si Pater, & Paternitas comparantur cum proportionem, id est, vel, vt vtrumque includit essentiam, vel, vt vtrumque præscindit ab illa, sic veram esse secundam sententiam adductam, scilicet, solum distingui ratione, quasi ratiocinante, vt abstractum, & concretum. Si verò comparatur persona, quatenus intrinsecè, & essentialiter est Deus ad proprietatem præcisè conceptam, sic veram esse priorem sententiam, nimirum distingui tamquam includens, & inclusum.

Hæc verò opinio magis mihi displicet, quàm prima. Nam in primis conuenit cum illa in fundamento, scilicet, quod proprietas, seu relatio diuina non includit intrinsecè in propria ratione sua essentiam. Et deinde minùs consequenter loquitur, nam, illo posito, quid necesse est, excogitare alium conceptum relationis in abstracto, in quo includatur diuinitas tamquàm de essentia eius. Nam si aliquando ita concipi potest verè, ergò re vera Diuinitas est de essentia relationis, ergò numquam potest ab illius conceptu excludi, esto possit non expresse cogitari. Denique multò minùs intelligi potest concretum Patris, quod non sit intrinsecè, & essentialiter Deus, quia Pater, si in concreto concipitur necessariò concipi debet, vt substantia integra, singularis, & incommunicabilis: ergò, vt suppositum alicuius naturæ, ergo vt persona, quia est rationalis naturæ, indiuidua substantia, non enim est alterius naturæ nisi diuinæ, ergò necessariò includitur in tali conceptu diuinæ naturæ, neque habet, in quo distinguatur ab alio concreto Patris, quod excogitabatur distinctum. Confirmo, nam Pater concretè conceptus necessariò concipitur, vt principium Filij, ergo vt producat illum in similitudine naturæ: ergo vt includens naturam, quam possit communicare Filio. Sicut è conuerso Filius con-

Concil.  
Florent.

4.  
Assertio.  
2.  
D. Thom.

5.  
Qualis sit  
distinctio  
rationis  
personæ,  
& rela-  
tionis.

6.

Ferrar.  
Torres.  
D. Thom.

7.

8.

cipi non potest, nisi vt includens naturam, in qua possit Patri assimilari.

Superest ergo, vt dicamus, Patrem, & Paternitatem, neque plus, neque aliter ratione distingui, quam Deum, & Deitatem. Nec concipi, aut ratione distingui, nisi vno modo, scilicet ex modo concipiendi nostro, cum fundamento in re, ratione substantiæ, & formalis perfectionis rei conceptæ. Nam diuina perfectio, & simplicitas cogit fieri, concretum, & abstractum in diuina persona solum distingui in modo concipiendi, nec est necesse ad distinctiones confugere, quæ intelligi non possunt, sed simpliciter secundæ sententiæ subscribere.

CAPVT IIII.

*Utrum Relatio spirationis actiue realis sit.*

1.

**E**xplicatis tribus relationibus personalibus, superest tantum dicendum de spiratione actiua, de qua nulla ferè dubitatio est inter Scholasticos, sed pro certo supponunt, hanc relationem esse realem. Vt verò, & huius rei ratio, & gradus certitudinis constet, tractanda breuiter est proposita quæstio. Potest enim facere alicui dubitationem, quod apud antiquos Patres nulla videtur inueniri mentio huius relationis: Quamuis enim Concil. Lugdunense sub Gregor. 10 in capite vnico de summa Trinitate in sexto & Concil. Florentin. sess. 24. dicant, *Patrem, & Filium vna spiratione producere Spiritum sanctum*, (quæ spiratio realis sine dubio est, quia realiter produciunt): tamen (vt ex ipsorum verbis constat) ibi non sumunt spirationem pro relatione, sed pro origine, vel actu notionali. Est enim illa vox æquiuoca, vt omnes Theologi fatentur: potest autem origo actiua esse realis, quamuis relatio in ipso producente non sit realis, vt patet in creatore respectu creaturarum. Hoc enim exemplo, & comparisonem vtitur ad hanc originem declarandam August. 5. de Trinitate capit. 14. Vnde potest non nullum argumentum sumi, quod sicut relatio creatoris rationis est, & non realis, licet Pater, Filius, & Spiritus sanctus sint vnum reale principium per vnā creationem: ita relatio spirationis sit rationis, & non realis, etiam si Pater, & Filius realiter spirent vna spiratione.

Præterea Albinus Flaccus libro primo de Trinitate capit. 5. dixit. *Relationem Spiritus sancti ad Patrem, & Filium non esse reciprocam*, id est, mutuum. Quod Philosophi, & Theologi dicere solent de relatione creaturæ. Idem sentit Hugo Etherianus libro 3. contra Græcos capite 2. Primum enim ait, *Spiritus sanctum distingui à Filio per relationem ad ipsum*. Deinde verò subdit. *Licet sit proprietas reuerentium, vt cum termino recipiant conuersionem. hoc quidam non arbitramur de Spiritu sancto recipiendum, quia, licet ipse sit Patris, & Filij, non tamen conuersum Pater, & Filius ad ipsum referuntur*. Cui sententiæ aliquo modo fauere videtur Concil. Tolet. 11. in confessione fidei, nam loquens de Patre, & Filio, semper facit conuersionem, nō sic loquens de Spiritu sancto. *In rebus, inquit, nominibus Pater ad Filium, & Filius ad Patrem, & Spiritus sanctus ad vtrumque refertur: & infra, Pater non ad se, sed ad Filium est, & Filius non ad se, sed ad Patrem, & Spiritus sanctus similiter non ad se, sed ad Pa-*

A

*trēm, & Filium refertur. Quomodo loquitur August. 5. de Trinitate capite 11.*

Et confirmatur, nam ob hanc causam antiqui Patres tantum ponunt tres proprietates personales positivas (vt innascibilitatem omitamus) (sic Concil. Lateran. in capit. *Firmiter, Hæc sancta Trinitas secundum substantiam vna, & secundum proprietates personales discreta*, indicans nihil amplius reale ibi esse necessarium: Et in capit. *Damnamus*, omnem numerum realem præter ternarium à Deo excludit, non ergo agnoscit quartam relationem. Vnde etiam Damasc. lib. 1. de fide capit. 10 & 11. copiose de relationibus, & proprietatibus differens, nullam huius mentionem fecit. Quod notari etiam potest in alijs, quos supra reculimus, & in sequentibus repetemus. Imò verò Basil. epistol. 43. dicit, *Filium non habere cum Patre aliquam communicationem notionis, secundum proprietatem suam, sicut neque cum Spiritu sancto*. Neque verò id dixit, quia putauerit, Filium non producere cum Patre Spiritum sanctum, nam ibidem ait Spiritum sanctum pendere à Filio: ergo quia non habent relationem dixisse hoc videtur, quia nimirum sentit, Patrem, & Filium non habere aliquam notionem, seu relationem communem. Vnde inter Scholasticos Greg. in 1. dist. 26. absolute negauit, spirationem esse quartam relationem.

Tandem afferri potest ratio, quia relatio principij non semper est realis, vt de creatore dictum est. Dices, ibi hoc provenire ex Dei excellentia in comparisonem ad res creatas, quæ imperfectæ sunt, & inferioris ordinis. Sed contra, quia in productione Spiritus sancti potest idem ex alio capite provenire. Vel quia persona constituta per relationem non est ulterius referibilis per aliam relationem realem. Hac enim ratione vtitur D. Tho. q. 42. artic. 3. ad 4. vt probet, vnā personam diuinam non referri ad aliam relatione reali distinctionis. Vel etiam, quia Deus non est capax alicuius relationis realis, quæ in ipso esse debeat quali per resultantiam, quia videtur hic modus esse imperfectus, sed debet relatio per se illi conuenire, aut quia per se est coniuncta immediate cum essentia, vel quia per se terminat processionem, hæc autem relatio deberet esse per resultantiam, quia per se necessaria non est, & ideo ille modus realis relationis non videtur Deo tribuendus.

Nihilominus dicendum est, spirationem actiuam esse relationem realem Patris, & Filij ad Spiritum sanctum, quatenus sunt principium eius. Hæc est communis assertio Theologorum sine vlla dissensione, D. Thom. 1. p. q. 28. artic. 4. vbi definit, esse quatuor relationes, dixerat autem artic. 1. relationes personarum esse reales, quod dicit esse de fide quæstione 8. de Potentia, articulo primo. Et ideo multi moderni interpretes æquè certum putant hanc relationem esse realem, sicut alias. Tamen definitiones non sunt ita expressæ de hac relatione, & ideo hic solum video certitudinem conclusionis Theologicæ, vt statim deducam. Idem habet D. Thom. quæst. 32. artic. 2. & 3. & Theologi in 1. d. 13. & 26. artic. 28. Alens. 1. p. quæstion. 68. Fauet aliquo modo Concil. Tolet. 11. in confess. fidei. Nam post verba superius citata dicit, *In personis diuinis cerni numerum, quatenus ad inuicem referuntur*: Nam illa particula. *Ad inuicem* indicat relationes diuinas mutuas esse, & consequenter esse reales in vtroque extremo.

August.

3.

Concil. Lateran.

Damas.

Basil.

Gregor.

4.

D. Thom.

5. Vera resolutio.

D. Thom.

D. Thom.

Alens.

Concil. Tolet. 11.

9. Resolutio.

Rationes dubitandi. Concil. Lugdun. Concil. Florent.

August.

2. Albinus. Flaccus.

Hugo. Etherian.

Concil. Tolet. 11.



6.

Ratio huius veritatis ex triplici capite reddi potest, primò, si teneamus virtutem spiratuiam, quæ communis est Patri & Filio, non solum includere aliquid essenziale, scilicet, voluntatem, sed etiam aliquid notionale realiter commune utrique, nam hoc non potest esse absolutum: quidquid enim absolutum est, commune est tribus personis: ergo non potest esse, nisi hæc relatio. Ad hoc autem necesse est, ut talis relatio sit realis, quia relatio rationis non est conditio necessaria ad realem virtutem actiuam. Quæ ratio optimè colligit, sed quod assumit non solum incertum est, sed etiam falsum, ut infra lib. 6. & 7. ostendemus. Secunda ratio, & optima erit, si supponamus, origines actiuas non esse aliud, quam relationes personarum producentium, quomodo procedit Durand. in 1. d. 13. q. 2. sic enim necesse est, originem actiuam esse reale quid, & habere in re ipsa habitudinem ad terminum, quia sine tali habitudine reali non potest esse origo actiua realis, & realiter distincta à termino, ut in illa sententia esse supponitur. Atque hæc ratio etiam est mihi euidentis quoad illationem: quam verò sit certum antecedens, quod assumit, videbimus lib. 7.

Durand.

7.

Tertia ergo, & vnica ratio, qua D. Thom. locis citatis vtitur, est, quia inter principium, & id, quod ab ipso realiter manat, est relatio realis mutua, quando extrema in eodem ordine existant, id est, quando id, quod procedit, est eiusdem naturæ cum eo, à quo procedit, sed Pater, & Filius ita comparantur ad Spiritum sanctum, qui ab eis realiter procedit in eadem natura: ergo referuntur ad ipsum vero respectu reali, qui respectus spiratio actiua vocatur, est ergo hæc spiratio relatio realis. Minor est de fide. Maior verò ex communi consensu Philosophorum, & inductione constat in omni reali productione inter extrema eiusdem ordinis extra Deum, & quod maximè vrget etiam in altera productione diuina, quæ est intra Deum. Nullo ergo modo potest altera processio ad intra excipi, & in hoc singularis reputari, quia re vera nulla est maior ratio quoad hoc de vna processione, quam de alia, neque de vno extremo, scilicet producto, quam de alio, scilicet producente. Et confirmatur, nam ubi concurrunt omnia necessaria ad respectum realem, confluit relatio realis, hic autem concurrunt omnia, scilicet realis terminus, realiter distinctus, fundamentum, seu ratio fundandi realis, scilicet, realis processio in eadem natura: ergo, &c. Tandem est hoc valde consentaneum perfectioni Spiritus sancti, cum enim Pater, & Filius se inuicem respiciant, & ipse Spiritus ad Patrem, & Filium etiam referatur, non potest Spiritus sanctus relinqui sine respectu Patris, & Filij ad ipsum, ac si esset extraneus. Et ideo ad perfectam etiam connexionem illarum personarum spectat hic mutus respectus.

8.

Quo circa ad rationes dubitandi, ex auctoritate sumptas respondendum est, Patres in illis locis solum egisse de proprietatibus constituentibus, & distinguendis personas, inter quas fatemur non contineri hanc relationem, quam non excludunt, sed sub processione illam virtute includunt. Illi verò auctores, qui significant, non esse conuersionem inter Patrem, & Filium cum Spiritu sancto, loquuntur de illis sub proprijs nominibus Patris, & Filij collatis cum Spiritu sancto, quia ipse dicitur esse Patris, & Filij Spiritus, at

A ipsi non dicuntur Pater, vel Filius Spiritus sancti, nomen autem Spiritus, inter antiquos non ita vstratum erat. Cum autem D. August. comparat spiratorem ad creatorem, solum ponit similitudinem in vnitatem principij, non in modo relationis. Basil. autem aperte loquitur de Patre, & Filio quoad relationes personales, & in his dicit non habere communicationem, non negat autem, quin in alia possint illam habere.

August.

Basil.

9.

Ad rationem verò respondetur, fortasse etiam in creaturis non repugnare, vnam relationem fundari in alia, & ideo in superioribus aliam relationem dedimus, ob quam relatio distinctionis inter Patrem, & Filium non est realis, Deinde dicitur, personas diuinas constitutas personaliter suis relationibus, optimè referri posse ad personam ab illis productam, quia quoad hunc respectum non considerantur, nisi, ut per se subsistentes. Et quali accidentarium est, quod illam constitutionem habeant cum mutuo respectu inter se, & ita possint esse, quasi subiectum nouæ relationis: Fundamentum autem huius relationis utrique personæ communis, non tam sunt personales relationes personarum spirantium, quam virtus spirandi illis communis, quamuis relationes illæ sint conditio necessaria ad constituendum quasi subiectum communis relationis. Ad hanc verò partem, an hæc relatio sit quasi resultans nec ne? dicam commodius capite sexto. Nunc solum assero, quidquid in hoc dicatur, non repugnare perfectioni diuinæ, cum illa resultantia non sit secundum rem, sed secundum rationem, & non proueniat ab extrinseco, sed ex intrinseca perfectione, nec requirat terminum alterius, sed eiusdem naturæ.

## CAPUT V.

*Utrum relatio spirationis actiua sit realiter distincta à relationibus personalibus.*

Primò comparari potest hæc relatio cum processione, & ita pro certo supponendum est, esse inter eas realem distinctionem. Quia sunt relationes oppositæ secundum realem originem, quæ est tota ratio distinctionis realis intra Deum inuentæ. Atque ita docent omnes Theologi, D. Thomas, & cum eo Caietan. & alij interpretes 1. part. quæstion. 28. artic. 4 & quæstion. 32. artic. 2. & 3. ad 3. Capreol. in 1. distinct. 13. quæstion. 1. artic. 2. & ibi alij Scholastici, & Marsil. in 1. quæst. 30. artic. 4.

1. Spiratio  
nè & processio  
realiter  
distingui.

D. Thom.  
Caietan.  
Capreol.  
Marsil.

2.

Solum posset aliquis hic opinari, malè applicando quamdam Caiet. sententiam asserentis, Deum, ut creatorem non referri realiter ad creaturam relatione, quæ in ipso sit, nec tamen referri sola ratione, sed realiter, per relationem existentem in ipsamet creatura. Sic ergo cum Patre, & Filio supponantur iam sufficienter intrinsece constituti personaliter, & sint vnum principium Spiritus sancti ratione vnius virtutis: posset quis cogitare sufficienter referri ad Spiritum sanctum per eandem relationem, quam in ipso ponunt, & ita has duas relationes non distinguere realiter inter se, sed ratione ad modum actionis, & passionis, & consequenter spirationem potius distinguere realiter à paternitate, & filiatione, quam à processione.

Tamen hic dicendi modus præter quam

3.



quod elicit nouns, & alienus à communi sensu Theologorum, suppositis, quæ in præcedenti cap. dicta sunt) non habet fundamentum. Nam ille modus referendi ad summum haberet locum in relationis non mutuis, & quando alteri extremum esset incapax intrinsicè relationis realis: nentium autem habet locum in hoc mysterio, quia ostensum est, hanc relationem esse mutuat, & nihil esse in Patre, & Filio, propter quod non possint intrinsicè referri ad Spiritum sanctum. Accedit, quod illa sententia in Metaphysica etiã est falsa, nec propria relatio potest esse per solam extrinsecam denominationem à relatione existente in alio extremo: Est ergo hæc spiratio intrinsicè in Patre, & Filio, & realiter distincta ab Spiritu sancto.

Iam verò est propria quæstio. Quomodo distinguatur relatio hæc à Patre & Filio. In qua fuit singularis sententia Durand. in 1. d. 13. quæst. 2. assertis, spirationem realiter distinguat à Paternitate, & Filiatione. Quod si de distinctione realitate loqueretur, pro ut dicitur de quacunque distinctione ex natura rei, esset utcumque tolerabilis sententia, tamè re vera videtur distinctionem maiorem, atque ad eò perfectè realem ponere. Nam inter relationem, & essentiam diuinam ipse posuit distinctionem ex natura rei, & tamen in præsentia vult esse maiorem, unde in quadam ratione tamquam inconueniens infert, quod aliàs Paternitas, & Filiatio essent vnum, non tantum in absoluto, sed etiam in relatio, atque ita essent omnibus modis vnum, ergo sentit, Paternitatem, & Filiationem non habere vllam identitatem realem cum Spirazione actiua, sicut habent cum essentia, ac proinde distinguat omnino realiter. Atque hæc sententiam dicit fuisse magnorum virorum. Ego verò nullum inuenio: citatur autem Bassolius in 1. dist. 13. quæst. 1. Fundamentum est, quia non potest vna relatio tendere ad duos diuersos terminos productos, & multò minùs potest eadem relatio tendere ad duos terminos, vnum producentem, & alium productum, sed Pater, & Filius ita referuntur ad plures terminos ergo per plures relationes realiter distinctas, quæ non sunt nisi Paternitas & spiratio in vno, Filiatio, & spiratio in alio. Addit Durandus octo rationes, quas omitto, quia summa earum in ea, quæ facta, est consistit.

Alia opinio referri potest ex Scoto, quod lib. 5. q. 2. asserente, distinguat formaliter Spirationem actiuam à Paternitate, & Filiatione. Quam sequitur Gabr. in 1. d. 17. q. 1. vbi distinctionem etiam ex natura rei appellat. Hi verò auctores non aliter sentiunt de distinctione hac, quàm de illa, quæ est inter relationes, & essentiam diuinam, in qua diximus suprà probabile esse, solum differre in modo loquendi à D. Tho. & communi sententia. Eisdem autem fundamentis in præsentia vtuntur, scilicet, quia vna ex his relationibus non prædicatur de alia: Paternitas enim non est spiratio, & de illis prædicantur opposita; nam Paternitas incommunicabilis est, spiratio autem communis.

Nihilominus vera sententia est, Paternitatem, & Spirationem (idèmq; semper intelligatur dictum de Filiatione) non distinguat actualiter in re ipsa, sed solum virtute, aut fundametaliter, actuali verò distinctionem inter illas ratione compleri. Hæc est sententia D. Thomæ, & omnium discipulorum eius in citatis locis, quam ex professo tractat, & bene confirmat Greg. in 1. dist. 26. quæst. 1. Egidius distinct. 27. art. 1. quæst. 1. & ibi

A Argent. quæst. 1. art. 2. & cæteri Scholastici ibi, & dist. 13. Et in primis, illas duas relationes non distinguat realiter propriè tamquam rem à re, cenfeo ita certum, vt oppositum sit error in fide. Probat. primò, quia ex opposito sequitur esse in Deo quaternitatem rerum, contra illud, 1. Ioan. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in celo, &c.* & contra definitionem Concilij Lateran. capit. *Damnatus*. Quod enim Durand. responderet, ibi damnari ponentes quaternitatem, personarum non quarumcumque rerum relatiuatum, & falsum est, & aliud non satisfacit. Primum patet, tum quia Concilium absolute, & sine vlla restrictione loquitur, tum etiam, quia docet, essentiam cum tribus relationibus non esse quatuor res, cum tamen essentia præcis relationibus non sit persona.

B Secundum patet, quia si spiratio est res realiter distincta à tribus personis non minùs constitueret personam, quàm reliquæ, erit ergo quarta persona. Antecedens patet, quia est substantialis relatio, & incommunicabilis, quia distincta. Respondet Durand. non constituere personam, quia est communis Patri, & Filio. Sed interrogo, quomodo sit communis? nam si solum est per identitatem in essentia, hoc modo quælibet relatio communicat cum aliis, & sic vel nulla constituit personam, vel hæc non minùs, quàm alia. Aut est communis per aliam identitatem immediatam inter illas duas relationes, & sic falsum est distinguat realiter: nam hæc duo immediatam contradictionem includunt. Vel denique est communis per aliquam vñionem, qualis interuenire solet inter aliquas res realiter distinctas, & idè non constituit personas, sed afficit iam constitutas, & sic sequuntur plura absurda in fide. Primum, quod Pater, quatenus spirator est, sit verè compositus ex rebus realiter distinctis. Secundum, quod persona Spiritus sancti absolute simplicior sit, quàm Pater, vel Filius. Tertium, quod Paternitas, & Spiratio comparentur, vt potentia, & actus realis, nam talis vñio ex actu, & potentia esse deberet, & spiratio necessariò esset forma Patris, realiter informans. Et consequenter esset etiam accidens, quia adueniret supposito constituto, quod non posset substantialiter afficere. Tandem hic habet locum illud principium. *In diuinis omnibus vnum, vbi non obuiat relationis oppositio*: nam inter has relationes non est oppositio, quia nec comparantur, vt correlationes, neque vt terminus, & relatio.

C Quapropter nullius momenti est argumētum Durandi, scilicet: ita comparari Paternitatem ad Spirationem, sicut Filiationem ad Processionem, quia ita comparatur Spiratio ad processionem, sicut Paternitas ad Filiationem. Falsum enim est assumptum, nam Paternitas, & Spiratio vtraque se tenet ex parte principij: Vnde non habet inter se habitudinem, neque mediatam, neque immediatam. Neque ex alio capite repugnant inter se, quia idem potest esse principium plurium. At verò Filatio, & Processio ita comparantur, vt vna ad principium, alia ad terminum productionis per voluntatem, pertineat: & idè habet inter se oppositionem. Ad probationem autem Durandi negatur consequentia, sumitur enim ex proportionem extrinsecam, & disparatam, quæ nec probatur, neque habet fundamentum vllum. Alia verò argumēta Durandi duas postulant difficultates. quas duobus sequentibus capitibus tractabimus.

Argum. Spiratio- nem non distinguat realiter à Patre & Filio.

7.

8.

Durand.

9.

Prius tamen altera pars de distinctione ex natura rei, & actuali, (quod nimirum nulla etiam hic intercedat) probanda est. Probatur autem eodem modo, quo similem probauimus de distinctione inter relationem, & essentiam. Est enim prorsus eadem ratio, quæ generaliter probat intra Deum non posse esse actuale distinctionem, inter ea, quæ in vna, & eadem persona vniuntur, quia repugnat diuinæ simplicitati, Paternitas autem, & Spiratio vnitæ sunt in persona Patris, non ergo habet actuale distinctionem. Et argumenta contraria solum probant distinctionem rationis, cum virtuali distinctione, & ibi soluta in simili forma sunt.

## CAPVT VI.

*Satisfit primo argumento Durandi, & explicatur, an spiratio actiua vna simplex relatio sit.*

1.  
Titulus  
exponitur.

Torres.

Cone. Flor.  
Lugdunens.2.  
Primus  
dicendi  
modus.

PRIMUM fundamentum Durandi superiori capite insinuatū expediri non potest, nisi prius præsentis quæstionis resolutio habeatur, ut ex discursu illius constabit. Non est autem hæc quæstio noua, sed antiqua. Nam de illa fuit magna olim cōtrouersia inter Doctores, ut refert Torres q. 36. art. 4.1 p. commentarij. Dicit autem ipse iam non esse locum huic quæstioni, quia terminata est in Concilio Florentino & Lugdunensi. Nam illa definiunt, *Patrem & Filium vna spiratione producere Spiritum sanctum*. Sed ut supra notauimus ibi *Spiratio* nō pro relatione, sed pro actiua productione, seu origine sumitur, & idē adhuc disputari potest, an ex illa productione resultet in duabus personis vna, & eadem relatio, vel duplex.

In hac ergo re triplex potest excogitari dicendi modus. Primus est, has esse duas relationes, & duas res, & non vnā rem relatiuā, sed tantum habere vnitatem ratione essentiae. Fundamentum sumi potest ex principio quodam metaphysico, quod relatio, quæ resultare dicitur, posito fundamento, & termino, nō addit rem, vel modum realem ipsi fundamento, sed est ipsamet fundamentum, quod posito termino dat denominationem relatiuā, quam sine illo non daret. Nam in præsentī relatio hæc, tam respectu Patris, quam Filij, est quasi resultans posita productione Spiritus sancti, qui est terminus illius relationis: ergo talis relatio in Patre, non est aliud, quā ipsa Paternitas, neque in Filio est aliud, quā ipsa Filiatio, quatenus posito illo termino talem denominationem in ordine ad illum tribuunt: ergo Spiratio, quæ est in Patre, identificatur adæquatē Paternitati, & in Filio Filiationi: ergo æquē distinguuntur inter se, ac Paternitas, & Filiatio, sunt ergo duæ res. Patet consequentia, quia tam realiter distinguuntur, sicut Paternitas, & Filiatio, & consequenter non habent aliam identitatem, vel vnitatem realem, nisi in essentia. Ergo sunt duæ relationes, & non vna. Probatur prior pars, quia sunt duæ res, & non absolutæ, ergo relatiuæ. Altera verò pars probatur, quia nō habent vnā numero formalem rationem relatiuā, in qua possint habere identitatem: quia (iuxta principium positum) in re ipsa nulla est talis ratio, præter formalitatem Paternitatis, & Filiationis.

3.  
Secundus

Secundus modus dicendi est Spirationem quidem in Patre, & Filio esse vnā relationem, &

A nihilominus immediatē esse duas res, & non vnā. Atque ita vnitatem illius relationis esse quasi collectiuā, & coalescentē ex duabus quasi partialibus. Cuius opinionis occasio sumi potest ex Aegidio, in 1. d. 27. art. 1. quæst. 1. ubi inquit. *Si in duobus, et duo sunt, sit respectus ad idem, et idem, relationem esse vnā, res autem duas, quia vnitatis, vel pluralitatis relationis, et relatio est, sumitur ex termino, et res autem est, ex subiecto, quia relatio ex subiecto habet realitatem, ex termino formalitatem*. Unde è contrario docent ferē omnes, Spirationem, & Paternitatē esse duas relationes ratione terminorum, licet sint vna res ratione subiecti, ita ergo potest esse vnitatis relationis cū pluralitate rerum. Quod autem ita in præsentī sit, patet. Quia Pater, & Filius producant Spiritum sanctum tamquam vnum principium, & plures personæ: ergo vna relatione referuntur ad ipsum ratione vnitatis termini, & proximi fundamenti: est ergo vna relatio. Hæc autem est quasi in subiectis realiter distinctis: ergo inde etiam habet, quod sint plures res.

Atque hanc etiam partem confirmat fundamentum præcedentis sententiæ, scilicet, quod illa relatio, prout est in Patre, est idem adæquatē cum Paternitate, ut verò est in Filio, est idem cum Filiatione. Nec potest, ut est vna numero relatio, identificari secundum idem cum rebus realiter distinctis, quia hoc est propriū essentiae absolutæ, & simpliciter infinitæ in genere entis. Et potest amplius confirmari argumento tacto à Durando supra, quia ex fide habemus, quod duæ relationes realiter distinctæ sunt vna res absoluta, quod autem sint vna res relatiua, non inuenimus expresse traditum in fide, seu testimonio aliquo, quod fidem faciat, nec est multiplicandum mysterium aded excellens sine euidenti testimonio, aut necessitate, quæ hic non inuenitur. Quia illa vnitatis huius relationis videtur sufficere ad totum mysterium explicandum, & alias, res absoluta propter suam singularem infinitatem, potest intelligi esse idem cum relationibus oppositis, res autem respectiua non videtur habere tam excellentem perfectionem.

Nihilominus dicendum est, Spirationem actiuā verē, propriē, ac simpliciter esse vnā rem relatiuā simplicem, ac proinde in sua entitate immediata, (ut sic dicam) ex suo conceptu esse vnā tantum rem relatiuā, quæ duabus identificatur Paternitati, scilicet, & Filiationi. Ita sentiunt de hac relatione omnes Scholastici locis citatis, à quibus in re tam graui discedere plus esset quam temerarium, præsertim cū pro re certa illam tradant. Priórque pars de vnitatis relationis, præter dicta in secunda opinione, fundari potest primò in illo principio Theologico. *In diuinis omnia sunt vnum, ubi non obuiat relationis oppositio*. Spiratio verò actiua, quæ est in Patre, & quæ est in Filio, non sunt relationes aliquo modo oppositæ, imò nec disparatæ: ergo sunt vna relatio. Nec refert, si quis dicat, spirationem Patris esse à se, Filij verò esse à Patre: nam quidquid de hoc sit, (quod statim explicabo) nō sufficit ad distinctionem. Quia etiam Pater diuinitatem habet à se, & Filius à Patre, & tamen eadem est diuinitas, quia eadem est in Patre, quæ communicatur Filio per originem: idem ergo erit de spiratione. Secundò, quia in diuinis personis nihil potest secundum numerum multiplicari, & idē relatio-

modus dicendi.

Aegidius.

4.

5.  
Vera resolutio.

Probatur prior pars.

nes personales singulares sunt, vt suprà libro primo dixi; spirationes autem si in Patre, & Filio multiplicarentur, essent tantum numero distinctæ, nam constat, esse ferè eiusdem rationis formalis, cum ad eundem terminum sub eadem ratione tendant: ergo impossibilis est talis multiplicatio: est ergo vna tantum relatio. Tertio argumentari possumus, quia Pater, & Filius, sicut sunt vnum principium Spiritus sancti, & non plura, ita sunt vnus spirator, & non plures, ergo vnica Spirazione referuntur, & quasi afficiuntur.

Posterior autem pars eisdem ferè rationibus cum proportionem applicatis ostendi potest. Quando enim Concilia, & Patres dicunt, *In diuinis omnia sunt vnum*, ubi non obuiat relationis oppositio, intelligunt de vera vnitatem singulari, & identitate reali in eadem re singulari, & simplicissima, non verò de sola vnitatem rationis, aut quasi collectiua. Sic enim intelligitur illud Ioan. 1. Can. cap. 5. *Et si tres vnum sunt*: & verbum Christi: *Ego, & Pater vnum sumus*, Ioan. 10. Aliàs, non haberemus ex illo principio tres relationes esse vnā simplicissimam rem, quæ est diuina essentia, ergo Spiratio Patris, & Filij sunt vna relatio, non sola vnitatem rationis, nec per solam collectionem plurium rerum, sed per simplicem vnitatem in entitate relatiua, communi Paternitati, & Filiationi, per identitatem etiam realem cum illis, quia eis non opponitur. Secundò, quia si spiratio tantum esset, vel potius diceretur vna relatio per collectionem plurium rerum in ordine ad eundem terminum, necessariò vnāqueque illarum rerum haberet propriam rationem respectiuam, quæ esset quasi partialis respectu totius relationis collectivæ sumptæ: ergo in duabus personis necessariò essent duo respectus partiales realiter inter se distincti, & aliàs eiusdem rationis, tantumque numero diuersi, quod in diuinis repugnat, vt dixi. Tertio, quia illa vnitatem principij, quæ est in Patre, & Filio respectu Spiritus sancti, non est tantum vnitatem collectionis, sed est vnitatem simplicis formæ constituentis vtrumque sub tali ratione, vt planè sentiunt Concilia, & Patres, quos infra lib. 10. referemus: ergo similiter sunt vnus spirator, propter vnā simplicem spirationem, quæ in vtroque est vna simplex entitas realis. Et ex his sufficienter probata est tota conclusio, nam reliquæ partes per se claræ sunt.

Ad respondendum autem fundamentis insinuat in aliis sententiis, duobus modis procedi potest. Prior est, defendendo hanc relationem non esse intelligendam quoad entitatem suam, vt resultantem ex origine, sed vt per se, & ex se conuenientem Patri absque origine, & Filio per productionem eius. Quod sentiunt omnes, qui putant hanc relationem esse necessariam conditionem ex parte virtutis, vel actus spirandi. Indicat etiam Henricus quodlib. 6. q. 1. quatenus dicit, non posse dari in Deo relationem aduenientem personæ constitutæ, quia esset accidentaria. Ratio autem reddi potest, non solum, quia sit necessaria conditio præuia ad productionem per voluntatem, hoc enim incertissimum est, sed maxime, quia Pater ex se habet omnem perfectionem realem, siue absolutam, siue relatiuam sibi possibilem; & ideo non expectat, vt sic dicam, productionem Spiritus sancti, vt illam habeat; sed potius habendo illam producit Spiritum sanctum, tanquam terminum habitudinis eius.

A Et iuxta hoc ruit fundamentum primæ sententiæ, quia non est hæc relatio merè resultans, & ita non rectè applicatur illud principium. Sic etiā optimè intelligitur, quodammodo hæc relatio præexistat in Patre, & communicetur Filio concomitanter cum diuinitate, quia non repugnat, & quia voluntas, seu actus voluntatis, qui est quasi proximum fundamentum eius, illi comunicatur. Neque ad hoc obstat, quòd hæc proprietas sit respectiua, vt in secunda sententiā ex Durando obieciatur, quia etiam illa habet suam infinitatem, & intimè includit diuinam essentiam, ideoque communicabilis est omnibus personis, cum quibus non habet oppositionem.

B Alio modo procedi potest, intelligendo hanc relationem, vt resultantem, posita productione Spiritus sancti, quod maxime sentit D. Thom. 1. p. q. 40. art. 2. & 4. atque etiam Henricus quodlib. 5. q. 9. Et est valdè probabile, quia hæc resultatiua non est secundum rem, sed secundum rationem, sicut vnum attributum est ratio alterius. Hoc autem modo origo est ratio talis respectus, & non è conuerso. Iuxta quem modum, dicendum consequenter est, hanc relationem formaliter sumptam, non esse prius origine in Patre, quàm in Filio, quia non prius spirat Pater, quàm Filius, ideoque solum communicari Filio à Patre, quasi radicaliter, quia illi comunicatur virtus spirandi. Neque hoc obstat, quòd minùs hæc relatio sit etiam vna, & simplex, quia reuera est ratio formalis, & realis ratione distincta à Paternitate, & Filiatione. Illud autem principium, quod ex creaturis sumitur, & non est certum, & non oportet eodem modo applicari ad res diuinas, quia ibi relationes substantiales sunt, & longè perfectiores.

## CAPVT VII.

*Satisfit secundo Durandi fundamento, & colligitur relationum numerus, & incidentia dubia expediuntur.*

A Liud Durandi fundamentum postulabat, quomodo possit vna relatio respicere duos terminos formaliter distinctos, quod est querere, an Paternitas, & Spiratio actiua vna relatio sint & similiter Filiatio, eadēque Spiratio. Nam si sunt vna res, colligit Durandus debere esse vnā relationem, quod putat impossibile propter diuersitatem terminorum. Possumusque confirmare sequelam, quia Paternitas, & Spiratio non tantum sunt vna res absoluta, quæ est essentia, hoc enim etiam Durandus admittit, sed sunt vna res relatiua, hoc enim est, quod contra Durandum reliqui Theologi docet: ergo sunt vna relatio. Tandem probatur idem conuertendo argumentum ab inferiori ad superius, nam si Paternitas, & Spiratio essent duæ relationes etiam essent duæ res, nam multiplicato inferiori, necesse est multiplicari superius, præsertim transcendente. Vnde necessarium erit, duas illas relationes habere duo esse relatiua, duas perfectiones, ac proinde esse duas res, hæc autem sunt absurda, vt contra Durandum diximus, ergo.

E Greg. & Gabr. locis citatis cap. 5. absolutè ita loquuntur, dicentes illam non esse duas relationes, sed vnā simpliciter. Qui consequenter docent in Deo non esse quatuor relationes reales, sed tres tantum. Estque hic loquendi modus cōsentaneus

8.

9.

D. Thom.  
Henric.

1.  
An spiratio & Paternitas sint vna relatio.

2.  
Gre. oriens.  
Opinio  
ambrosii.  
Gabriel.

modo loquendi aliquorum Patrum, quos capit. 4. retuli. Nec fundatur in hoc, quod Spiratio non sit relatio realis, sed in hoc, quod licet sint tres relationes incommunicabiles, & vna communicabilis, non sunt quatuor, quia hæc non est ab aliis distincta in re. Et similiter licet spiratio, & processio sint duæ relationes, quia realiter distinguuntur, & Paternitas, & Filiatio sint aliæ duæ: nihilominus ex illis binariis non confurgunt quatuor, quia vna vnius binarij non ponit in numerum cum aliis duabus: sicut essentia non ponit in numerum cum personis, vel relationibus. Iuxta quem loquendi modum, ad argumentum Durandi dicendum est, vnam relationem infinitam propter eminentiam suam posse referri ad plures terminos, quantumvis illi inter se distincti, & formaliter diuersi sint. Quia, & potest aliquā oppositionem cum omnibus illis habere, & non sumit speciem, vel quasi speciem ab illis, sed ex sua eminenti perfectione talis est.

Hæc sententia non est improbabilis. Nihilominus tamen D. Thom. Scot. & ferè alij Theologi, simpliciter admittunt illas esse duas relationes, & consequenter numerant quatuor relationes reales in Deo. Fundatur autem hic loquendi modus, in peculiari ratione numerandi relationes, sub nomine relationum, potius quàm rerum, aut entium. Nam quia totum esse relationis, est esse ad terminum, idè ubi in re ipsa plures terminos inuenimus, ibi plures respectus concipimus, & quia ita loquimur, sicut concipimus, idè absolute tales relationes, & reales, & plures nominamus. Reales quidem, quia verè sunt à parte rei: plures verò, quia respiciunt plures terminos verè in re distinctos. Vnde, cum dicimus, esse plures relationes, perinde est, ac si diceretur, respicere plures terminos, sicut nominantur simpliciter plures idæ, vel plures actiue processiones, seu productiones. Secus verò est, si loquamur de aliqua re sub nomine entis, vel rei simpliciter dictæ, tunc enim, prout in se habet esse, & entitatem, & ad modum rei absolute consideratur, & nominatur, & idè quoties aliqua dicuntur plura entia, vel plures res simpliciter, & sine restrictione, planè significatur distinctio realis. Quia etiam nostro concipiendi modo, res non multiplicantur simpliciter, nisi per realem distinctionem. Imò licet aliqua distinguantur aliquo modo in re ipsa formaliter, seu modaliter, non appellantur à nobis simpliciter plures res, sed res, & modus, vel plures modi, aut formalitates.

Sic ergo Paternitas, & Spiratio, licet duæ relationes sint, non possunt dici duæ res, quia prout habent in se esse, non distinguuntur in re. Sunt ergo tantum vna res. Cum autem obiicitur, quia vel sunt vna res absoluta, vel vna respectiua: responderi potest primò, esse vnam respectiuam, quæ licet in se vna sit, ex parte terminorū est duplex relatio, quia formaliter, ac propriissimè respicit plures terminos formaliter, ac realiter distinctos, & ad hoc significandum vocantur duæ relationes. Vel certè dici aliter potest, quòd sicut essentia, & Paternitas sunt vna res, non absoluta tantum, nec tantum respectiua, sed vtramque rationem vnità, & simplicissimè complectens: Ita Paternitas, & Spiratio sunt vna res respectiua, duplicem tamen respectum ad terminos realiter distinctos simplicissimè complectens, ratione quorum duplex relatio dicitur, tametsi vna res sit.

Ad aliam vulgarem obiectionem, quia multiplicato inferiori, multiplicatur superius, in forma responderetur, id esse verum, quando secundum idem fit multiplicatio, seu numeratio, secus autè esse, quando fit secundum diuersa. Quod in præsentī contingit. Nam cum Paternitas, & Spiratio dicuntur plures relationes, numerantur solum ratione terminorum, vt explicatū est, si verò dicantur duæ res, iam numerantur prout in se sunt, & secundum intrinsecum esse, seu proprias entitates, & idè licet primum concedatur, secundum negatur, nec admittitur illa consecutio, quia variatur (vt aiunt) appellatio, seu significatio. Ad quā variationem sufficit communis modus concipiendi, & loquendi de re sub diuersis vocibus, respicientibus diuersos terminos, vel ab illis abstractantibus, & solum rem, vt in se habet esse, significantibus, vt declaratum est.

Atque hinc facile expeditur aliud dubiū, quod in eadem obiectione petebatur. De veritate huius propositionis, *Paternitas est spiratio, vel Filiatio est spiratio*. Gabr. enim, vt veram admittit, quia sicut censet, illa duo extrema esse vnam relationem, ita concedit, verè vnam prædicari de alia. Et confirmari potest, etiam posita distinctione formali, vel virtuali inter illa duo extrema, nam similis est inter potentiam, & scientiā, misericordiam, & iustitiam, & tamen hæc propositiones in Deo admittuntur, *scientia est potentia, misericordia est iustitia*, vt videre licet in Aug. lib. 6. de Trinit. Greg. 18. Moral. cap. 34. Bern. lib. 5. de Considerat. ergo & illæ admittendæ à nobis sunt.

Respondet Scot. dicto quodlib. 5. §. *Tertio argumentor*. Non esse eandem rationem de attributis absolutis, & relationibus, quia illa habent maiore infinitatem, propter quam vnum de alio prædicatur. Sed non video, quæ nam sit hæc maior infinitas, nam si loquamur de infinitate simpliciter in genere, tam relationes, quàm alia attributa habent illam ab inclusionem essentia, & non aliunde. Si verò loquamur de infinitate in proprio genere, etiā relationes habent illā, vt suprà ostensum est.

Nihilominus propositiones illas negandas esse docent D. Tho. Scot. Ægidius, & alij, quibus potius assentiendum est. Primò ad euitandum periculum confundendi diuinas processiones. Vnde nemo, vt credo, auderet concedere hanc locutionem, *Generatio est spiratio*, vel è conuerso, licet in re non sit maior distinctio inter has duas origines actiuas, quàm inter illas duas relationes Paternitatis, & Spirationis. Similiter licet hæc propositio de fide sit, *Pater producit Filium per intellectum*, hæc nihilominus falsa est, *Pater producit Filium per voluntatem*, quamvis intellectus, & voluntas non distinguantur in Deo plus, quàm Paternitas, & Spiratio. Secundò est hæc resolutio consona præcedenti, quia Paternitas, & Spiratio distinguuntur à nobis sub genere relationis, tamquàm duæ species eius (more nostro loquendo) ergo vna species non potest prædicari de alia sub terminis præcis, ac formalibus, vt sunt illi abstracti. Sicque arguetur D. Tho. quia non admittimus hanc propositionem, *Attributum sapientia est attributum misericordie*, quia mens nostra distinguit illa duo tanquam duas species sub genere attributi: ergo simili proportionem neganda est illa, *Paternitas est spiratio*. Neque ad hoc refert, quòd attributum sit nomen secundæ intentionis, seu inuoluens actum mentis nostræ, nomen autè relationis, seu Paternitatis sit

3.  
Contrarium opinio verior

4.  
Primæ obiectioni occurritur.

5.  
Altera obiectione expeditur.

6.  
An verè dicatur, Paternitas est spiratio.

Augustin. Bernard.

7.

8.  
Pars negans.  
D. Thom. Scotus. Ægidius.

8.

primæ intentionis, quia non in hoc fit comparatio; sed in hoc solum, quod illa membra distinguuntur à nobis formaliter, ut species sub genere. Tertio potest reddi generalis ratio, quia omnes hæ prædicationes in abstractione formaliter sunt falsæ in rigore, quia indicant vnam formalitatem esse aliam, unde si interdum admittuntur, est propter summam identitatem, & ad indicandam summam Dei simplicitatem, quo modo loquuntur Patres allegati. Et ideo extendendæ non sunt similes locutiones, sed tunc solum sunt admittendæ, quando aliunde nullum sequitur absurdum, vel periculum erroris. Quia ergo relationes dicunt semper expressam habitudinem ad terminos, quando illi sunt in re ipsa distincti, nec potest vnus de alio prædicari, tunc etiã vna relatio non prædicatur de alia, ne terminos ipsos confundere videamur, quia in conceptibus ipsarum relationum quodammodo includuntur. Ac propterea inter relationes, dum vna de alia prædicatur, semper est seruandus formalis sensus. Imò in ipsis absolutis proprietatibus, quæ aliquomodo dicuntur habitudinem ad obiecta, idem cum proportionem seruatur. Vnde facilius admittitur hæ locutio, *Sapientia est iustitia*, quàm hæc, *Misericordia est iustitia*, quia nõ est tanta oppositio inter obiectum sapientiæ, & iustitiæ, quanta est inter obiecta misericordiæ & iustitiæ, quæ oppositas rationes inuoluere videntur, scilicet debiti, & in debiti. Et similiter hæc faciliè admittitur propter sensum identicum, *intellectus Dei est voluntas eius*, hæc tamen admittenda non est, *Potentia generandi est potentia spirandi*, ne confundantur processiones. Atque ita responsum est ad fundamenta contraria.

## CAPVT VIII.

*Conferuntur Relationes diuina inter se, & peculiare earum conditiones explicantur.*

**H**Æ collectio necessaria visa est, ut maior notitia harum relationum, & præsertim Spirationis actiue habeatur. Vnde etiam obiter intelligitur, quantum hæ relationes à creatis differant. Primo igitur conueniunt hæ quatuor relationes in conceptu generali relationis diuinæ, unde necesse est, ut Spiratio cum cæteris in primis cõueniat in his omnibus, quæ sunt de intrinseca ratione relationis realis, qualia sunt habere aliquod esse reale habere terminum reale, & re ipsa distinctum, & habitudinem realem ad illum, ac denique perfectionem aliquam in illo genere, id est, relationem. Deinde necessarium etiam est, ut cum illis conueniat in eo, quod est proprium relationis diuinæ, ut sic, quatenus à creata distinguitur, hoc autem in primis est, ut non sit accidens, sed substantia, nam intra Deum nullum accidens esse potest, non solum, quia Deus mutari non potest, ut prosequitur Aug. li. 5. de Trinitate, sed maximè, quia compositionem non admittit, accidens autem alicui inherere sine compositione cum illo, intelligi non potest, quia necesse est, ut accidens aliquo modo distinguatur re ab eo, cuius est accidens. Sicut ergo relationes personales accidens non sunt, ita nec Spiratio actiua. Oportet ergo, ut sit substantia, & consequenter aliquomodo subsistens, quia in se, ac per se est, & non in alio secundum rem, quidquid sit de modo concipiendi nostro. Vnde etiam fit, ut diuinam substantiam, & essentiã in suo con-

**A**ceptu includat, quia est substantia, non quæcumque, sed increata, & simpliciter infinita, hoc enim totum habere debet omnis proprietas, quæ intra Deum est, totumque id provenit ex diuina essentia intinse in huiusmodi proprietatibus inclusa.

Quamuis autem hæc ita sint, nihilominus plius videtur conuenire relationes personales inter se, quam cum Spiratione actiua. Nam relatio diuina non concipitur à nobis, ut proximum genus ad omnes quatuor relationes. Quia subdiuidi potest in relationem personalem, & non personalem, & sub priori membro subdiuiduntur tres quasi species, sub posteriori verò sola spiratio diuina cõtinetur. Necesse est ergo, ut in aliqua, vel aliquibus conditionibus differat à cæteris, in quibus istæ inter se non differunt, has ergo differendi rationes nunc inuestigamus.

Multæ autem differentiæ considerari, ac notari possunt. Prima, ac principalis est quod Spiratio actiua communicabilis est pluribus personis, aliæ verò prorsus incommunicabiles sunt aliis personis. Hoc posterius constat, tum ex distinctione trium personarum, tum etiam quia illa incommunicabilitas est necessaria, ut personales relationes sint constitutiue personarum, ex quo habet, ut personales dicantur, quia incommunicabilitas est de ratione personæ. Prior verò constat ex dictis, quia spiratio actiua in Patre est, & in Filio per simplicem identitatem cum utroque, & ita est comunicabilis illis; imò inde habet, ut personalis nõ sit, nec personam constituere possit. Radix autem huius differentiæ est, quia hæc relatio Spirationis nõ habet oppositionem, vel immediatam, vel mediatam cum omnibus relationibus personalibus, sed cum vna tantum, scilicet, processione: & ideo manet comunicabilis aliis duabus. At quælibet aliarum trium habet oppositionem cum aliis personis, vel mediatam, vel immediatam originis, vel relatiuam, iuxta ea, quæ lib. 7. videbimus.

Dices, sicut Spiratio non opponitur Paternitati, ita nec Paternitas Spirationi, ergo sicut Spiratio communicatur Paternitati, ita Paternitas communicatur Spirationi, ergo hoc satis est, ut Paternitas nõ sit incommunicabilis, idemque est de Filiatione. Respondeo, hanc non esse communicationem repugnantem personæ, imò nec propriè communicationem esse, sed quamdam identitatem. Tum, quia numquam Paternitas est in multis suppositis realiter distinctis, sicut est Spiratio. Tum etiam quia Paternitas, vel Filiatione non coniungitur Spirationi, ut terminetur per illam, sed solum ut substat illa, per modum subiecti, nostro modo intelligendi, quæ communicatio (si ita vocanda est) non repugnat personæ. At verò Spiratio ipsa communicatur duabus personis realiter distinctis, estque in illis tamquam forma quædam afficiens ipsas, & ideo habet comunicabilitatem repugnantem relationi personali.

Et ex hac differentiã infertur alia notanda, videlicet, quod relationes personales per se, & ex propriis conceptibus subsistentes sunt, nõ tamen relatio Spirationis actiue. Prior pars in lib. 3. tractata est, quoniam ad declarandam trium personarum distinctionem fuit necessarium. Altera verò pars infra lib. 10. ex professo tractabitur. Nunc declaratur breuiter, quia relationes personales sunt rationes subsistendi, aliàs non possent constituere personas, ut ibi declaratum est. Spiratio autem non constituit personam, sed potius aduenit

3.

4.  
In quibus differant.

5.  
Obiectio-  
ni satisfi.

6.  
Spiratio  
nõ habet  
proprium  
subsisten-  
tiam.

Obiectio-  
nibus oc-  
curritur.

1.  
In quibus  
cõueniat  
spiratio  
cum per-  
sonalibus  
relationi-  
bus.

2.

Augustin.



iam constitutus, & ideo nec est ratio subsistendi nec ex proprio conceptu secum affert subsistentiam sed per identitatem habet illam à personis, quibus is inest, nostro intelligendi modo. Quæ differentia ex sequenti magis declarabitur.

7.  
Spiratio  
est quasi  
resultans.

Tertia ergo differentia est, quod relationes personales non sunt, nec intelliguntur à nobis tamquam resultantes, sed tamquam per se primò conuenientes diuinæ naturæ, vel ex se, & absque productione, ut Paternitas, vel per productionem, ut termini producti, vel comproducti (nostro modo loquendi) per se, ac directè per ipsas origines, ut de Filiatione, ac processione ostendemus libro sequenti. At verò Spiratio est in Deo quasi per resultantiam quamdam, seu indirectam consecutionem. Quia talis relatio non est per se in Deo, absque interuentu alicuius processionis, in quo differt à Paternitate. Et ratio differentiæ est, quia Paternitas (ut dicemus) est proprietas constituens personam primam, ideo secundum esse suum antecedit omnem processionem, seu productionem, quia prior est constitutio personæ, quam operatio, seu productio, (loquimur enim more nostro) & ideo talis relatio non est quasi resultans ex productione, sed ex se, & per se est coniuncta cum diuina natura. Spiratio autem actiua supponit personam plenè constitutam in ratione personæ, neque ad hanc constitutionem vllò modo necessaria est, ideoque solum intelligitur existere, quatenus ex operatione, seu productione aliqua talis personæ iam constituta consequitur. Nec verò talis relatio consequitur ex tali productione, tamquam pertinet ad primarium, & completum terminum, seu rem productam per illam processionem, quia non est forma constituens illam, ut per se notum est. Superest ergo, ut solum inde consurgat per modum resultantis. Estque hæc differentia consentanea præcedenti, quia constitutio personæ est per se, & directè requisita in qualibet substantiali natura, quod autem intelligitur aduenire personæ ita constitutæ, cum non sit ab extrinseco, optimè intelligitur provenire per aliquam resultantiam.

8.  
Personales  
relatio  
nes funda  
mento ca  
tent non  
vero spi  
ratio.

Atque hic interuenit etiam quarta differentia. Quia relationes personales non habent proprium fundamentum, in quo quasi nituntur, quia per se, & intrinsecè subsistentes sunt, ut lib. 7. iterum dicam, Spiratio autem actiua, quia personæ iam subsistendi incommunicabiliter aduenit, illam supponit, ut proximum fundamentum suum, in quo quasi resultat posito termino, loquor autem de fundamento quasi permanente, quod relatio proxime aduenit, ut more nostro loquamur. Nam si loquamur de ratione fundamenti, quæ à nobis concipitur, quasi in fieri, seu in origine, quoad illam est aliquid, in quo Spiratio cum illis relationibus conueniat, & aliquid, in quo differat. A Paternitate enim in hoc omnimò dissimilis est, quod Paternitas talem etiam rationem fundandi non postulat, ut in rerum natura sit, nam si aliquam talem fundandi rationem haberet, maximè generationem actiuam: illam autem non respicit, ut rationem sui esse, sed potius est in suo genere ratio, cur ipsa sit, ut in lib. 7. & 8. latius explicabimus. In quo etiam Paternitas illa æterna antecedit omnem aliam Paternitatem, quæ in cælo, & in terra nominatur. Omnis enim alius pater, ideo est pater, quia generat, Pater autem æternus ideo generat, quia per Paternitatem est constitutus in

A  
quo esse personali: Quod provenit ex peculiari conditione, & dignitate illius Paternitatis, quæ per se est, absque alia ratione, sed solum, quia Diuinitas ex se, & immediatè illam postulat.

B  
Spiratio autem non sic est, sed habet suam rationem fundandi, scilicet, actiuam originem, seu productionem spiritus sancti: Quia hæc relatio, cum non sit personalitas, non est per se immediatè coniuncta diuinitati, & ideo oportet, ut interueniat ratio alia, quæ posita cum termino, resultet, quæ propterea dicitur ratio fundandi. In hoc ergo aliquo modo conuenit hæc relatio cum relationibus passiuis, quia etiam illæ non sunt per se immediatè coniunctæ cum natura diuina, sed media productione, diuerso tamen modo, quia relatio personæ productæ est quasi directè intentata ex vi talis productionis, ut dictum est, & ideo illa productio non tam se habet, ut ratio fundandi, quàm, ut via ad terminum suum. Spiratio verò non hoc modo se habet ad illam productionem, sed quasi per resultantiam, ut declaratum est, & ideo magis propriè habet rationem fundandi, estque hoc illi quodam modo peculiare.

C  
Addi potest quinta differentia, quæ maximè versatur inter Spirationem, & Paternitatem, quæ dici possunt relationes actiuæ, consistitque in hoc, quod Paternitas includitur aliquo modo in potentia generandi, ut in superioribus declaratum est, Spiratio autem actiua non includitur in potentia spirandi, sed supponit illam, & ad illam consequitur, media productione amoris. Vnde etiam extenditur hæc differentia ad Filiationem, quatenus aliquo modo relatio actiua est. Nam Filiatio simul cum Paternitate pertinet ad potentiam spirandi, & eam complere potest, saltem ut conditio sufficiens ad illam, sicut infra videbimus. Spiratio verò hoc non habet, ut dixi. Cum processione autem comparari in hoc non potest Spiratio, quia processio nullo modo est productiua ad intrà, etiam ut conditio: Tamen seruata proportione intercedit differentia quod processio est per se necessaria ad illam productionem saltem ex parte termini, Spiratio autem solum est consequens, quasi consummata iam & terminata productione.

D  
Ultimò potest assignari inter Spirationem, & Processionem discrimen ex parte termini, ad quem relatio refertur. Nam Spiratio actiua habet pro formali termino ipsam relationem sibi correlatiuè oppositam, scilicet, passiuam Processionem, quia persona, ad quam Spiratio refertur, per ipsammet Processionem constituitur in suo subsistere personali, relatio autem principij, seu originis actiuæ per se primo terminatur ad suppositum productum, quatenus est adæquatus terminus talis productionis. At verò Processio passiuæ, quatenus talis relatio est, non habet pro formali termino suam correlationem, seu Spirationem actiuam, quia terminus adæquatus illius relationis non est Spirator, ut correlatiuus est Spiritus sancti, sed ut est vnum principium Spiritus sancti, habens vnam potentiam spirandi, & quasi eliciens vnam productionem eiusdem Spiritus sancti. Quæ duæ rationes, scilicet, Spirationis, ut correlatiuum est, & ut est principium habens vnam potentiam, & actum spirandi, diuersæ sunt secundum rationem, ut infra videbimus. Hæc autem distinctio rationis sufficit, ut sub vna ratione, scilicet, principij, sit terminus

9.

10.  
Differentia  
inter Pa  
ternitatem  
& spira  
tionem ex  
parte prin  
cipij.

11.  
Differentia  
in termi  
nis.

relationis processionis, & non sub ratione correlatiui. Quia relatio termini producti per se, non respicit alium, ut sibi correlatiuum, sed ut principium produciens. Quod etiam in creaturis verum est, & ideo in humanis filius non respicit formaliter patrem, ut correlatiuum, sed ut generantem, vel habentem virtutem generandi sub tali actu, unde fit, ut relationes hae creatae terminentur ad absolutum terminum formaliter loquendo, ut in Metaphys. ostendimus. Quod non habet locum omnino eodem modo in diuinis personis, quia non habent personales proprietates absolutas, quibus constituentur: seruatur tamen cum proportione quoad fieri potest, & quantum requirit vera relatio originis. Et ideo processio Spiritus sancti terminatur ad Patrem, & Filium, non ut affectos, (ut sic dicam) relatione Spirationis resultantis in eis ex productione Spiritus sancti, sed ut collitos personaliter suis propriis relationibus, in ratione vnius principij Spiritus sancti.

12.

Hec autem differentia non est tantum in Processione comparata cum Spiratione, sed etiam respectu Paternitatis, & Filiationis, quamuis non omnino eodem modo. Et ita in hoc etiam est aliquod discrimen inter Spirationem actiuam, ex vna parte, & Paternitatem, & Filiationem ex alia. Nam re vera Paternitas habet pro termino Filium, ut sic constitutum per ipsam Filiationem, & e conuerso, Filio habet pro primario termino Patrem, ut constitutum ipsamet Paternitate. Atque adeo vna est formalis terminus alterius, & e conuerso. Ratio est, quia in his personis eadem relatio est, quae constituit personam, & relatiuum, seu correlatiuum, & ideo necesse est, ut eadem proprietas, quae est correlatio alterius, sit etiam terminus eius: sicut etiam de Spiratione actiuam dicebamus, quae in hoc conuenit cum Paternitate, & Filiatione. At vero Processio non habet pro termino Spiratorem, ut constitutum formaliter oppositum relatione Spirationis actiuae, sed ut constitutum personaliter prioribus relationibus, ut declaratum est. Quod totum prouenit ex eo, quod Spiratio actiuam non est relatio constitutiva personae, sicut sunt aliae. Atque omnia haec notanda sunt, quia conferunt ad distinctius concipiendas proprietates singularum personarum, & ad intelligenda multa, quae in sequentibus tractanda sunt.

## CAPVT IX.

*An omnes relationes diuinae notiones sint.*

I.

Theologi omnes conueniunt in assignandis notionibus in diuinis personis. Ita docet D. Thom. 1. p. q. 32. art. 2. & sequentibus, Caiet. & alij interpretes ibi, Alensis 1. part. quaest. 68. memb. 3. & alij Scholastici cum Magistro. in 1. distinct. 26. vbi Bonauent. quaest. 4. Durand. quaest. 2. Richard. dist. 28. quaest. 1. Capteol. ibi artic. 1. conclus. 5. & 6. Marfil. quaest. 29. artic. 1. Solus Greg. dist. 26. quaest. 2. (post Praeposituum) sentit, notiones non in ipsis personis, sed in nostris conceptibus positas esse, & non in simplicibus conceptibus, sed in complexis, ut sunt, *genuisse genitum esse*. Sed in primis sine causa ponit notiones potius in conceptibus complexis, quam in simplicibus: Nam conceptus

D. Thom.  
Caietan.  
Alensis.  
Magist.  
Bonauent.  
Durand.  
Opinio  
Gregor.

A

est ergo tam actus ad notiones, & ita Basilii 4. Genitoris, tam proprius est Patris, sicut generare, contra Eunomium, cap. 2. genitum, & ingentum numerat inter notiones, & expresse August. de Trinit. cap. 6.

B

Quod vero ad alteram partem attinet, verum quidem est, ipsum conceptum formalem, quae nos de propria conditione alicuius personae formamus posse vocari notionem, sic enim recte intelligi possunt verba Aug. 5. de Trinitat. capit. 6. *Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia, qua ingentus*. Verum tamen quia huic conceptui formali obiectiuus responderet, non fictus, sed verus, & in re ipsa suo modo existens, ideo rationes obiectiuas, quae illis conceptibus formalibus respondent, notiones etiam merito appellantur, & ipsis diuinis personis vere attribuuntur. Quo sensu locuti sunt Scholastici, & possunt etiam August. verba recte ita intelligi. Declarauitque egregie D. Basilii epist. 43. dicens. *Notionem esse cognoscibile signum*: & clarius fortasse diceretur. *Proprium, & discretuum signum*, id est, quo vnam personam ab aliis discernimus. Explicat ipse in creaturis indiuiduis, quarum notiones esse dicit proprietates indiuiduantes vnamquamque rem, & distinguentes illam ab aliis. *Quia ergo*, inquit, *necessarium est, diuinas personas, et distinctas cognoscere, ideo etiam necesse est, ut per quasdam proprias notiones inconfusas habeantur in Trinitate comparatio*. Hinc ergo concluditur ratio, quia in personis diuinis sunt aliquae rationes, seu proprietates, quibus distinctae cognoscuntur, sed notiones nihil aliud sunt, quam huiusmodi proprietates, quae ita appellantur, quatenus ad huiusmodi cognitionem nobis inferuiunt, sunt ergo notiones in diuinis personis.

C

Hoc supposito manifestum est, tres relationes personales esse notiones, quia sunt proprietates, ita propriae singularum personarum, ut sint velut specificantes, & indiuiduantes vnamquamque in ratione talis personae. Vnde per illas maxime diuinas personas inter se inconfusas, & distinctas cognoscimus, ergo illae sunt propriissimae notiones. Dices, Ergo eadem ratione Genitor, Genitus, Spiritus, inter notiones numeranda erunt, quia illa etiam sunt predicata propria, quibus optimè discernimus personas. Vnde ita interdum loquitur Aug. ut 5. de Trinit. capit. 6. cum ait *Alia est notio, qua intelligitur genitor*. Tamen ibidem subdit, non esse aliam notionem geniti, & Filij. Itaque parum retulerit totum hoc concedere, dum modò numerus notionum non augeatur, propter communem loquendi modum Theologorum, de quo statim dicemus. Proprie vero relationes, & non origines inter notiones comprehenduntur. Tum quia relationes sunt quasi permanentes formae, origines autem sunt quasi viae, & ita has concipimus quasi in fieri, illas quasi in facto esse. Ideoque origines ad relationes reducuntur, & non numerantur, ut notiones distinctae ab illis. Tum etiam, quia in nominibus genitoris, & geniti, non habemus propria abstracta, quibus utamur, sicut in Paternitate, & Filiatione, notiones autem propriissimae dicuntur de abstractis. Et ideo Gregor. Arim. quia haec abstracta in diuinis personis negauit, notiones etiam non admittit, sed illud falsum fundamentum refutabimus in principio libr. 7.

E

De quarta vero relatione, Spiratione scilicet, actiuam dubitari potest, an sit vera notio. Et ratio duobus est, quia ea, quae sunt communia pluribus personis, non numerantur inter notiones, at illa rela-

2.  
Notiones  
esse in  
Deo.

August.

D. Basil.

5.  
Relatio-  
nes perso-  
nales sunt  
notiones

August.

Gregor.  
Arim.

4.  
Spiratio  
an sit no-  
tio

Basil.

tio communis est Patri, & Filio, ergo. Maior patet ex Basil. Epist. 43. dicente, *Patrem, & Filium, non communicare inter se in propriis notionibus*. Secundò quia aliàs multa prædicata communia pluribus personis deberent inter notiones poni, vt relatio procedentis vel producentis. Tertiò, quia per relationem illam, nec cõstituitur personæ, neq; distinguuntur, neque à nobis, vt tales cognoscuntur. Primum ostensum est latè in præcedentibus capit. Secundum ostenditur inferiùs libro 10. & 11. & colligi potest ex dictis, quia illa relatio est quasi resultans, posito fundamẽto, & termino, inter se distinctis, ergo supponit personalem distinctionem non facit. Atque hinc facilè probatur tertium, quia nos, vt hanc relationem intelligamus, & rationem aliquam illius demus, prius cognoscimus personas vt distinctas, ergo non est cur illa relatio inter notiones computetur.

5.  
Assertio  
affirmas.  
D. Thom.

Nihilominus dicendum est, etiam Spirationem actiuam esse notionem. Ita docent D. Thom. & omnes Theologi suprà citati, à quorum sententia non est facilè recedendum. Maximè in re, quæ magna ex parte pertinet ad modum loquendi proprium suæ artis. Ratio verò in primis est, quia illa relatio est singularis, & indiuidua, & non communis omnibus personis, sed aliquas tantum quasi afficiens, vnde fit, vt illas distinguat ab aliis, cui non conuenit; vel in re ipsa, vt multi volunt, vel saltem quoad nos, quod negari non potest: Est enim, à priori, (vt sic dicã) non distinguantur Pater, & Filius ab Spiritu sancto per illam Spirationem, tamen à posteriori optimè à nobis distinguuntur: eo enim ipso, quod intelligimus, eos habere talem respectum realem ad Spiritum sanctum, optimè intelligimus habere, vnde ab ipso distinguuntur. Accedit philosophica ratio, quia relatiua sunt simul cognitione, & idè si vna relatio in numero notionum posita est, etiam altera illi respondens poni debuit, quia non possunt cognitione disungi, notio autem dicit ordinem ad cognitionem. Vnde non solùm propter Patrem, & Filium, sed etiam propter ipsam processionem perfectè cognoscendam, debuit Spiratio inter notiones numerari.

6.  
Ad rationem  
in cõ  
trarium.

Neque obstat testimonium Basilij, nam ibi non vniuersè de omnibus notionibus, sed speciatim de his, quæ proprietates personales sunt, loquitur. Verba enim eius sunt, *Filium non habere communicationem cum Patre secundum proprietatem suam*. Nomen autem *Proprietatis*, vt infra dicam, lib. 6. restringitur ad relationem, seu conditionem omninò propriam vnius personæ, vnde licet omnis proprietas sit notio, non tamen sola, neque opus notio est proprietas, idè quæ licet Pater, & Filius non communicent in proprietate, possunt in aliqua notione communicare. Ad secundum negatur sequela, quia illa prædicata sunt communia tantum secundum rationem, & non designant vnam singularem conditionem, seu formam realiter communem. Spiratio autem est hoc modo forma singularis, & communis. Notio autem debet esse forma particularis, & quasi specifica, imò & indiuidualis vt significauit Basil. quia debet notificare personam particularem. Itaque prædicata generalia, seu communia personis communitate rationis, si sint omnibus communia, vel essentialia sunt, si absoluta sint, si verò sint relatiua, vel in relationibus sumpta, vt persona, licet notionalia interdum dicantur, quia ex notionibus aliquo modo sumuntur, non tamen constituunt speciales notiones, sed dicunt

A rationes aliquas communes illis. Idem ergo est de quolibet nomine communi tantum secundum rationem, etiam si tantum duabus personis commune sit. Ad tertiam rationem dubitandi iam responsum est Spirationem actiuam, vel distinguere in se personas aliquas, vel saltem quoad nos, & aliquo modo notificare ipsum Spiritum sanctum, vel cum eius notitia esse coniunctum, atque hoc satis esse, vt inter notiones numeretur.

B Ex quibus omnibus clarè concluditur, omnes relationes diuinas esse notiones, quia, & tres personales, & vna, quæ communis est, sunt notiones, & præter illas relationes non sunt plures. Constat etiam, relationem, & notionem, prout de illa dicitur in re non differre, sed tantum de denominatione extrinseca, vel relatione rationis ad nostrum vsum seu cognitionem. Relatio enim dicitur secundum respectum realem, quem in se habet. Notio autem vocatur eadem relatio, quatenus per eam distinctio alicuius personæ notificatur. Vnde notionis nomen quodammodo videtur esse secundæ intentionis, quia significat relationem, vel conditionem aliquam in ordine ad nostram notitiam.

## CAPVT X.

*Num omnes notiones sint relationes, & quis sit notionum numerus.*

C VT materiam de notionibus absoluamus, earumque numerum concludamus, non satis est scire omnes relationes esse notiones, sed etiam an simpliciter conuertantur, ita vt omnes notiones relationes sint. Nam si omnis notio relatio est, tantum erunt quatuor notiones, sicut tantum sunt quatuor relationes. Videtur autem ita esse dicendum, quia notiones non dicuntur nisi in ordine ad cognitionem personarum, vt in se constituuntur, & distinguuntur, solis autem relationibus constituuntur, & distinguuntur, vt postea videbimus, ergo solæ relationes possunt esse notiones. Ergo, & è conuerso omnis notio est relatio. In contrarium verò est, quia communiter quinque notiones numerantur, nam quatuor relationibus additur inaccessibilitas, ergo non omnis notio est relatio.

D Respondeo, iuxta Dionysij doctrinam duplici via posse nos cognoscere diuina, scilicet, vel affirmando, vel negando: atque hunc posteriorem modum solet Dionysius præferre priori, quia in hac vita magis cognoscimus, quid Deus non sit, quam quid sit. Vnde affirmationes, quas de Deo formamus, ex rationib. analogis, & cõmunibus creaturis sumptæ sunt, & vt propriè quodammodo accommodentur, illis aliquas negationes adiungimus, Maximè igitur est necessarius nobis hic modus cognoscendi per negationem, ad plenè cognoscenda mysteria, vel proprietates Dei, eo modo, quo in hac vita cognosci possunt. Et præsertim ad cognoscendas conditiones aliquas Dei maximè simplices, quas nisi per negationes nec explicare, nec satis concipere possumus.

E Ratio ergo facta in principio rectè probari, ad cognoscendum, & explicandum Trinitatis mysterium quoad affirmationes, quas de personis enunciamus, & per quas illas, vt distinctas cognoscimus, sufficere quatuor relationes, sub relationibus origines comprehendendo, vt suprà dixi. Itaque verissimum est, omnes notiones positivas esse

7.  
Conuenientia,  
& discrimen inter relationes, & notiones

1.  
Ratio dubitandi.

2.  
Dionysius.  
Duplex  
modus cognoscendi diuina.

3.  
Quatuor tantum sũt notiones positivæ.

relationes, ac proinde tantum quatuor esse, quam numerum eodem modo, quo numerum relationum, sic colligimus. Quia in Deo tantum sunt duæ processiones, ex quibus quatuor consurgunt relationes, ergo cum personæ diuinæ solum per processiones multiplicentur, per illarum etiam relationes personarum explicatio, & distinctio sufficienter manifestatur, quantum per affirmationes, & positivas notiones manifestari potest.

Addenda nihilominus est aliqua notio negatiua, quæ propriè relatio non est, licet non omnino à genere relationis recedat, illa verò tantum una est, videlicet, *innascibilitas*, vel potius *improducibilis*, quæ propria est primæ personæ. Ita docet D. Tho. & omnes Theologi superius allegati: Basil. item Aug. & alij Patres, quos cap. superiori, & cap. 4. retulimus. Necessitas autem huius notionis declaratur in hunc modum. Nam ad duas processiones diuinas necessarium est, supponi aliquam personam improductam, quæ sit primum principium cæterarum personarum, & utriusque processionis, ergo necessaria nobis fuit notio, quæ primam personam in ratione primæ, & talis principij agnosceremus. Quia sine hoc fundamento, nec personarum multiplicatio, nec certus earum numerus cognosci posset: ut etiam ex discursu primi libri satis cognosci potest. Illa verò conditio primæ personæ non satis explicabatur per solam relationem Paternitatis quia Patres, qui apud nos sunt, & quibus vox illa per analogiam communis est, non solent esse personæ improductæ. Ergo necessarium fuit addere notionem aliam primæ personæ propriam, quæ hæc illius proprietatē notificaret. Hæc autem negatiua esse necessarium fuit, quia ratio, *Primi*, quæ simplicissima est, à nobis absque negatione non explicatur. Prima ergo persona in ratione primi producentis ad intra, non explicatur, nisi per negationem productionis ad illam terminatæ, & hæc negatio est innascibilitas. Et licet hæc etiam ratione dicatur Pater esse à se, tamen hæc ipsa vox negatiua conceptui responderet, & eandem negationem inuoluit, illud enim dicimus esse à se, quod ab alio non est: nec enim dici potest quisquam esse à se, propter positiuam habitudinem ad se ipsum.

Hæc ergo fuit necessitas illius quintæ notionis, quam propriè relationem non esse manifestum est, quia non ponit habitudinem realem, sed potius negat. Et in hoc distinguit hanc notionem à Paternitate Aug. 5. de Trinitate, c. 3. dicens: *Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia, qua ingeneratus*, tamen subdit inferius. *Cum ingeneratus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur*. Quia enim ex hac notione inferebant Aiani Patrem non solum distinguui à Filio relatione, sed etiam substantia, quia ingeneratum, cum non dicat relationem, necessarium illis videbatur, ut dicat substantiam. Ideo respondit Aug. ingeneratum non quid sit, sed quid Pater non sit, dicere, & subiunxit. *Cum autem relatum negatur non secundum substantiam negatur*, itaque non solum vult esse negationem, sed esse negationem solius relationis, sub qua originem complectitur, ut sæpe dixi. Vnde subiungit in cap. 7. *Non ergo receditur à relatione predicamento, cum ingeneratus dicitur*. Et idè ego dixi, hanc notionem non omnino à relatione recedere, quia negationes, seu priuationes ad positiuam reducuntur.

Contra hæc verò partem obiciunt aliqui, quia negatio non potest esse notio. Quia notio debet si-

gnificare aliquā dignitatem illius personæ, quam notificat, ut dixit D. Thomas. p. q. 32. ar. 3. at negatio nulla est dignitas. Quo argumento conuincuntur aliqui, ut dicant, innascibilitatem dicere positiuam proprietatem, & non tantum negatiuam. Tamen sine causa Aug. & D. Thomas alijq; Theologi contradicunt, & rem nonam introducunt, quam ex professo impugnabimus intra lib. 8. Respondetur ergo non est de ratione notionis, ut formaliter consistat in positiuam dignitate alicuius personæ, sed satis esse, ut illam per negationem circumferat, ac notificet, hoc autem facit innascibilitas. Nam in Patre magna dignitas est, esse primam personam, & fontem Diuinitatis ut Patres loquuntur, ac denique esse personam habentem per se personalitatem coniunctam Diuinitati, & quasi ab illa proxime manantem, quæ omnia per illam negationem conuenienter notificantur, & idè licet negationem formaliter dicat, inter notiones merito ponitur.

Atque hinc ulterius concluditur, hanc solam notionem negatiuam addendam esse quatuor positiois. Quia sola illa necessaria est (cum Paternitate) & sufficit ad explicandam totam dignitatem Patris, eiusque constitutionem, ac distinctionem ab aliis personis. Aliæ verò sufficienter notificantur per positivas notiones. Sed instat Scot. in 1. d. 28. q. 1. quia sicut Pater est ingenerabilis, ita Filius est inspirabilis, ergo addenda est alia notio propria Filij, scilicet *inspirabilitas*. Propter quod argumentum ipse ponit sextam notionem. Sed hac ratione plures aliæ negationes multiplicandæ essent, nam etiam Spiritus sanctus est ingenerabilis aliter, quam Pater, nam Pater dicitur ingeneratus, id est, omnino improductibilis, Spiritus sanctus autem est ingeneratus propria, & quasi specifica generatione, iuxta illud Athanasij in Symbolo. *Non genitus, sed procedens*, item per negationes aliarum originum, seu relationum possent aliæ notiones confingi, nam etiam Spiritus sanctus est improductiuus ad intra & Filius ingeneratiuus, ut sic dicam. Non ergo debuerunt negatiue notiones in infinitum, & voluntati multiplicari, sed illa tantum addenda fuit, quæ peculiari ex causa erat necessaria, quæque singulari dignitatem & auctoritatem nobis indicaret. Hæc autem rationes inuenta sunt in innascibilitate, & non in aliis negationibus enumeratis. Illæ enim, & per relationes satis innotescunt, & peculiarem dignitatem non indicant, ut facile consideranti patebit. Potestq; præterea alia ratio considerari, quia negationes, quæ aliis personis tribuuntur, tantum sunt consequentes ad origines, & ad relationes, & sub ea ratione à nobis concipiuntur, idè quæ non numerantur, ut distinctæ ab illis. Innascibilitas autem Patris præcedit relationes aliquo modo, & hoc nomine est peculiariter necessaria, ut statim dicam, & ideo merito singulariter inter notiones numeratur.

Atque hinc etiam intelligitur altera pars assertionis positæ: Quomodo scilicet innascibilitas sit notio propria Patris, quia nimirum non dicit solam negationem generationis, sed absolute negationem omnis productionis ad intra. Dices, etiam hoc modo non est hæc negatio propria Patris, quia etiā hic Deus est improductibilis. Respondeo primò, licet hic Deus produci non possit, potest tamē saltē per aliquā productionem communicari, & dari alicui personæ iuxta verbū Christi Ioan. 10. *Quod dedit mihi Pater, maius omnibus est*. Pater autem nec producibilis est, nec comunicabilis, secū-

D. Thom.

Responsio.

7. Vnam notionem negatiuam sufficere.

Obiectio.

Athanas.

Responsio.

8. Innascibilitas quomodo propria Patris.

dum suam proprietatem alteri personæ & totum hoc negatur per illam notionem, ut est propria Patris. Secundò dico, aliter hunc Deum esse ingenum, aliter Patrem, nam illa est pura negatio respectu Dei, ut sic, respectu autem Patris est quodammodo priuatio, quia supponit subiectum producibile, saltem secundum communem rationem personæ. Atque hoc totum dicit notio ingenum, scilicet, personam improducibilem, & ita innascibilitas dicit illam negationem non in quocumque, sed in aliqua persona, sicut limitas dicitur in naso. Fuitque hic conceptus necessarius, ut possimus concipere Patrem in ratione personæ, priusquam generet. Nam hic conceptus necessarius nobis est ad constitutionem, & distinctionem personarum explicandam, ut lib. 1. tactum est, & in 7. consummabitur: ubi etiam ostendimus

illud conceptum non posse esse nisi negatiuum, seu priuatiuum in sensu iam dicto.

Vltimo concluditur ex dictis notionum numerus, sunt enim quinque, & non plures, neque pauciores, ut probatum est, simulque communibus obiectionibus est satisfactum. Solus Gabriel in 1. d. 28. artic. 3. non permittit, ut notiones simpliciter dicantur esse plures, in quolibet numero, solum, quia non omnes distinguuntur inter se realiter, sicut dixerat etiam de spiratione actiua respectu Paternitatis & Filiationis. Sed hoc facile refellitur, maxime in præsentia, quia notio, ut dixi, formaliter inuoluit respectum rationis, vel denominationem extrinsecam, quæ multiplicari potest non multiplicatis rebus. Imò adiungi potest conditioni alicui, quæ non sit res aliqua, sed priuatio, ut satis explicatum est.

9.

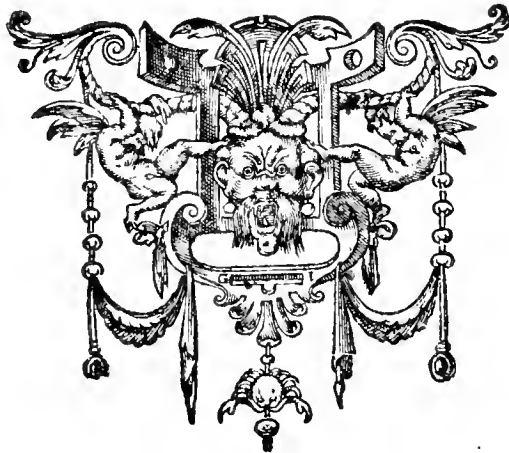
Gabriel.

An notiones sint plures simpliciter.

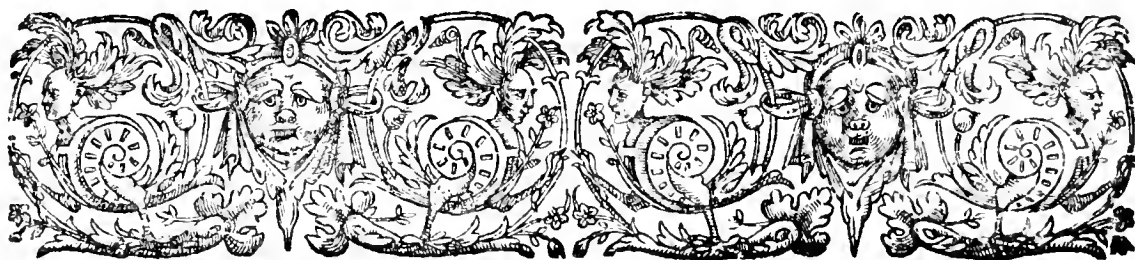
*Finis libri Quinti de Trinitate.*

## INDEX CAPITVM LIBRI SEXTI DE TRINITATE.

- C**ap. 1. De comparatione originum ad essentiam, relationes, &c.  
 Cap. 2. Satisfit nonnullis difficultatibus.  
 Cap. 3. Vtrum actus notionales necessarij sint.  
 Cap. 4. An actus notionales sint liberi, vel voluntarij.  
 Cap. 5. De potentia ad actus notionales.  
 Cap. 6. De terminis formalibus originum.  
 Cap. 7. De modo loquendi de originibus.







## LIBER SEXTVS, DE ORIGINIBVS, ET ACTIBVS NOTIONALIBVS.



**Q**UOD in Deo sint origines, & notionales actus ex dictis in libro primo sufficienter intelligitur. Ibi enim ad declarandum personarum numerum necessarium fuit ostendere, per processiones multiplicari, ac proinde dari in Deo processiones ad intra, quæ idem sunt, quod origines, quas idem esse cum actibus notionalibus statim ostendemus. Hic ergo declarandum superest in primis, quid sit origo, in Trinitate & quatuorplex, quomodo ve ad diuinas relationes, & actus diuini intellectus, & voluntatis comparetur. Deinde dicetur de Potentia ad has origines, quam notionalem etiam vocant, ac consequenter de termino, vel adæquato, vel formali ipsius originis. Tandem verò modos prædicationum, quæ ex originibus confurgunt, declarabimus.

### CAPVT I.

*Origines, & notionales actus quomodo  
idem sint inter se, cum essentia, &  
relationibus.*

**S**UPPONIMUS, hæc omnia non distingui in re ab essentia diuina. Quia supralatè ostensum est, nihil posse esse realiter intra Deum, quod ab essentia Dei actualiter distinguatur in re ipsa. Vnde fit, vt ratione essentia, seu in illa, omnia hæc habeant inter se unitatem, seu identitatem, nam hæc identitas, etiam inter relationes oppositas, & distinctas, inuenitur. Quod ergo inquirimus est, cū quo habeat origo immediatam identitatem, quam vocamus etiam adæquatam, seu conuertibilem, qualem habent ea, quæ ita inter se sunt idem, vt cum quocumque vnum est idem, sit etiam aliud, & à quocumque vnum distinguitur, distinguatur aliud, qualem identitatem habet relatio cum persona, non verò cum essentia, vt in superioribus declaratum est.

Auctores ergo nihil communiter distinguere videntur inter actus notionales, & origines, sed putant has voces esse synonymas. Nam origo actio quædā est, vel saltem, vt talis concipitur, & significatur; nihil enim est aliud, quàm generatio, natiuitas, &c. Est ergo origo quidam actus, & non est communis omnibus personis, quia non omnes generant, nec nascuntur, &c. ergo sunt actus proprii, quib. personarum proprietates indicari possunt: sunt ergo actus notionales, quia notio ni-

hil aliud est, quàm signum manifestatum personæ: & ideo quidquid est proprium personarum sub ea ratione notionale dicitur. Vnde vltius inferunt, hos actus in re idem adæquatè esse cum relationibus, licet ratione distinguantur, quia relationes, vt formæ permanentes, vel assistentes, origines, vt viæ, & quasi in fieri significantur. Quæ doctrina rectè intellecta vera est, existimo tamen, in illa voce, *actus notionalis*, posse latere aliquam æquiuocationem, quam distinguere necesse est, quia in vno sensu est vera illa identitas, & non in alio.

Actus ergo (iuxta ea, quæ dixi li. 10.) quo producit diuina persona, dupliciter accipi potest, scilicet, per modum principij quo, vel per modum actualis productionis, seu viæ. Primo modo significatur nomine intellectiōis, aut dilectionis, ostendi enim loco citato, hos actus esse principium proximum quo personæ producant, & ex dicendis infra de potentia ad origines, id clariùs constabit. Posteriori autem modo significantur actus nominibus generationis, dictionis, & spirationis. Tradiditque hanc distinctionem expressè Hent. in sum. artic. 54. quæst. 10. & quodlib. 6. quæst. 1. & est contentanea D. Thom. 1. part. q. 34. art. 1. quatenus ratione distinguit intelligere, & dicere, & q. 27. art. 3. & 5. vbi non dicit, processiones diuinas, seu origines esse ipsum intelligere, aut velle, sed *esse secundum operationes intelligendi, & volendi*. Scotus etiā in 1. d. 2. q. 4. & 7. & quodlib. 1. art. 2. distinguit actus ipsos immanentes ab originibus, quamuis non posuerit illos, vt principium quo ipsarum originum, de quo satis citato loco disputatum est. Vbi etiam diximus, ipsummet actum intelligendi, notionalem appellari, quatenus Pater per illum producit, & non Filius, sicut potentia etiam generatiua sub hac voce quid notionale est. Actus ergo notionalis hoc modo sumptus non dicit de formali relationem, nec potest cum illa adæquatè identificari, quia actus intelligendi semper est quid absolutum, & notionaliter sumptus non variat rationem formalem intellectiōis, sed connotat modum existendi in Patre sine origine, & coniunctū esse Paternitati, sicut suprà dictum est, & idem infra dicemus de potentia generandi. Ite qua eadē est ratio. Igitur illa doctrina communis, quam retuli, intelligēda est de actu, prout significat actionem, seu viam, qui actus non connotatiue tantum, vt sic dicam, sed formaliter & intrinsecè notionalis est, & ideo cum relatione habet adæquatam identitatem, vt ex dicendis ampliùs constabit.

Superest autem respondendum, quæ origo, cum qua relatione habeat prædictam identitatem.

3.  
Origines  
esse idem  
cum rela-  
tionibus.

D. Thom.

4.

1.  
Origines  
idem uo  
essentia.

2.  
Origines  
& notio-  
nales a-  
ctus idem  
inter se.

Ad quod declarandum supponendum vltius est, sicut in productione creatore actionem, & passionem distinguimus, ita in Deo distingui nostro modo concipiendi originem actiuam, & passiuam, quales sunt generatio, quæ per modum actionis significatur, & natiuitas, quæ significatur per modum passionis. De origine ergo passiuæ, quæ est proprius actus passiuus (vt sic dicam) personæ productæ, omnes docent, esse in re omnino idem cum relatione eiusdem personæ productæ, scilicet, natiuitatem cum Filiatione, & processionem cum relatione Spiritus sancti. Quia origo passiuæ nihil aliud est, quàm via ad terminum productum, quatenus ad illum tendit, hæc autem via etiam in rebus creatis nihil aliud est, quàm ipsemet terminus, vt est in fieri, ad eundem ergo modum diuina concipimus. Hæc tamen obseruata differentia, quod licet via, seu passio, & terminus in creaturis modaliter distinguantur, in Deo non habet locum illa distinctio, propter simplicitatem, & quia ibi non est proprium fieri quantum ad imperfectionem, quam importat, sed ita concipitur, ac si esset. Confirmatur, quia passiuæ origo est realis processio: ergo distinguitur realiter à principio producente; ergo est idem adæquatè cum personâ productâ. Tandem, origo passiuæ est via ad terminum, ergo est illi proportionata, ergo sicut terminus est per se relatiua, ita origo est via relatiua, vt sic dicam, ergo nihil aliud est, quàm ipsamet relatio prout in productâ.

Rursum de origine actiuâ etiam est communis sententia Theologorum esse idem adæquatè cum relatione personæ productæ, generationem scilicet cum Paternitate, productionem Spiritus sancti cum Spiritu. Tenet Mag. n. d. 26. vbi dicit. *Generatio & natiuitas aliis nominibus sunt paternitas, & Filiatio.* Quæ verba refert, & approbat D. Thom. 1. part. quæst. 41. art. 1. ad 2. Idem Bonac. n. d. 26. q. 3. Durand. quæst. 2. & d. 13. quæst. 2. & vtroque loco Egidius. Gab. Capreo. S. ot. d. 28. q. 2. Argentina 1. 27. quæst. Ferrar. 4. contra gentes. cap. 26. Caiet. Torres, & ceteri moderni dicta q. 41. art. 1. Qui omnes consequenter aiunt, generationem actiuam, & passiuam inter se realiter distinguî. Imò hinc confirmant suam sententiam, quia iuxta sententias Patrum, quas libro sequenti referemus, personæ non solum in relationibus, sed etiam originibus distinguuntur, ergo oportet, origines oppositas, quales sunt actiuæ, & passiuæ, quæ inter se distinguî, ac relationes illis correspondentes; aliàs non possent distinguere personas, ergo vnaquæque origo est idem cum relatione illi proportionata.

Secundò consequenter inferunt, origines actiuas inter se non distinguî realiter, quia non distinguuntur à relationibus personarum producentiû, sed cum illis adæquatè sunt idem, suprâ autem ostendimus, has relationes inter se non distinguî realiter. Ex quo etiam confirmant intentum, quia generatio, & spiratio non magis inter se opponuntur, quàm Trinitas, & relatio spiratoris: ergo non magis distinguuntur inter se: ergo neque ab ipsis relationibus. Tandem D. Thom. supra hæc ratione totam sententiam confirmat, quia in creaturis actio solum dicit mutationem cum relatione, ergo ablata mutatione nihil potest esse actio, nisi relatio: sed à diuinis originibus omnis mutatio excludenda est, ergo nihil manet, quod possit esse generatio, nisi relatio ipsa Paternitatis. Quod

Potest confirmari, quia generatio, & Paternitas non opponuntur: ergo nec distinguuntur.

## CAPVT II.

*Tractatur, & expeditur difficultas circa origines actiuas.*

Circa propositam sententiam de adæquata identitate inter relationem principij, & originem actiuam nonnullæ difficultates sunt, quas expendere necesse est, vt resolutio melius intelligatur. Prima est, quia in creaturis actio, & passio non distinguuntur à termino producto, & consequenter, nec inter se, (realiter loquimur) quia fieri ipsius termini duplicem habet respectum, vnum ad terminum, in quem tendit, & sic vocatur passio, seu fieri passiuum, aliud ad principium, à quo egreditur, & sic vocatur actio, ergo eadem proportionem in diuinis eadem via ad Filium habet vtrumque respectum: ergo eadem, vt tendit ad terminum, erit natiuitas, & vt est à principio, erit generatio. Ac proinde generatio non erit idem adæquatè cum Paternitate, sed potius cum Filiatione, cum qua natiuitas identificatur. Probatur consequentia: tum à paritate rationis, tum quia nos non accommodamus modum hunc concipiendæ diuinæ, nisi ex creaturis, & seruando illam proportionem, nullam Deo tribuimus imperfectionem.

Respondebitur (iuxta rationem tactam ex D. Thom.) in creaturis id esse propter vnâ mutationem, quæ vtramque fundat relationem. Sed contra hoc argumentor secundò, quia in creatione non est mutatio propria, & nihilominus eadè via, secundum diuersos respectus dictos ad principium, vel terminum, est creatio actiuæ, & passiuæ, quæ realiter identificatur cum termino, ergo etiam seclusa mutatione manet illa identitas. Scio Thomistas ob hanc causam non admittere in creatione actionem ex parte creaturæ, sed solam relationem, tamen illam sententiam falsam esse probaui lætè in Metaphysica. Quia in creatura est dependentia realis à creatore. Et quia eadem res potest variis actionibus creari. Ac denique, quia actus intellectus vel voluntatis diuinæ non potest esse actio, sed principium creandi. Vnde aliqui respondent, in creatore id verum esse, quia relatio creatoris non est realis, nam si talis esset, inquit, ipsa esset sufficiens actio creaturæ, in præsentem autem relatio generantis est realis. Sed hoc non rectè dicitur, quia quod relatio creatoris sit realis, vel rationis, est quasi accidentarium ipsi productioni, solum enim prouenit ex Dei eminentia, quia incapax est talis relationis accidentalis. Vnde, si per impossibile fingeremus illam relationem esse realem, nihilominus dependentia creaturæ eadem, & eiusdem rationis esset: ergo eandem rationem actionis haberet. Quod etiam manifestè conuincitur, quia talis relatio est posterior actione, & ex illa resultans: ergo quamuis relatio esset realis, non tolleretur actio, quæ ad illam sequitur.

Melius posset responderi, quamuis in creatione non interueniat mutatio ex defectu subiecti, interuenire saltem verâ dependentiam, in qua posset illa duplex ratio actiuæ, & passiuæ originis fundari, in diuinis verò nec dependentiam esse, & idè non esse eandem rationem. Sed contra hoc insto tertio, quia licet non sit dependentia secundum

Origo passiuæ & relatio personæ productæ, idè

Origo actiuæ & relatio producentis idem.

Mag. D. Thom. Bonavent. Durand. & alii, Gabriel, Capreo, Scotus, Argent. Ferrar. Caiet. Torres.

Origenes & alij in creaturis distinguunt.

1. Prima difficultas.

2. D. Thom. Secunda difficultas.

3. Tertia difficultas.

Iohannes  
Theolog.Marcus  
Ursinus.

D. Thom.

4.  
Quarta.  
D. Thom.5.  
Quinta.6.  
Alius dicit  
di modum  
proponi-  
tur.

re, tamē secundum rationē concipitur, per propo-  
sitionē ad illā tamquā via. Vnde Iohannes Theologus  
in Cōcilio Florentino sess. 18. dicit, *Processionem in*  
*Deo esse unam ab uno in aliud.* Marcus autem Græ-  
cus respondet, *Esse emanationem Spiritus sancti.* In  
quo non dicunt opposita, sed utuntur processio-  
nis nomine in diuersa significatione: nam inter-  
dum sumitur quasi genericē, & sic loquitur Iohan-  
nes, interdum verō specificē accommodatur spi-  
rationi, & ita loquitur Marcus. Semper igitur ori-  
go concipitur, ut via quādam, ut etiam fatetur D.  
Thom. 1. part. quæst. 40. art. 2. & sequentibus. Ergo  
hoc satis est, ut in illā via duplicem illum respec-  
tum debeamus concipere, scilicet, à principio, &  
ad terminum, ut ibidem D. Thomas fatetur. Ergo  
hæc vna via, ut est à principio, est origo actiua, &  
ut ad terminum passiva, tota verō identificatur  
cum termino producto, secundum rem.

Quarō argumentor ex eodem D. Thom. dicta  
quæst. 40. dicente: *Origo significatur, ut via à re, vel ad*  
*rem, & generatio significatur, ut via progrediens à gene-*  
*rante*: ergo in suo conceptu includi distinctio-  
nem realem à generante, per quādam opposi-  
tionem originis. Quia non solum terminus, sed  
etiam ipsa origo habet hanc oppositionem, qua  
in hoc solum consistit, quod est esse ab alio, er-  
go non potest identificari cum propria relatio-  
ne personæ producentis. Confirmatur explicādo  
quo modo verum sit, actionem, & passionē dicerē  
undē viā eam duplici respectu. Nō enim intelli-  
gendum videtur, ut aliquēdotes significant de respec-  
tu causæ, & effectus, ita ut actio inuoluat rela-  
tionem causæ, passio relationem effectus, sed po-  
tius intelligendum est de duplici habitudine,  
quam ipsamet mutatio, seu via in se intrinsecē  
includit, ad principium, & ad terminum, ut motus  
localis, verbi gratia, est à virtute mouente, & ad  
ibi. Et idēd numquam videtur posse concipi, quod  
relatio, quæ in causa, vel principio agendi, resul-  
tat, aut existit intrinsecē, habeat rationem actio-  
nis, quia actio ut sic, potius respicit ipsum princi-  
pium, tamquam egrediens ab illo. Vnde potest  
etiam notari alia differentia, quod via comparatur  
ad agens tamquam quid extrinsecum, vel di-  
stinctum in re, quia ab illo egreditur: ad terminum  
autem tamquam ad aliquid intrinsecum, in quo  
manet, & ideo non ita necesse est, viam ipsam ut  
actionem à termino distinguere.

Atque hinc sumitur noua ratio, quia actio ut  
actio non rectē concipitur, ut realiter distincta à  
termino producto, ut inductione patet in omnibus  
alijs actionibus: ergo neque origo actiua à suo  
termino distincta est: ergo non est adequatē idem  
cum relatione producentis. Item ē conuerso, cum  
actio procedat à supposito, non videtur posse esse  
idem adequatē cum forma constituyente ipsam  
met suppositum. Tandem confirmantur hæc om-  
nia in spiratione actiua, quæ, quatenus relatio est,  
seu proprietatis communis Patri, & Filio, subsequi-  
tur productionem Spiritus sancti: ergo non est  
talis productio illamet relatio, alioqui suppone-  
ret illam.

Propter hæc ergo posset excogitari alius dicen-  
di modus, nimirum, Generationem actiuam reali-  
ter esse idem cum Filiatione, sicut in creaturis ge-  
neratio est idem realiter cū persona producta, &  
consequenter generationem, & natiuitatem non  
esse res distinctas, sed eādem Filiationē, quatenus  
in via concipitur, prout egrediens à Patre, esse

A generationem, & distingui realiter à Patre, quia  
ab illo realiter sunt, ut verō tendit ad Filium, esse  
natiuitatem. Ac subinde, generationem, & natiui-  
tatem inter se non distinguere, quia non habent op-  
positionem, cum eadem via sit capax illius duplicis  
habitudinis. Eademque proportionem sentien-  
dum esse de origine Spiritus sancti. Vnde etiam  
D. Thom. quæst. 2. de Potentia, art. 5. ad ult. in hoc  
sensu dixisse videtur, *Generatio Filij significat relatio-*  
*nem per modum actionis, Filius per modum subsistentis*  
*hypostasis.* Neque huic sententiæ obstat, quod Pa-  
ter dicatur distinguere à Filio per generationem:  
quia nō intelligitur distinguere per illā tamquam per  
formam intrinsecam, & constituentem, sed tam-  
quam per viam quasi extrinsecam, quæ ab ipso est,  
quo modo etiam inter homines pater dicitur di-  
stinguere à filio generatione. Consequenter etiam  
ad hanc sententiam dicendum est, generationem,  
& originem actiualem Spiritus sancti: distinguere  
inter se realiter, quod significat Richard. in 1.  
d. 13. art. 1. q. 3. Neque id est inconueniens, quia  
productio Spiritus sancti manat à generatione Fi-  
lij mediante termino eius, quod satis videtur, ut  
distinguantur.

In hac sententia sic declarata nihil inuenio er-  
roris, aut temeritatis, quia nihil habet, quod repu-  
gnat mysterio, & cum res hæc solū videatur perti-  
nere ad modum concipiendi nostrum, satis cōmo-  
dē videtur illum explicare. Nihilominus vel ob  
hanc ipsam causam non videtur recedendū à cō-  
muni Theologorū sententiā: quia nō est verisimile,  
omnes ineptē concepiſſe, aut declarasse hoc myste-  
riū, nec sine causa fuisse ita locutos. Dicendum ergo  
est, in hoc negotio, non esse æquiparandum origi-  
nem actiuā actioni creaturarum, cuius rei rationē  
multipliciter declaro. Primō, quia actio creata in  
re ipsa mediat inter principium, & terminum, &  
ideo eademmet sub illa duplici habitudine concipi  
potest, hic autem in re ipsa nihil mediat inter per-  
sonam producētem, & productā, & idēd nō concipi-  
tur illa duplex habitudo, ut cōueniens alicui  
viæ, vel notioni, sed solū, ut cōueniens ipsis perso-  
nis secundum diuersas relationes. Secūdo explica-  
tur hoc amplius: quia loco illius dependentiæ, qua  
in re creata esse solet inter terminū, & principiū,  
est in diuinis personis vnus, & idēd actus intelli-  
gend, aut amandi, qui ex parte principij est ratio  
producēdi, & ex parte termini est ratio recipiēdi,  
ita formalis terminus productionis, & idēd ha-  
bitudines, quæ in re creata solēt comitari dictā  
dependentiam in hoc mysterio non sunt aliæ  
quam relationes producentis, & producti: ergo  
illæ etiam sunt, quæ debent concipi per modum  
originis actiue, & passiuæ.

Tertiō est noranda ratio, quia ad intelligendam  
emanationem realem vnus personæ ab alia, ne-  
cesse est, ut etiam intelligamus realē influxū per-  
sonæ producentis in productum, quem influxum  
actionem appellamus. Hic autem influxus realis  
non potest intelligi in formali principio, quo vna  
persona aliam producit, ergo debet intelligi  
quod sit ipsamet proprietatis personæ producen-  
tis. Maior ex terminis videtur nota, quia sine rea-  
li influxu non concipimus processionem realem.  
Minor verō probatur ex differentia inter emana-  
tiones diuinas, & creatas. Nā in creaturis actio in  
re ipsa distinguitur non solum à principio quod,  
sed etiam à principio quo agendi, nam ab illo rea-  
liter sunt: in Deo autem hoc dici non potest, quia

D. Thom.

Richard.

7.

8.  
Defendi-  
tur cōmu-  
nis sentē-  
tia.

illud principium quo est essentia, ut infra dicam, à qua nihil in re ipsa distinguitur, ergo non possumus concipere in Deo originem actiuam, ut realiter fluentem à principio quo agendi, sed ratione tantum. Aliunde verò, ipsum etiam principium quo producendi in Deo non est quid distinctum à termino producto, quod est etiam singulare in Deo. Ob quam causam nō possumus etiam concipere illud principium quo, ut realiter, & quasi actiue influens in personam productam, cum sit intrinseca: & essentialis forma eius, ergo, ut intelligatur ibi realis influxus, recte concipitur ipsa actio productiua, ut distincta à termino adæquato in re ipsa, & consequenter idem in re cum principio. Sic enim intelligimus ex parte illius influxu realē in rem productam, qui non posset satis intelligi, si nec principium quo, neque actio ipsa distingueretur, in re ipsa à termino producto. Et hoc existimo maximè mouisse Theologos, quorum sententia sic declarata facilis est: nam rationes dubitandi ex dicto fundamento sunt solutæ.

## CAPVT III.

*Sint ne actus notionales necessarij, ac naturales.*

**H**Æ controuersia facilis est, & nulla est fēte inter Theologos, si termini in titulo positi exponantur, quod probādo veritatē, & solūdo obiectiones, breuius fiet. Et idē, dico primò. Actus notionales non sunt nō esse in Deo, neque aliter esse, quā sunt, & ita sunt necessarij. Assertionē cēleo esse certā de fide. Et probō; nam de fide est, personas productas esse Deū, & nō posse aliter se habere: non sunt autē, nec possunt esse, nisi per productiones, ergo productiones etiam nō possunt nō esse, neque aliter se habere. Secūdo, processiones sunt æternæ, non participatione, sed essentialiter: ergo immutabiles omnino, & per intrinsecam necessitatem essendi. Tertiò declaro in singulis, quia generatio Filij est, ut sic dicam, opus naturæ, non voluntatis, ut omnia Concilia contra Arium definiunt, & tradit D. Tho. dicta quæst. 41. art. 2. cum Hilario lib. de Synodis. Propter quod dixit eleganter Athan. oration. 4. contra Arium, *Pater non deliberat de Filio, ne de se ipso deliberare videatur.* Deinde Pater, & Filius necessariò se amant, non enim potest sumum bonum comprehensum non amari: ergo eadem necessitate Spiritum sanctum producant. Vnde Richard. de sanct. Victore lib. 3. de Trinitate ca. 6. *Diuina persona, inquit, cum sit summè bona, non potuit velle carere Maiestatis suæ consorti.*

Sed contrā, quia Concil. Tolet. 11. in Confessione fidei dicit, *Patrē nec voluntate, nec necessitate Filium genuisse*: imitatum Augustinum lib. 65. Quæst. ad Orosium. q. 7. & (quia dubium est, an ille liber sit Aug.) eandem sententiā quoad sensum habet 15. de Trinitate cap. 2. Respondeo, idem Concilium ibidem dicere, *Filiū non posse separari à Patre*, nō ergo excludit necessitatem oppositam contingentia, seu potestati non essendi, sed necessitatem coactionis, quæ ab extrinseco prouenire solet. Quod etiam intelligitur ex Athan. supra. Ariani enim inferebāt. *Si Pater non genuit Filium voluntate, nolentem genuisse.* Quibus ipse respondet *A quonam necessitas Deo ascriberetur? idem, quod oppositū est voluntati animaduertitū, id autem, quod aliud est, non conspe-*

*xerunt. Ut enim opponitur voluntati id, quod est præter animi sententiam ita aliud, priusque voluntate est id, quod est secundum naturam.*

Dico secūdo, Generatio Filij est actus merè naturalis, & à voluntate nullo modo procedit. In hac assertione conueniunt etiam Theologi. Et prima pars est manifesta, quia naturalis actus dici potest, vel quia procedit ex principio determinato ad vnum, hic est enim modus agēdi naturæ, vel quia per se primò tendit ad communicandam naturam, ut natura, seu essentia est, utrumque autem horum conuenit huic actui. De primo constat ex præcedenti assertione. De secundo dicitur infra tractando de Filio, & generatione eius. Ergo merito dicitur actus naturalis. Addi potest ratio ex secunda parte assertionis: nam actus à principio intrinseco, & nō à voluntate, à natura est.

Probat autem secunda pars assertionis à D. Tho. q. 41. art. 2. quia quæ sunt à voluntate possunt esse, & non esse, generatio autem Filij non potest non esse: ergo. Quæ ratio probat optimè de voluntate libera libertate indifferentia, quo sensu est illa pars de fide, ut constat ex prima assertionē, & ex Concilio, quæ in hoc sēn damnarūt Arium dicentem, *Patrē voluntate suā Filium produxisse, sicut mundū.* Hoc enim plane repugnat Diuinitati Filij. Possit autem aliquis dicere, Patrem voluntatis actu necessariò voluisse generare, & ideo genuisse, ac proinde generationem hanc esse à voluntate applicante ex necessitate potentiæ generandi. Quod indicasse videtur Richard. de S. Victore lib. 3. de Trinitate cap. 6. nam cum dixisset. *Non potuisse Patrem velle carere Maiestatis suæ consorti* subdit: *Quod autem volunt, necessario habet.*

Nihilominus etiam hoc modo certum existimo, non esse Filium à voluntate. Quod recte significauit Concilium Toletan. 11. & August. supra cum dixerunt. *Nec voluntas sapientiam præuenit.* Quæ verba rationem etiam continent statim tractandam. Nunc aliter probatur; nam actus merè naturalis, qui non est à voluntate eliciente, etiam nō est ab illa imperante, sed hic actus est merè naturalis, ut ostensum est, & non est à voluntate eliciente, ut etiam est de fide, ergo neque est à voluntate, ut imperatē, seu applicatē: ergo nullo modo est à voluntate, etiam ut necessariò volente. Maior constat, tum inductione in omnibus agentibus naturalibus, tum ratione, quia natura quatenus determinata ad vnum, ex se est sufficienter applicata: & idē nō indiget applicatione quasi extrinseca voluntatis. Imò in Metaphysica, tractando de diuino intellectu, ostendi, in illo nō inueniri actus propriè imperatos à voluntate, neque etiā illos, qui vidētur esse liberi, quia solum habent indifferentiā ex parte obiecti, posito autem obiecto scibili, ad perfectionem diuinæ scientiæ spectat, ut necessariò intueatur illud ab intrinseco, & independenter ab applicatione voluntatis. Richard. ergo explicandus est de voluntate concomitante, ut dicam sequenti capite.

Dico tertiò. Productio Spiritus sancti etiam est actus naturalis. Conclusio est D. Thom. d. q. 41. art. 2. & ibi omnium. Idem docent Bonaventura, Albertus, Ægidius, & Capreol. in 1. d. 6. Capreol. etiā d. 10. q. 1. vbi Greg. q. 1. art. 2. Et breuiter probatur, quoad singulares partes: nam illa productio est à principio determinato ad vnum, ut sic, ergo est naturalis. Antecedēs probatū est in prima conclusione, non enim potest esse actus omni-



no necessarius, nisi sit à principio determinato ad vnum. Consequentia verò etiam est probata in secunda assertionem, quia ille est modus operandi naturæ, ut natura est, & inde sufficenter denominatur actus naturalis. Quomodo distingui solet voluntas naturalis, à voluntate libera, ut latius tractatur in 1.2. q. 8. & 10. & in 3. p. q. 18. Vnde solum est aduertendum, ex duabus rationibus, quas supra posui, ob quas generatio Filij dicitur esse actus naturæ, hanc solum habere locum in productione Spiritus sancti, non verò alteram, quia non producit per modum similis, ut infra dicā. Et ob hanc causam dici aliquando solet, Filium produci per modum naturæ, Spiritum sanctum per modum voluntatis, id est, per modum amoris, ut patet ex D. Thom. 1. p. quæst. 27. a. 5. hic etiā dixit Richard. de Sanct. Victore, utramque productionem esse per modum naturæ: primam verò specialiiori modo, illud verò satis est, ut sicut secunda persona dicitur naturalis Filius Patris, ita etiam tertia dicatur naturalis Spiritus, seu amor Patris, & Filij, ut ex Patribus videri potest, in Magistro in 1. d. 17. Hanc verò assertionem non admittit Scot. sed disputat tantum de nomine, & non recte loquitur, ut cap. sequenti dicam.

## CAP V T III.

*Sint ne actus notionales voluntarij, non verò liberi?*

1. **R**atio dubitandi esse potest, quia generatio Verbi nō est à voluntate, ut dictū est, & antequam dicam omnem voluntatem, quia est primus actus intellectus, ergo non potest esse voluntaria: Productio verò Spiritus sancti est primus actus voluntatis, ergo non potest esse voluntarius, cum per nullum alium actum volitus sit.

2. **A**ssertio. 1. Nihilominus dico primo. Æterna Filij generatio actus est Patri voluntarius, Assertio est certa, quæ probatur, quia dupliciter dicitur aliquid voluntarium, vno modo causaliter, & sic non est illa generatio voluntaria, ut probat ratio facta, alio modo obiectiue tantum, & ita intelligitur conclusio, quæ patet. Quia Pater necessariò vult esse: ergo necessariò vult generare: est ergo illa generatio voluntaria.

3. **D**ub. de ratione in regenerationem, & voluntatem eius. Dubitant autem Theologi, an illa voluntas sit prior, vel posterior ratione ipsa generatione. In quo Scot. in 1. d. 6. q. 1. quem secutus est Caietanus in 1. p. quæst. 41. artic. 2. dicunt, Patrem prius ratione velle generare, quam genet, quamvis illud velle non sit principium generandi. Sed quasi desiderium, ait Caietanus. Fundantur, quia velle generare ex se est essentialiale quid, & essentialia sunt priora notionalibus. Mihi autem contraria sententia verior videtur, quam significant D. Thomas quæstione 2. de Potentia artic. 3. ad 2. Capreolus in 1. dist. 6. quæst. prima Ferrar. 4. contra gentes capite II. Torres dicto 2. artic. & Greg. in 1. d. 6. quæst. 1. artic. 3. Qui auctores distincte solum negant voluntatem illam esse priorem. Quod autem posterior ratione sit, docuerunt expresse Gofredus, quem Scotus refert quodlib. 5. quæst. 4. & Henric. quodlib. 5. quæst. 4. & in summa artic. 58. quæst. 2. Ratio verò est, quia voluntas fertur in rem cognitam: ergo Pater prius ratione intelligit generationem, quam illam velit, ergo etiam prius generat, quam velit generare, quia in-

A telligendo generat.

Respondere possunt negando consequentiam, quia satis est, quod præcedat intelligere essentialiale. Sed hoc nō recte dicitur, primò, quia intelligere essentialiale, prout est in Patre, nō est distinctum etiam ratione à notionali, quia ut supra probavi, notionale intelligere ultra essentialiale, non addit aliquid absolutum, aut formaliter pertinens ad rationem intelligendi, sed solum coniunctionem ad Paternitatem, ergo si in Patre præintelligitur intelligere essentialiale, eo ipso præintelligitur notionale, quia iam præintelligitur in Patre. Vnde licet essentialia præcisè, & abstractè concepta dicantur priora notionalibus, sola illa prioritatem, quæ dicitur subsistendi consequentia, tamen essentialia concepta iam, ut coniuncta, & quasi contracta ad aliquam personam, non sunt priora notionalibus illius personæ.

Secundò, est optima ratio, quia Pater non vult generationem voluntate, quasi desiderij, sed voluntate complacentiæ perfectissima, quæ est de bono existente iam, & possessio, talis autem voluntas supponit cognitionem eiusdem boni, etiam ut existentis, & possessi, ergo voluntas, qua Pater vult, illam generationem: supponit ipsam generationem iam existentem, & cognitam à Patre eodem actu, quo generat. Sicut supra dicebam. Patrem producere Filium eodem actu, quo illum intelligit, & nihilominus semper illum intelligere, ut existentem, & eodem modo amat, sic ergo amor ipsiusmet generationis est ratione posterior ipsa. Ratio verò est, quia per modum desiderij non amatur, nisi quod nondum est, vel nondum habetur, & ideo in bonis æternis talis modus amandi imperfectus est: est ergo illa generatio voluntaria voluntate quasi consequente ipsamet generationem, & hanc vocavit D. Thomas *voluntatem concomitantem secundum rem*, quamvis sit ratione posterior.

6. **F**undamentum autem contrariæ sententiæ iam solum est. Et addo insuper principium illud. *Essentialia sunt priora notionalibus*, non habere locum in essentialibus, quæ sunt actus immanentes, quales sunt intelligere, & velle, si concipiuntur, ut determinati ad ipsas personas. Quia ut sic, vel sunt actus notionales, vel sumuntur, ut habentes cum illis intrinsecam connexionem, & ideo concipi non possunt, ut priores illi. Ob hanc ergo causam velle generare non potest esse prius, quam generare, Nam si illud velle præconciatur in hoc Deo, ut sic, iā nō concipitur, ut determinatus ad Patrem, nec in hoc Deo possumus præconcipere velle generare, cum ille, ut sic, non generet: si autem concipitur in Patre, iam supponitur Pater; & consequenter etiam generatio. Ad primam etiam rationem dubitandi in principio positā ex dictis patet responsio. Quia generatio æterna non est voluntaria, ut actus elicitus à voluntate, nec ut actus imperatus, sed tantum, ut obiectum volitum, & ideo non refert, quod nec à voluntate sit, nec quod antecedit voluntatis actum ordine rationis, nam satis est, quod in re simul sit.

7. **A**ssertio. 2. Dico secundò. Productio Spiritus sancti voluntaria etiam est intrinsecè, & per se ipsam. Probatur, quia illa productio est à principio intrinsecè cum cognitione perfecta, ergo est voluntaria. Item illa est productio amoris, nihil autem, ita voluntarium est, sicut amor. Quis enim dicat Patrem, & Filium non se voluntariè amare? at amando se,



producent Spiritum sanctum ergo voluntarie producant. Denique quod quis volens, & libens facit voluntarie facit, at Pater, & Filius volentes, & summa voluntate, seu gaudio producant Spiritum sanctum, ergo voluntarie producant, est ergo illa productio voluntaria.

8. Dixi autem esse intrinsecè, & per se ipsam voluntariam, propter rationem dubitandi posteriori loco propositam. Nam sine dubio illa diuina processio per nullum alium actum potest esse voluntaria, ergo si voluntaria est, ut re vera est, se ipsa voluntariam esse, necesse est, & hoc ipsum est, esse intrinsecè voluntariam. In hoc ergo intercedit discriminem inter generationem, & spirationem, quod illa est voluntaria per actum ratione distinctum, hæc verò non, sed se ipsa. Ratio autem differentie est facilis; quam indicauit Caiet. in dicta quaest. 41. & latius traditur 1.2. quaest. 6. scilicet. Quia actus aliarum facultatum à voluntate, non possunt esse voluntarij se ipsis, quia non sunt ipsi velle, & ideo sunt voluntarij, vel obiectiue tantum, si non sunt à voluntate, vel etiam quasi effectiue si subint voluntatis imperio, seu applicationi. Actus autem elicitus à voluntate se ipso voluntarius est, quia supposita cognitione sponte, & libenter ab ipsa voluntate elicitur. Productio autem Spiritus sancti est elicitæ, seu quasi elicitæ à voluntate, nam est dilectio quædam, est ergo per se, & intrinsecè voluntaria.

Velle quo modo sit intrinsecè voluntaria.

9. Respon- sio refel- litur.

Dicunt verò aliqui in ipsum velle voluntatis, non esse voluntarium, ut quod, sed tantum, ut quo, id est, quo alia voluntaria sunt, seu voluntarie fiunt, aut diliguntur; & ideo ipsum velle non dici proprie voluntarium per se ipsum. Quia per hoc significatur, illud esse voluntarium, ut quod, seu per modum obiecti, quod non ita est. Respondeo in primis, generatim loquendo de amore, aut velle, pro ut commune est creaturis, verè ac proprie dici voluntarium per se ipsum. Nam qui amat, vult amare nec aliter amare potest, nisi volendo amare, est ergo amor semper voluntarius. Et tamen necesse non est, ut quis semper cum amat, velit amare per actum volendi distinctum ab ipso amore. Potest quidem id facere, si velit elicere actum reflexum, non est tamen semper necessarium, alioqui procederetur in infinitum. Ergo semper amor, & velle per se ipsum voluntarij est. Et hoc est esse voluntarium per modum actus, quod non est tantum quo, sed etiam quod, imò non posset esse quo in ratione voluntarij, nisi esset etiam quod. Nam quando voluntas amat aliquod obiectum v.g. salutem, cur amor ille est, quo salus denominatur voluntaria, nisi quia ipse voluntarius est? Quamvis ergo non se habeat actus amoris, seu voluntatis per modum obiecti, ad quod directè tendit voluntas, nihilominus intrinsecè includit reflexionem in se ipsum, ratione cuius verè, & proprie voluntarius dicitur. Atque hoc maximè confirmatur in an ore Dei ad intra, ut ad Deum ipsum terminatur, quia velle Dei est ipsum esse Dei, ergo tam voluntarie Deus vult, & amat, sicut voluntarie est. Item quidquid nostra voluntas potest per duos actus, directum, & reflexum, habet diuina voluntas per unum simplicissimum, & perfectissimum actum, at velle nostrum potest nobis esse voluntarium, ut quod saltem per actum reflexum distinctum, ergo Patri, & Filio suum velle est omnimodo voluntarium intrinsecè, & per se ipsum, ergo processio Spiritus sancti eodem modo voluntaria est.

A Quapropter hic non habet locum dubium de generatione tractatum, quid, scilicet, si prius spirare, an velle spirare? quia, cum sint omnino idem simplicissimus actus, non est ibi prius, vel posterius etiam secundum rationem. Et declaratur, quia non est prius, etiam secundum rationem, Patrem, & Filium spirare Spiritum sanctum, quam velle se ad inuicem, quia volendo se, spirant, & spirando, se diligunt, ergo eadem ratione non est prius velle spirare, quam spirare, vel è conuerso, quia sicut Pater volendo se, vel Filium, ita etiam volendo spirare, spirat. Quod si non comparantur actus amandi, & spirandi, ut spirare significat velle, sed ut significat producere per velle, sic negare non possumus, quin prius secundum rationem sit velle, seu amare, quam producere: quatenus comparantur illa duo tamquam principium quo, & origo actus Spiritus sancti.

B Dico tertio. Nenter ex his actibus notionalibus generandi, vel spirandi liber est. Hanc assertionem centeo certam ex dictis in cap. precedenti. Et ita est communis Theologorum, quos ibi retuli conc. 3. soluique Scot. aliqua circa illam dubitationem mouit. De generatione igitur res est clara, quia quod non est à voluntate, non potest esse liberum, nam de ratione actus liberi est, ut sit aliquo modo actiue à voluntate, ut nunc suppono. Sed generatio æterna non est à voluntate, ut ostensum est, ergo. De spiratione autem est propria ratio, quia repugnat eundem actum, etiam si à voluntate sit, esse simul liberum, & ab intrinsecò necessarium, quia hæc duæ proprietates contradictionem inuoluunt: liberum enim est, quod ita est à voluntate, ut possit non esse, positis omnibus requisitis ad volendum: ut latè tractauimus lib. primo de Auxil. à principio, & tradit Aug. lib. 3. de libero arbitrio, capit. 3. Hierony. Epist. 146. Damas. lib. 2. de fide capit. 24. & 25. Necessarium autem est id, quod nulla ratione potest non esse; ostensum est autem spirationem esse, & necessariam simpliciter, & naturalem, quia non est à principio indifferente, sed determinato ad vnum, non potest ergo esse libera.

10. Dubium excluditur.

11.

C Neque in hoc potest in re esse controuersia inter Catholicos. De nominibus verò est aliqua, nam Henric. in sum. ar. 60. q. 1. licet fateatur. Patrem, & Filium se naturaliter, & non liberè diligere, nihilominus ait, spirationem (quam dicit comitari illum amorem) non esse naturalem, sed liberam, quod prolixè explicat, & nihil probat. Impugnat autem latè illam sententiam Scotus statim citandus, & nisi Henricus æquiuocè utatur verbis, est planè absurda. Nam si intelligit spirationem non esse tam necessariò coniunctam cum illo amore, quam est necessariò ipse amor, errat in fide, ut constat ex præcedenti cap. Si verò agnoscit æqualem necessitatem, quid est quod spirationem potius vocat liberam, quam amorem? Suspicior, vocasse liberam, id est, liberalem, & secundam, hoc enim termino aliquando utitur, quia fecunditas illius productionis concipitur sub ratione spirationis, non verò sub ratione amoris, ut sic. Sed hic est abusus vocis, & deinde sine causa propterea negat, spirationem esse naturalem, nam fecunditas ipsa illius amoris naturalis illi est. Vnde malè etiam vocat liberam condistinguendo liberum à naturali.

Auguſt. Hieron. Damasc.

12. Henri.

Scotus.

E Alter Scotus in 1. d. 10. quaest. 1. & quodlib. 16. ar. 2. vult, tam amorè, quam productione Spiritus

13. Scotus.

sancti vocandam esse actum liberum, & non naturalem, quia est ex perfecta cognitione, & intrinseca determinatione voluntatis, se mouentis ad obiectum cognitum. Sed disputat tantum de nomine, nam libertas aliquando opponitur coactioni, & sic verum est illum actum esse liberum, id est, libenter factum. Proprie verò, & magis absolute loquendo libertas opponitur necessitati, ut ex dictis constat, & hoc modo non potuit Scot. asserere illum actum esse liberum, imò expresse fatetur esse necessarium. Non video autem, cur negauerit vocandum esse actum naturalem, quia quod sit ab obiecto cognito, non tollit quin etiam sit ex intrinseca inclinatione, & determinatione voluntatis ad vnum, respectu talis obiecti. Illa autem determinatio voluntati naturalis est, quia voluntas suam habet naturam, ergo non repugnat, voluntatis actum esse naturalem. Et sumendo liberum solum pro spontaneo, non repugnat, actum esse simul naturalem, & liberum illo modo, qui melius dicitur voluntarius.

## CAPVT V.

### *Quæ sit potentia, seu principium formale actuum notionalium.*

**A**ureolus in 1. d. 7. q. 1. art. 2. negat, esse in Deo potentiam ad actus notionales, quia in Deo non est realis actio ad intrà, & ideo non est necessaria realis potentia. Tamen communis Theologorum sententia in 1. d. 7. & D. Thom. cum exppositoribus in 1. parte quæst. 41. ar. 4. huiusmodi potentiam ad actus notionales diuinis personis tribuit. Et ratio est, quia, quidquid sit de actione, quæ in rigore sumpta, imperfectionem indicat, certum nihilominus est, esse in Deo realem productionem, quæ nullo modo intelligi potest sine vero, & reali principio producendi. Quia actus secundus essentialiter supponit primum, productio autem illa est, & concipitur ad modum actus secundi, ergo requirit aliquid, quod possit concipi per modum actus primi, & hunc vocamus principium *quo*, seu potentiam. Item Pater verè generat, ergo negari non potest, quin possit generare, habet ergo generandi potentiam.

Ratio autem Aureoli concludit in primis, hanc non esse proprie potentiam, actiuam, sed productiuam altiori modo. Deinde probat, potentiam hanc, & potentiam creatiuam, quatenus concipiuntur, ut ratione distinctæ, esse diuersarum rationum. Quod suprà libro quarto tradidimus, estque doctrina D. Thom. in 1. d. 29. q. 1. art. 2. Vbi etiam addit potentiam analogicè dici respectu actuum ad intrà, & ad extrà, & principalius ad intrà. Quod sequitur Marsil. in 1. q. 31. art. 3. dub. 4. & Torres 1. p. q. 33. art. 1. Durand. verò in 1. d. 29. q. 1. admittens etiam analogiam, putat potentiam propriè dici de potentia creatiuâ. Sed immeritò, cum productiones ad intrà longè nobiliores sint.

Hoc ergo supposito, disputant Theologi, quid sit hæc potentia, an absolutum aliquid, vel relatiuum. In qua questione variæ sunt sententiæ. Greg. in 1. d. 7. quæst. 2. artic. 2. vix quæstionem admittit. Sed personam producentem, ait, esse ipsum principium, nec distinguendum esse *quo*, vel *quod*, quia ibi nulla est distinctio. Sed ipse fundatur semper

**A** in illo falso principio, quod in diuinis personis non est distinctio abstracti, & concreti, quod suprà improbatum est, quia ad hoc sufficit distinctio rationis cum virtuali in re. Eodem ergo modo distinguere possumus principium *quo*, à principio *quod*, sicut in creatione distinguendum est, aliàs non esset in omnibus personis idem principium creandi.

Alij ergo dixerunt, potentiam hanc esse relationem propriam personæ producentis. Tenuit Bonauent. in 1. d. 7. q. 1. Durand. q. 2. quia principium propriæ actionis debet esse forma propria producentis, & realiter distinctum à termino producto. Has autem condiciones habet relatio personæ producentis, & non essentia, illa ergo erit potentia. Hæc verò sententia non probatur, tum quia persona non agit per suam personalitatem, sed per naturam, tum etiam, quia relatio non est actiua, & propter alias rationes infra adducendas. Neque est necesse, personam productam distingui realiter à principio *quo*, sed sufficit, ut distinguatur à principio *quod*, in ea productione, in qua natura ipsa non producit, sed communicatur. Et ob eandem causam necesse non est, ut tale principium sit ita proprium producentis, ut sit incommunicabile, imò contrarium necesse est, sufficitque, ut in producente sit speciali modo.

Alij dixerunt, essentiam, & relationem simul esse huiusmodi potentiam. Qui etiam diuisi sunt, nam quidam dixerunt concurrere ex æquo, (ut Durandus, refert; quia per actus notionales communicatur natura, & producit persona, seu relatio, & ratione primi requiritur essentia, ratione secundi necessaria est relatio, ut principium. Henricus autem in summa, artic. 57. quæst. 7. dicit, principalius concurrere relationem, quàm essentiam, quia productum debet esse distinctum, & simile, & illud prius principalius est, quod prouenit à relatione. Alij verò è contrario dicunt essentiam esse principalem in hac potentia, relationem verò requiri quasi ad ultimam determinationem, & constitutionem talis potentie, tamquam conditionem necessariam, non solam ex parte principij *quod*, sed etiam ex parte ipsius potentie, ut aliquid notionale, & non commune omnibus. Quæ sententia solet tribui Caetano, & Marsilio. sed re vera non aliud sentiunt, quàm quod statim dicemus. Et omnes hæc opinioniones refutari possunt rationibus factis contra præcedentem. Probant enim rationes illæ personalitatem, vel relationem non esse principium agendi, nec totale, nec parziale, cuius oppositum omnes hæc opinioniones supponunt. Præterea contra primam ex his opinionibus obijcit Durandus, quia communicare naturam, & producere personam, non sunt duo actus, ut propterea necessariae sint duæ potentie, Contra Henricum obijcere possumus, quia similitudo effectus, seu rei productæ est principalis, seu formalis intenti. Alia verò opinio explicare non potest, quare relatio solum requiratur ut conditio, vel de connotato, si intrinsecè pertinet ad constituendum, & complendum principium formale producendi.

**E** Dico ergo, Hanc potentiam, seu principium formale producendi esse solam diuinam essentiam postulare autem in persona producente relationem propriam, seu (quod idem est) quod habeat ipsam naturam sine tali productione. Hæc sine dubio est sententia D. Tho. dicta q. 41. art. 5. & ibi Caiet. &

4.  
2. Opinio.  
Bonauent.  
Durand.

Reçitur.

5.  
3. Opinio  
tripartita.

Henric.

6.  
Vera sententia.

D. Thom.

Scotus.  
Gabriel.  
Ca. reol.  
Marfil.  
Ioan. Theo-  
logus.

7.  
Probatur  
prior pars.

8.  
Probatur  
posterior  
pars.

9.  
Obiectio  
non occu-  
rit.

omnium ferè aliorum. Quam optimè explicuit Scot. in 1. d. 7. & in re idè sentit Gab. Capreo. Marf. q. 11. Et fuit expressa sententia Ioannis Theologi in Concil. Florent. sess. 18. ubi inquit. *Dixi Filium ex Patre, & ex Patris substantia generari, ita tamen ut Pater sit generans. principium autem, quo ipsa persona generatur, est id, quod solùm communicabile est*, idem repetit scilicet 19. eiusque sententia, ibi probari videtur. 1. qua etiam notanda est illa particula exclusiua *solùm*, quia urget contra vltimas opiniones citatas. Item notanda expositio illius locutionis, *Pater producit Filium ex substantia*, quæ est communis apud Patres, & exponitur tamquam ex principio quo, licet etiam possit aliter exponi, ut infra dicam.

Ratio D. Thom. est optima, quia in omni productione illud est principium quo producendi, in quo productum assimilatur producenti, sed hoc est natura in diuinis personis, ergo. Cõfirmat hoc Scot. quia aliàs productio Filij, verbi gratia, esset æquiuoca, & ita non esset perfecta generatio. Sequela patet, quia Filius non esset similis Patri in principio producendi. Addere etiam possumus, talem productionem, non esse posse formaliter per intellectum, & actum intelligendi, si principium formale eius est relatio, quia relatio, ut sic nec est intellectus, nec actus intelligendi, ut suprà ostensum est. Confirmatur præterea, nam per id Pater est formaliter potens ad generandum, per quod est fecundus, habet autem fecunditatem, non à relatione, quæ incommunicabilis est, sed ab essentia, quæ propter suam infinitatem est communicabilis, est ergo essentia formale principium.

Vltima verò pars conclusionis patet. Quia potentia generandi, verbi gratia, non est communis simpliciter loquendo, sed propria Patris: ergo oportet, ut aliquo modo includat proprietatē propriam Patris: ergo illam includit saltem, ut conditionem necessariam ex parte personæ producentis. Ratio verò à priori est, quia diuina essentia non est communicabilis per vnum modum productionis, nisi vni personæ, ut libro 1. probatum est; quia actus notionales non possunt multiplicari quasi numericè, & idè, ut talis natura possit exercere rationem potentia, seu principij quò, respectu alicuius actus, necesse est, ut secundum originem præexistat in persona producente abique tali actu, ergo hæc conditio est necessaria ad talem potentiam, hanc verò conditionem secum affert relatio producentis, ut constitutiuam personæ improductæ tali productione.

Sed obijci potest, quia sequitur hanc potentiam, quantum ad id, quod habet totam rationem principij, esse in omnibus personis, vnde consequenter dicendum est, in aliquibus esse quasi impositam, ne possit exire in actum: hoc autem videtur absurdum, quia naturalis potentia non potest impediri, nisi vel ab extrinseco, vel præternaturaliter. neutrum autem potest tribui Deo. Respondetur, concedendo sequelam, imò id putamus necessarium, ut in omni genere potentia sit æqualitas in diuinis personis, ut suprà libro 4. ostensum est. Ad obiectionem autem respondeo, talè potentia non esse propriè impositam in aliqua persona, si impedimentum priuatine sumatur. Negatiue autem verum est, non habere in quacunque persona conditionem necessariam. Quod non est inconueniens, quia non est præter natura-

le, nec ex impedimento extrinseco, sed ex intrinseca conditione, & maximè connaturali diuinæ naturæ. Nam ex se postulat hunc ordinem existendi in pluribus personis, mediante origine, & ideo in vna postulat conditionem necessariam, ut producat ipsa persona, & ipsa natura sit principium producendi, in alia verò postulat conditionem oppositam.

Solet autem vltius inquiri, an essentia sit principium remotum, vel proximum, & communiter dicitur essentiam, ut essentia, esse principium principale vtriusque productionis: intellectum verò esse principium proximum generationis, voluntatem autem spirationis. Quæ doctrina rectè intellecta vera est. Addere tamen oportet, sub intellectu (& idem est de voluntate) non tantum facultatem, seu potentiam, sed etiam actum ipsum intelligendi comprehendendum esse. Quia, ut sæpe dixi intelligere Dei est purissimus actus, & ideo in ipso non est propria, & formalis potentia intelligendi secundum rem, sed est ipsum intelligere, quod diuersis modis propter nostram imperfectionem à nobis concipitur, pro ut notauit etiam D. Thomas in 1. part. quæst. 41. artic. 4. ad 3. Et ideo virtus producendi ad intell. à proximè conuenit ratione ipsiusmet actus intelligendi, & volendi. Deinde verò addo, illas duas rationes remotam, & proximam, non ita esse accipiendas, ut vna in altera non includatur, saltem implicite, sed ita, ut per essentiam, confusè tantum significetur id, quod est principium horum actuum secundum quamdam rationem communem, & quasi radicalem per intelligere autem, & velle significantur propriæ rationes, sub quibus essentia est principium singulorum actuum, quâvis etiam illæ rationes essentielles sint ipsi essentia, & inter eas intelligere formalius, quàm velle. Quæ omnia suprà satis tractata sunt, & in sequentibus libris amplius confirmabuntur, tractando de personis in particulari.

## CAP V T VI.

*Quis sit proprius, & formalis terminus vtriusque originis?*

IN hoc puncto ferè sunt idem dicendi modi, qui in præcedenti capite notati sunt. Omnes enim Doctores conueniunt, personam productam esse adæquatum terminum originis, hoc per se notum est, supposito mysterio, vnde sola persona dicitur genita, vel procedens. De termino autem formali. Gregor. in 1. d. 5. quæst. 1. quem ferè sequitur Gabr. q. 2. non putat, esse distinguendum de termino formali, vel totali, seu integro, qui est persona producta. Sed fundatur semper in illo falso fundameto, quod non distinguit abstracta à concretis. Alij dicunt relationē personæ productæ esse terminum formale. Ita Durand. dicta d. 5. q. 2. & Aureol. apud Capreo. libi. Fundatur, quia quod præexistit productioni, non est terminus formalis eius, sed quod subsequitur, essentia autem præexistit productioni ordine originis: ergo non est terminus formalis, sed relatio. Vnde colligit Durandus, in his productionibus essentiam potius se habere, ut materiam, ex qua, vel de qua producitur persona. Quod etiam sentit Henricus in sum. art. 5. q. 3. Et ita exponunt locutiones Patrum, cum dicunt, *Pater generat Filium de sua substantia*. Quia licet

10.  
Dubium.

I.  
Terminus  
adæquatus  
est perso-  
na.

Greg.  
Gabriel.

Variæ opi-  
niones de  
termino  
formali.  
Durand.  
Aureolus.

Henric.

essentia non sit propriè materia, habet cum illa proportionem in hoc, quod supponitur productioni, & determinatur per proprietatem personalem, tanquam per formam.

Veritas autem est, ipsam essentiam, ut communicatam persone esse terminum formalem, requirere autem relationem, ut conditionem necessariam. Hæc est D. Thom. sententia 1. p. q. 41. art. 3. vbi Caiet. & alij idem docent, & Capreol. suprà. Bonavent. in 1. d. 5. q. 2. & ibi Scotus q. 2. & 3. Marfil. in 1. q. 9. Et posterior quidem pars facilis est, patetque respondendo ad motum Durandi. Principalis verò assertio conuincitur rationibus factis in precedenti puncto. Nam in omni productione formalis terminus est natura, vel forma, in qua productum assimilatur producenti, ut ex Philosophia constat, & inductione ostendi potest, & ratione, quia produciens intendit assimilare sibi productum, & illi communicare suum esse, & suum principium producendi. Sed diuina natura est, in qua persona producta est similis producenti, & quæ primariò communicatur, & est prima ratio, & principium illius communicationis: ergo eadem est terminus formalis. Et confirmatur, quia alias intelligi non posset, quo modo productio Filij esset vera, & vniuersa generatio.

Dices, hoc nimium probare, scilicet, productionem Spiritus sancti esse generationem. Respondetur propter hoc addenda esse cum proportionem, quæ proximè diximus in fine capitis superioris. Nam essentia est quidem terminus formalis, sed sub hac voce non explicatur proxima ratio, sub qua est terminus vnius cuiusque originis, secundum speciem suam. Est ergo terminus formalis productionis Verbi, quatenus est ipsum intelligere per essentiam, & idè illa productio est vera generatio, ut infra dicam. Eadem verò essentia est formalis terminus productionis Spiritus sancti, quatenus est amor. Et idè, licet illa productio formaliter tendat ad communicationem amoris, & quoad hoc procedat in illa rationes factæ, quia amor absolutum, quid est, & ipsamet essentia per summam identitatem, nihilominus tamen illa non est generatio, quia non ita formaliter tendit ad communicationem naturæ, ut sic, sicut latius infra suo loco dicemus.

Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ respondetur, aliquando posse terminum formalem præexistere productioni, ut resurrectioni præexistit, anima, imò & generationi hominis ordine naturæ. Est tamen aduertendum discrimen: nam in illis productionibus anima non est terminus formalis secundum se, sed ut vnita materiæ, & idè necesse est, addi medium vniouis: in præsentia verò, essentia est terminus formalis, ut communicata persone; ad hoc autem non additur illi nouus modus ab ea distinctus, sed sola relatio, & idè illa est conditio necessaria, ut essentia in tali persona habeat rationem huiusmodi termini.

Vnde etiam falsum est, quod Durand. & Henr. docuerunt de causa materiali. Quia diuina natura in his originibus, seu productionibus nullum habet concursum, vel quasi concursum causæ materialis. Nam præsupponi ad terminum adæquatam productionis, non est proprium materialis causæ solius, sed conuenit etiam principio quasi actiuo productionis, sine sit principium quod, siue quo, & hac potissimum ratione conuenit essentiæ. Item quando terminus formalis nec

produciatur, nec comproduciatur per originem, sed tantum communicatur, etiam postulat, ut supponatur productioni, ordine originis, & ex hoc etiam capite conuenit essentiæ præsupponi secundum rationem, seu ordinem originis, ante personam productam. Non igitur propter hanc solam proprietatem tribui potest Diuinitati ratio, vel vmbra materialis causæ in his originibus, quia in nulla re propria illi causæ est proportio, & quia illa causa imperfectissima est.

Patres ergo cum dicunt, vnam personam producere aliam de sua substantia, intellegunt tanquam de totali forma, & natura. Nec aliud explicare intendunt per illum loquendi modum, præter consubstantialitatem. Ut e regie dixit Ioannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18. & sumitur ex Hilario lib. 8. de Trinitate, satis à principio. Consobstantialitas autem personarum, non est materialis, sed maxime formalis (ut sic dicam) quia est ratione integræ, & simplicissimæ naturæ, quæ est actus purissimus. Vnde, illa essentia non determinatur per relationem, tanquam materia per formam, sed ut natura per terminum substantialem, seu personalitatem.

Obijci verò potest, quia D. Thom. in 1. p. q. 39. artic. 5. ad 1. negat, hanc præpositionem, *De* significare habitudinem causæ formalis sed magis habitudinem causæ materialis, & efficientis. Ergo cum Patres docent, Patrem generare Filium de sua substantia, non possumus id exponere de principio formali, sed potius de materiali. Respondetur, D. Thom. ibi non tractare de hac propositionem, *Pater generat Filium de sua substantia*, sed de hac, *Pater, & Filius sunt de, vel ex vna essentia*. Docetque, non esse admittendam illam locutionem, cum Augustin. 7. de Trinitate capit. 6. Potiusque dicendum esse, *Pater, & Filius sunt vnus essentia*. Quia per hunc posteriorem loquendi modum solum significatur habitudo formæ, & non denotatur aliqua distinctio in re inter personas, & essentiam, quia aliqua persona potest esse suamet natura, quæ se habet, ut forma. Per priorem verò locutionem, si Pater, vel Filius dicatur esse de essentia, indicatur aliqua distinctio personæ ab essentia, propter habitudinem materiæ, vel efficientis, quam particula *De* videtur significare.

Sed hoc vltimum limitandum est, ut intelligitur quando particula illa ita absolute ponitur inter duo extrema, dicendo, *hoc est de illo*. Si autem addatur aliqua determinatio, scilicet, *Hoc est de substantia illius*, nihil obstat, quo minus per illam particulam significetur habitudo causæ, seu principij formalis. quia per illam locutionem solum significatur, hoc, & illud esse eiusdem naturæ, & habere inter se distinctionem. Vnde idem D. Thom. q. 41. artic. 3. ad tertium, hanc differentiam constituit inter illas duas propositiones. Vbi etiam in solutione ad 1. ait, *Cum Filius dicitur natus de Patre, non significari principium materiale, sed principium generans consubstantiale*. Et in solutione ad 2. ait, *Cum Filius dicitur genitus de essentia Patris*, particulam *De* significare consubstantialitatem. Et addit, in illa locutione posse particulam *De* dicere formale principium, in his, in quibus ipsæ formæ sunt substantiæ, & concludit, *Et per hunc modum dicimus, quod Filius est genitus de essentia Patris*. Eodem ergo modo dicitur Pater generare Filium de sua substantia.

2. Vera resolutio.  
D. Thom.  
Caietan.  
Capreol.  
Bonavent.  
Scotus.  
Marfil.

3. Obiectio non occurritur.

4. Fundamentum contra ratio satisfit.

5. Essentia non imitatur materialem causam.

6.

Ioannes  
Theolog.  
Hilarius.

7. Obiectio.  
D. Thom.

Responso.

8.

D. Thom.



## CAP. V. T. VII.

*Quo modo notiones actus de Deo, Di-  
uina essentia, Potentia, aut relatio-  
ne, predicari possint.*

**Q**uamuis de loquendi modo in hac materia nonnulla obiter in superioribus tacta sint, tamen ad complementum doctrinae aliqua hoc loco addere necesse est. Multa enim de his locutionibus scribit Theologi, præsertim D. Thom. 1. part. quæst. 39. & 41. quæ omnia breuiter quinque regulis comprehendere possunt.

**Prima regula est.** Actus notionales propriissime, ac verissime prædicantur de singulis personis, propriis nominibus significatis in concreto, respectiue, seu distributione accommodata, vt *Pater generat, Filius generatur.* Et sub eadem regula comprehenditur hæc locutio *Spirator spirat, vel Pater etiam, aut Filius spirat.* Totum hoc est, de fide, & ita clarum, vt non egeat noua probatione. Solum oportet obseruare, vt si terminus notionalis actus in prædicatione exprimitur, cum debita proportionem explicetur. Vt si Pater dicitur generare solum addamus Filium, vel alium æquiualem terminum, quia ille actus solum illam terminum respicit, & sic de aliis. Propter quod, hæc est falsa locutio *Pater genuit se* quia illud relatiuum eandem personam, quæ præcessit, refert. Augustinus autem Epist. 66. dixit, *Pater genuit alterum se.* Cum verò dixit, *alterum*, distinctionem personarum satis significauit, illud verò *se* non in omni rigore, & proprietate, sed metaphoricè sumpsit, ad significandam summam similitudinem, id est, *genuit alterum sibi similem.* Nam & sic communiter loquuntur, & ita etiam exposuit D. Thom. dicta q. 39. art. 4. Quod verò idem August. dixit 3. contra Maxim. c. 7. *Pater genuit, quod ipse est*, alium sensum habet, vt statim exponam.

**Secunda regula est.** Actus notionales non prædicantur de proprietatibus in abstracto significatis, id est, non dicimus, *Paternitas generat & c.* Ita docet D. Thom. q. 32. art. 2. ad 2. ubi Caiet. Torres, & alii. Ratio reddi potest, quia actiones sunt suppositorum, & non formarum in abstracto. Responderi autem potest quod interdum tribuntur formis subsistentibus, propter earum simplicitatem, & identitatem cum personis, sic enim dicimus, *Deitas creat.* Sed obseruandum hic est, quod supra notauimus, has locutiones, quæ propter identitatem admittuntur, non esse extendendas cum aliquo absurdo, vel contra communem usum. Verba ergo significantia actionem reddunt sensum formalem, quando attribuntur formis in abstracto, & ideo actus attribui potest formæ, quæ est principium formale eius non verò alteri. Sic dicere possumus, iustitiam punire, non verò parcere, aut misereri, dicimus etiam, Patrem producere Filium intellectu, non autem voluntate. Proprietas autem personalis est principium formale actuum notionalium vt ostensum est, & ideo illæ prædicationes non admittuntur, neque usurpantur. Quia propter nihil valet hæc collectio, *Paternitas est Pater, & Pater generat: ergo paternitas generat.* Variatur enim, (vt Logici aiunt) appellatio, & sensus identicus mutatur in formalem. Verbum enim substantiuum, est iuxta communem modum significandi, & loquendi (facile usurpatur in sensu iden-

tico, quando inter prædicatum, & subiectum in re non est distinctio: & ideo hæc propositiones admittuntur, *Paternitas est Deus, est Pater, & c.* Verbum autem adiectiuum significans actionem facit sensum formalem, & ideo hæc non admittuntur, *Paternitas intelligit, aut creat, & c.* Quæ omnia maxime nituntur communi modo significandi, & loquendi sapientium.

**Tertia regula est.** Actus notionales recte prædicantur de Deo significato per nomina essentialia in concreto sumpta, vt *Deus generat & c.* Quod est de fide: & ita in hoc consentiunt omnes Theologi, D. Thom. dicta q. 39. art. 4. ubi omnes interpres, idem D. Thom. Bonavent. Scot. & alii cum Magistro in 1. d. 4. Et sumitur ex Scriptura, nam Matth. 16. Christus dicitur *Filius Dei veri*. Item ex Symbolo, ubi Filius dicitur *Deus de Deo.* Quam locutionem & etiam de Spiritu sancto veram esse, ostendit latè Ansel. lib. de Processione Spiritus sancti cap. 5. & 6. Ratio verò est, quia nomen concretum, licet formaliter significet naturam communem, ex vi modi significandi, aptum est supponere pro persona, vt patet in his prædicationibus, *homo scribit, aut generat, & ratio est, quia tale nomen significat naturam vt per se stantem, & vt est in suo supposito.* Ergo in hac propositione, *Deus generat*, subiectum recte supponit pro persona Patris, ergo est vera locutio: nam ad veritatem talis locutionis affirmatiuæ sufficit, vt prædicatū conueniat in supposito talis naturæ.

**Dubitant autem Theologi,** an possit illud subiectum supponere pro hoc Deo, vt sic, ita vt de illo verificetur prædicatum, & tota propositio. Nam Caietan. in dicto art. patrem affirmatiuam sequitur, quia sicut tenet, Deitatem, vt subsistentem ex se, ac præcisè per rationem personalitatis, esse hunc Deum, ita putat in illa propositione *Deus generat*, subiectum supponere pro hoc Deo abstractendo secundum rationem à personis. Torres verò ibidem hanc sententiam acriter impugnat. Vt autem illam impugnet, pro fundamento sumit, Deum ex se, ac temper supponere immediate pro personis. Quod quidem fundamentum, nec necessarium, nec verum est: nam verissimum est, Deum ex se, ratione subsistentiæ essentialis habere pro quo immediate supponat, abstractendo ratione à personis, atque adeo si terminus *Deus* aliunde non restringatur ita supponere, vt supra etiam tactum est.

**Nihilominus in illa propositione dicendum est,** non posse ita supponere subiectum illud, vt de hoc Deo sic sumpto prædicatum verificetur. Ratio est clara, quia hic Deus, vt abstrahens à personis, non potest esse principium quod actiuum notionalium, quia hic Deus non distinguitur realiter ab vlla persona: ergo vt sic non potest realiter producere. Si verò hic *Deus* non ita abstrahatur, sed indefinite sumatur pro Diuinitate, vt subsistente, siue immediate in se, siue incommunicabiliter in persona, sic verificatur illa propositio de hoc Deo, non tamen ratione subsistentis communis, sed solum ratione Patris. Quia vt dicebā, ad veritatem propositionis indefinite satis est, vt prædicatū de vno singulari verificetur, talis verò est, vel eadem rationem habet illa propositio *Deus generat*, si in ea subiectum illo modo supponat.

**Dubitari autem ulterius solet,** an verum sit ita supponere indefinite, vel potius definire, ac determinate pro sola persona Patris. Nam Durandus,

1.  
2. Regula.

D. Thom.  
August.

3.  
2 Regula.

D. Thom.  
Caietanus.  
Torres.

A

B

C

D

E

olst liby  
omst Ca  
notra)  
4. Regula  
quæst  
liby

D. Thom.  
Bonavent.  
Scotus.  
Magist.

Anselm.

olst do  
quæst in  
liby

5.  
An hic  
Deus ge-  
neret.

6.  
Resolu-  
tio.

7.  
In hac  
Deus ge-  
nerat quo  
modo De-  
us suppo-  
nat.

7.  
In hac  
Deus ge-  
nerat quo  
modo De-  
us suppo-  
nat.



& alij statim citandi volunt, ibi Deum supponere indefinitè pro omnibus personis, verificari autem de vna: Quod satis est ad veritatem propositionis indefinitæ, seu particularis. Quamvis enim Deus sit terminus singularis ex parte naturæ, imitatur tamen terminos communes ex parte personarum. D. Thom. as autem dicto artic. 4. vult, in illa propositione subiectum restringi à prædicato, & determinari, vt solum supponat pro persona Patris, quia illi soli potest convenire, generare. Vnde in hac, *Deus spirat*, supponit pro solis personis Patris, & Filij. Quæ sententia mihi probatur, quia semper loquimur de Deo, vt de re omnino singulari, & certa, quoad prædicatum, quod de illo affirmamus. Potest etiam reddi ratio, quia quando de communi termino prædicatur aliquid, quod solum potest convenire communi naturæ, vt sic, subiectum restringitur à prædicato ad supponendum tantum pro illa, vt in hac, *Homo est species*, & in hac *Deus est communis tribus personis*, ergo, & è cōtrario, quando prædicatur aliquid de termino communi, quod tantum ratione vnius personæ potest illi convenire, subiectum illud determinatur ad supponendum pro illa persona. Quia ergo generare solum ratione vnius personæ potest convenire Deo, idèò determinatur subiectum ad supponendum pro illa.

Dices in hac locutione *Homo scribit*, non restringitur prædicatum ad supponendum pro solis personis scribentibus, sed indifferenter supponit pro omnibus hominibus, licet verificetur de solis scribentibus; ergo similiter in præfenti. Respondetur negando consequentiam, quia in exemplo adducto, prædicatum ex se est indifferens, & potest cōvenire omnibus hominibus: & idèò non restringit suppositionem. Nam illa descriptio suppositionis, quam aliqui Dialectici tradunt, scilicet, *est acceptio termini pro re, de qua verificatur*, vt bona sit, intelligi debet secundum aptitudinem, id est, *verificari potest*. & idèò in hac locutione, *Homo currit*, subiectum non supponit pro homine in communem, quia prædicatum illi convenire non potest. In præfenti autem prædicatum notionale, vt generare non solum de facto convenit soli Patri sed etiā soli illi convenire potest, & idèò non relinquit indifferentem suppositionem, sed restrictam.

Ultimò in hac regula observandum est, vt si in tali prædicatione terminus exprimitur, id fiat debito modo (sicut in prima adnotavi) ita vt, si terminus per nomen personale exprimitur, actus tribuatur illi personæ, cui convenit vt, *Deus generat Verbum*, aut *Filium*. Si autem exprimat per terminum essentialem, nihil addatur ex parte prædicati, quod suppositionem distrahat. Nam hæc est vera locutio, *Deus genuit Deum*, hæc verò sunt falsæ, *Deus genuit se Deum*, & *Deus genuit alium Deum*. Quia prior confundit personas, posterior distinguit naturas, vt rectè docuerunt Hugo de sancto Viçto, in sum. sententiarum, tract. 1. c. 1. D. Thom. & alij Theologi supra citati, & Marfil. in 1. q. 8. Neque ille dux propositiones sunt immixtè oppositæ quia potest esse alia persona, licet non sit alius Deus. Hoc autem modo fieri potest prædicatione, *Deus genuit alium, qui est Deus*, vel, *alium qui est idem Deus*. Existimo etiam simpliciter dici posse, *Deus genuit eundem Deum*, quia solum denotatur identitas naturæ & non excluditur distinctio personæ, quam verbum, *genuit* includit. Et in hoc sensu cenſeo dixisse Aug. supra *Patrem genuisse, quod est ipse*. Plura de similibus locutionibus legi possunt

in D. Thom. dicto. artic. 4. A. 1. q. 1. p. q. 10. m. b. 3. Marfil. in 1. q. 8. & supra citatis auctoribus.

Quarta regula sit, Actus notionales propriè & in rigore non prædicantur de Deo, vt significatio in abstracto per terminum essentialem. Itaque hæc est falsa locutio *Essentia, vel divinitas generat*. Conclusio est de fide, definita in capit. *De unitate* de summa Trinitate. Consentient Scholastici D. Thom. q. 36. artic. 5. Bonavent. Scot. & reliqui in 1. d. 5. Marfil. q. 9. Ratio est, quia generans, & genitum distinguuntur realiter, vt in creaturis manifestum est, & in divinis etiam hæc oppositio originis est, quæ affert distinctionem realem: ergo si essentia generaret, vel spiraret, produceret aliquid realiter distinctum à se, ergo dicendo *essentia generat*, significatur, producere rem a se realiter distinctam: hoc autem repugnat divinitati personæ productæ; ergo. Deinde addi potest ratio ex Metaphysica sumpta, quia actiones sunt suppositorum, non naturarum, hæc autem nomina abstracta significant præcise naturam, vt talis est, & idèò ex modo significandi habent supponere pro supposito, ergo non potest illis actio tribui.

Sed contra, quia hæc est vera locutio. *Omnipotentia creat*. Supra etiam dictum est, actionem posse prædicari de forma abstracta in Deo, quando illa est principium formale actionis: sed essentia est principium formale generandi; ergo ex hoc capite potest prædicari: aliunde verò propter summam identitatem trahitur aliquando abstractum ad supponendum pro supposito, vt in hac, *Deitas creat*, ergo. Respondeo prius, non esse similem rationem, quia inter omnipotentiam, & terminum creationis potest esse realis distinctio, quæ esse non potest inter essentiam & genitum. Vnde omnipotentia, vel Deitas ad creandum nihil per se requirit, præter id, quod in ea essentialiter includitur, ex quo patet responsio ad posteriorem partem. Nam essentia, licet sit principium formale generationis, requirit tamen modum existendi in Patre. Et idèò de illa simpliciter sumpta non prædicatur generatio, neque in sensu formali; neque etiam idèò, quia hic sensus cum sit improprius, non est usurpandus, quando alias sequitur absurdum, & ex vi prædicationis denotatur aliquid repugnans mysterio, vt supra dictum est.

Ex qua doctrina solvenda est alia obiectio quæ ex locutionibus Ecclesiæ, & Patrum fieri potest. Nā in Symbolo dicitur *Filius Lumen de lumine*, & in hymnis Ecclesiæ dicitur *Lux de luce*, qui sunt termini abstracti. Et August. 6. de Trinitate cap. 2. & lib. 7. capit. 1. & lib. 15. cap. 14. Filium vocat, *Sapientiam de sapientia*, *Essentiam de essentia*, *Concilium de consilio*, *voluntatem de voluntate*. Quem imitatur Concil. Tolet. 15. Item Greg. Nissen. lib. de differentiis naturæ, & hyp. vocat *gloriam de gloria*. Hilar. in lib. de synodis circa Concil. Sardien. 26. *In generatione ex inuisibili essentia natum*. Sepe etiam dicitur *Filius*, esse de *Patris essentia*, & essentia dicitur communicari Filio, vel personæ.

Respondeo, quia in Deo ipsa abstracta per se subsistunt idèò sæpe accipi pro concretis, ac subinde pro personis subsistentibus, sicque dici, *Lux de luce*, *sapientia de sapientia*, &c. Aliquando verò Augustinus ita loquitur, solum ad significandam unitatem essentia, & voluntatis, &c. Vnde sensus est, *Filium*, vel *Spiritum sanctum* esse suam consilium, suamque voluntatem à Patre, qui est etiam suum consilium, & sua voluntas, & ita se explicant

D. Thom.  
10.  
Quædam  
306

D. Thom.  
10.  
Quædam  
306

11.  
Obiectio.

Responsio.

12.  
Altera  
obiectio.

Augustin.

Concil.  
Th. an.  
Greg.  
Nissen.  
Concil.  
Sardien.

13.  
Responsio

Aug. 11

dictam Concilium Toletanum. Hilarius verò non intelligit, vnigenitum esse ex essentia, vt ex principio *quod*, sed vt ex forma, & natura, vel principio *quo*. Et sic etiam dicuntur personæ productæ, esse de essentia producentis, nam duplex ibi importatur respectus, vnus realis, qui est ad personam producentem, alius verò rationis ad formam, de qua producantur, vt significarent, D. Thom. qu. 41. art. 3. Bonauent. & alij dist. 5. & suprâ tactum est. Idemque est de verbo *communicandi*, nam si sumatur actiue essentia non se communicat, sed persona communicat essentiam, si autem sumatur quali formaliter, essentia communicatur omnibus, quia in hoc non importatur respectus originis, nec realis.

Quinta regula est. Quoties actus notionalis verè prædicatur de Deo, sub aliquo nomine, non potest de eodem verè negari. Hæc regula est manifesta, quando terminus positus ex parte subiecti personalis est, quia tunc est clara contradictio, vt *Pater generat, Pater non generat*. Quando verò terminus positus in subiecto est essentialis, negant regulam positam Aureol. Durand. Gregor. & Gabrielis in 1. d. 4. & Marfil. qu. 8. Nam licet hæc sit vera, *Deus generat*, putant etiam hanc esse veram, *Deus non generat*; quia illæ duæ non contradictoriè, sed subcontrariæ sunt. Nam Deus, quoad suppositionem pro personis habet vim termini communis. Vnde sicut affirmatiua sufficienter verificatur de vna persona, ita etiam negatiua.

Nihilominus regula posita verissima est, quæ sumitur ex D. Thom. dicto art. 4. ad 3. & in 1. d. 4. q. 1. art. 2. vbi consentiunt Bonauent. & Scot. & ferè alij Scot. etiam d. 7. q. 1. & omnes Thomistæ. Fundamentum est, quia illa est vera contradictio, quam varijs modis ipsi exponunt: dupliciter autem iuxta suprâ dicta explicari potest. Primò, quia

in affirmatiua locutione subiectum restringitur à prædicato ad supponendum pro solo Patre, vt probaui; ergo pro eodem supponit in negatiua, quia iuxta regulas Dialecticorum, termini in affirmatiua, & negatiua propositione seruant eandem suppositionem, quia prædicatum est idem, vt patet in his, *Homo est species, & homo non est species*. Et hic dicendi modus habet fundamentum in D. Thom. suprâ, vbi Torres illum sequitur, cum Capreol. in 1. d. 4. q. 1. & fauet Damascen. lib. 3. de fide cap. 4. & Nicetas lib. 3. Thesau. c. 33.

Secundò erit etiam vera contradictio, licet demus, in affirmatiua locutione suppositionem non esse restrictam, sed indefinitam pro hoc Deo, qui est in tribus personis. Nam, vt aliquid de illo affirmetur, satis est, quòd in vna persona illi conueniat, vt autem negetur, necesse est, vt in nulla persona ei conueniat. Quia quoties de re singulari, & indiuidua aliquid simpliciter negatur, fit sensus distributiuus, quia ille terminus non est capax alterius propriæ distributionis, & idè simplex, & absoluta negatio illi æquiualeat. Ac propterea de Petro existente in pluribus locis, si in vno scribit, etiam si in alijs non scribat, verè dicitur, *Petrus scribit*, quia ibi nullum est distributionis signum. At in eodem casu falsum erit dicere, *Petrus non scribit*. Item hæc est falsa, & hæretica, *Deus non est vnus carni*, id est, non est factus homo, solum quia in vna persona est vnitus; Item hæc est falsa, *Deus non est Pater*, vt constat ex communi sensu omnium. Præterea Durandus fatetur, hanc esse falsam. *Non Deus generat*, at verò respectu termini singularis impertinens est, quòd negatio antecedit; vel sequatur, cum ille terminus non sit capax distributionis. Est ergò ibi vera contradictio, ergò si affirmatiua est vera, negatiua est falsa, quæ fuit regula proposita.

Torres.  
Capreol.  
Damasc.  
Nicetas.

16.

D. Thom.  
Bonauent.

14.  
s. Regula.

Aureol.  
Durand.  
Gregor.  
Gabriel.  
Marfil.

15.  
D. Thom.  
Bonauent.  
Scotus.

*Finis libri Sexti de Trinitate.*

## INDEX CAPITVM LIBRI SEPTIMI DE TRINITATE.

**C**ap. 1. *Sintne personales proprietates in Deo, quas in abstracto significare possimus.*

Cap. 2. *De numero, & distinctione proprietatum.*

Cap. 3. *An proprietates constituent diuinas personas.*

Cap. 4. *Vtrum proprietas constituens personam, distinguat eam.*

Cap. 5. *Denturne proprietates absolute.*

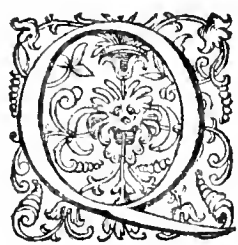
Cap. 6. *An proprietas sit origo, vel relatio.*

Cap. 7. *Vtrum relatio, vt relatio constituat personam.*

Cap. 8. *An persona in Deo dicat de formali relationem.*



LIBER SEPTIMVS.  
DE PROPRIETATIBVS,  
QVÆ DIVINAS PERSONAS  
CONSTITVNT, HARVMQVE  
CONSTITVTIONE.



Quamuis proprietates peculiares, & omnino propriae personarum diuinarum nihil aliud sint, quam relationes ipsae, vel origines, tamen quia hoc ipsum non est à nobis demonstratum, necessarium fuit hoc loco de proprietatibus sub hac voce, quæ à relationibus, & originibus abstrahit, disputare. Et ob hanc causam prius de relationibus, & originibus sub proprijs earum conceptibus, & nominibus diximus, ut possemus melius hoc loco utraque cum proprietatibus conferre. Et quia proprietates à nobis accipiuntur, & nominantur hac voce, in ordine ad concipiendas, & distinguendas diuinas personas, tamquam per formas, aut terminos, seu personalitates earum, ideò simul hic dicendum est de constitutione diuinarum personarum, de qua D. Thom. disputauit 1. p. q. 40.

CAPVT I.

*Deiturne in Deo proprietates personales, quæ  
in abstracto concipi, & significari à  
nobis possint.*

1. Circa hanc materiam fuit antiqua opinio Prepositiui, qui negauit esse in Deo huiusmodi proprietates abstractè significabiles, nisi fortè quoad modum loquendi, in quantum abstractum nomen sumitur pro concreto. Quam opinionem secutus est Gregorius in 1. d. 26. q. 1. & 2. qui ait, ipsasmet personas posse proprietates appellari, non tamen esse in Deo aliquas proprietates, quæ possint à nobis concipi, ut existentes in personis, sed intransitiuè, (inquit) esse ipsas personas. Addit etiam, oratione complexa posse aliquid significari per modum proprietatis, quomodo *generare Filium*, dicitur Proprietas Patris: Nunc autem proprietatis modum dicit, non esse in re, sed in conceptione, & locutione nostra, quia complexio est opus mentis. Hi auctores fundati sunt solum in diuina simplicitate, cui existimant repugnare hanc veluti compositionem abstracti, & concreti. Hæc opinio à cæteris Theologis communiter reprobat, & merito, quia, si in ipsa dissentiat à communi sententia, erit plus quam falsa, si verò tantum in modo loquendi, est

2.

A impertinens, & sine fundamento, & vix permittit nobis uti vocibus apud ad explicandum hoc mysterium.

Dicendum ergò in primis est, esse in Deo veras, & reales proprietates personales. Quam assertionem sub his terminis censeo esse omninò certam: Nam vniuersa Ecclesia ita loquitur in præfatione missæ Trinitatis, *In personis proprietatis, &c.* Et Concil. Lateranens. in capite. *Firmiter hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam una & secundum personales proprietates discreta.* Plura statim adducam. Ratio manifesta est, quia ubi sunt res, & personæ realiter distinctæ, necesse est, ut aliquid sit in vnaquaque illarum, quod alijs non sit commune, sed illi conueniat, aliàs impossibile est intelligere distinctionem, sed personæ sunt inter se realiter distinctæ, ergo in vnaquaque persona est aliquid proprium illi: hoc autem proprietatem appellamus. Arque ita per distinctionem eius, quod commune est, & eius, quod est proprium, explicarunt hoc mysterium Patres omnes, præsertim Basiliius epist. 43. & Gregor. Nyssenus lib. de differentia naturæ, & hypost. Damasc. lib. 1. & 3. sæpe.

Secundò dicendum est, has proprietates rectè concipi, & explicari nominibus abstractis. Hæc etiam conclusio est mihi certa, ex vñu omnium Theologorum, imò & antiquorum Patrum. Nam Sophronius in sua epist. act. 11. 6. Synodi, has proprietates *alieritates*, vocat, & *alierificas proprietates, quæ inconfusè vnamquamque significant personam.* Nycephorus etiam Episcopus in Concilio Ephesino tom. 5. cap. 22. vocat *proprietates distinctiuas personarum.* Idem fere habet Ioannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18. Nazianzen. orat. 19. in sancta lumina, vocat *Filiationem, generationem, & processionem, & ingenuitatem*, quam Theologi innascibilitatem vocant: subditque, *Luceat enim perspicuitatis causa nomina fingere.* Multa similia habet Basiliius supra, & lib. 2. contra Eunomium circa finem addit, *Non enim demonstratiui proprietatum modi simplicitatis eius rationem ledent, & infra ait, Deitatem esse communem, pueritatem autem, & filiationem esse proprietates.* Hilarius libro 9. de Trinitate expressè nominat, *natiuitatem, & innascibilitatem.* Cyprianus de Cardinalibus Christi operibus, cap. de Natiuitate Christi, circa finem dicit, *Christum vocari magni consilij Angelum, quia generationis, & processionis intimas rationes reuelant, subtiliter astruens personarum proprietates,*

3.

Concil.  
Lateran.Basiliius.  
Gregor.  
Nyssen.  
Damasc.

4.

Sophron.

Nycephor.  
Concil.  
Ephes.  
Ioannes  
Theolog.  
Nazianz.

Basiliius.

Hilarius.

Cyprianus.

Damaſc.

& indissolubilis essentia unitatem. Damascenus multus est in hac re, libro 1. cap. 9. & 10. (vbi interpres vertit) *innascibilitatem* vocat, *ingignentiam*, addens. *gignentiam*, & *processionem*. Dicit etiam, *secundam personam procedere filialiter, tertiam processibiliter*: utitur etiam nomine, *paternitatis*, & alijs vtitur. Ac denique dicit. *Personas esse discretas characterismo propriæ hypostases*. Similia legi possunt in Anastasio in libro de Rect. fidei dogmatibus. Vbi dicit, *Unamquamque personam conformem sibi forsitan esse proprietatem significatiuam personalis subsistentiæ & specialiter utitur hac voce genitura*, tribuens illam Filio; Sic etiam Tertullianus libro contra Praxeam capit. 2. has proprietates *formas personarum* vocat. Richardus de Sanct. Victor. libro primo de Trinitate capit. 18. & Augustin. in libris de Trinitate passim.

Anastaf.

Tertull.

Richard.  
August.

5.

Ratio verò est manifesta. Nam in primis conceptio diuinarum proprietatum in abstracto, non repugnat diuinæ simplicitati, quin potius, quia abstracta concipiuntur à nobis, ut simpliciora, videtur modus concipiendi magis consentaneus Deo. Et ideo in Scriptura est multum vtitur. Sic enim dicitur Christus, *Veritas Sapientia, Iustitia, &c.* Vnde aduertit Bernardus sermone 80. in Cantica, has locutiones esse aptissimas ad explicandam diuinam perfectionem; Et ideo in Concilio Rhemenſi non fuisse probatam explicationem Gilberti, dicentis, *Deum vocari sapientiam, id est sapientem*, ac si non esset Deus ipsa sapientia per essentiam, quantumvis abstractè, & simpliciter à nobis concipiatur. Ergo ex hac parte non repugnat, personales proprietates in abstracto concipere. Quin potius videri posset, modus concipiendi in concreto, repugnare simplicitati Dei; sed neque hoc ita est, quia non concipimus nos ibi concretum propter compositionem, sed propter perfectionem, & subsistentiam. Nos enim non concipimus aliquid, ut completè subsistens, nisi per modum concreti illud concipiamus.

Bernard.  
Concil.  
Abemens.  
Gilbert.

6.

Neuter igitur modus concipiendi repugnat Deo, aut mysterio Trinitatis: aliunde verò necessarius est uterque concipiendi modus ad explicandum mysterium, ut dixit Nazianzenus, & ad respondendum hæreticis, ut dixit D. Thomas. Cum enim asseramus personas esse vnum, & esse distinctas, oportet, respondere hæreticis interrogantibus, in quo sint vnum, & in quo distinguantur: ad hoc ergo assignantur proprietates in abstracto, ut intelligamus, quibus quasi formis distinguantur personæ, quæ in essentia habent unitatem. Nec satisfacit, quod Gregorius ait, Patrem distinguere à Filio se ipso, seu quia Pater est, tum quia per hoc solum explicatur, qui sint illi, qui distinguuntur, non tamen quibus distinguuntur. Tum etiam, quia cum ipsa concreta dicuntur, se ipsis distinguere, videntur ita discerni, ut in nullo conueniant, & ideo ad explicandam distinctionem, quæ talem unitatem secum admittit, aptissimus fuit usus harum proprietatum in abstracto.

Nazian.  
D. Thom.

## CAP V T I I.

*Quot sint personarum proprietates, & quomodo à personis distinguantur.*

1.  
Proprietates incommunicabiles.

Suppono in primis, hoc loco non appellari proprietatem omnem relationem, vel condi-

tionem, non communem omnibus personis, sed illam tantum, quæ ita conuenit vni personæ, ut nulli alteri conueniat. Nam, ut rectè dixit Ioannes Theologus, in Concilio Florentino sess. 18. *Proprietas communicabilis non est, aliis non est proprietas*. Et iterum: *Substantia cum personis communicat, proprietates verò nequaquam communicabiles sunt*. Atque hac ratione excluditur spiratio actiua à numero proprietatum, quia communicabilis est Patri, & Filio. Quamvis enim in quadam Dialectica significatione posset dici proprium, quod alicui semper, & ab intrinseco conuenit, licet non conueniat soli: hic tamen non hoc modo sumitur proprium, sed ut distinguitur contra commune. Et ideo non dicemus, esse proprium Patris producere Spiritum sanctum, quia hoc est Filio commune. Ita ergò non dicitur proprietas, nisi quæ incommunicabilis est, & ita vni personæ conuenit, ut alijs conuenire repugnet. Ratio verò nominis reddi potest, quia hæ proprietates abstrahuntur, & designantur ad declaranda constitutiva propria personarum, hæc autem debent esse ita propria, ut nulli alteri sint communia.

Ioannes  
Theolog.

B

C

D

E

Secundò aduertendum est, si ad rationem proprietatis nihil aliud consideretur, nisi hæc conditio singularitatis, seu incommunicabilitatis, clarum esse, innascibilitatem sub numero proprietatum comprehendere: quia ita conuenit Patri, ut alteri personæ conuenire non possit, ut in superioribus declaratum est. Atque in hoc sensu dicunt aliqui, Proprietates personarum diuinarum esse quatuor, quod interdum significare videntur aliqui ex Patribus superiori capite relatis. Nihilominus verò addimus, ad rationem proprietatis pertinere, ut formaliter sit forma positua alicui personæ omnino propria, & ex hac parte excludi innascibilitatem à numero proprietatum. Quia, ut supra dixi, de formali tantum dicit negationem, licet ratione fundamenti dicat aliquam formam posituam, quæ non est distincta ab omnibus alijs proprietatibus, quia in sola Paternitate fundatur, ut supra indicauimus, & libro sequenti latius dicemus, & sentit planè Augustinus 5. de Trinit. à capite quinto vsque ad 8. Et Basil. Epistol. 43. Itaque (ut quæstio de vocabulo tollatur) in hac significatione nunc nomen Proprietatis concipimus, ut idem sit, quod nomen personalitatis. Ratio autem nominis est, quia Proprietas hic vocatur forma constituens personam, eamque personaliter distinguens, persona autem non constituitur negatione, sed forma positua. Et hac ratione innascibilitas inter notiones numeratur, quia cognitioni nostræ deseruit, nos enim simplicia per negationes facilius concipimus, in numero verò proprietatum non comprehenditur, quia per se, & formaliter ad constitutionem personæ non spectat.

2.  
Proprietates posituæ.

Augustin.

D. Basil.

3.  
Proprietates tantum tres.  
Richard.  
Basil.

Ex his ergò concluditur, tres tantum esse in Deo proprietates personales. Sic dixit Richardus de Sancto Victore libro primo de Trinitate capite decimo octauo. In illa Trinitate tot procul dubio sunt proprietates, quot sunt personæ, Sit etiam intelligendum est, quod dixit Basilins Epistol. 43. *Filius in proprietate sua nihil cum Patre, & Spiritu sancto habet commune*. Sic etiam libr. 3. cap. 3. ostendimus, esse in Deo tres personalitates, quia non possent personæ tres dici, & esse, nisi

tres habere

tres haberent personalitates, quia substantia non multiplicatur in Deo, nisi multiplicata, forma, quam nomen de formali significat, idem ergo est de proprietatibus, quae idem in prorsus sunt, quod personalitates, solaeque voce distinguuntur. Atque ob eandem rationem, sicut personae sunt tres realiter distinctae, ita & tres proprietates realiter inter se distingui, necesse est, sicut ibidem de personalitatibus, & postea de relationibus ostensum est. Quare omnia, quae de perfectione, existentia, ac substantia trium personarum, personalitatum, ac relationum diximus, de his proprietatibus dicta esse intelligendum est, quia sunt adaequate idem cum relationibus, ut paulò inferius ostendemus. Imò sub ratione proprietatis formalis significantur, ut substantiae personales sunt, & perfectiones reales. Denique, quod haec proprietates non sint plures, quam tres, probatur facile, quia non sunt plures personae. Item quia non sunt, nisi quatuor relationes, & una non est proprietas.

4. Obiectio. Dices, plura, quam tria, sunt propria praedicata concreta, quae de personis dicantur, ergo etiam proprietates in abstracto erunt plures, quam tres. Patet consequentia, quia à quolibet concreto potest suum abstractum cum proportionem abstrahi. Antecedens verò probatur, quia generans, genitum, spiratum, sunt praedicata propria singularum personarum. Item Filius dicitur etiam Verbum, Imago, Sapientia, & Spiritus sanctus dicitur Donum, & Amor.

5. Responso. Respondeo primò, non oportere, ut omnia praedicata propria formaliter sint desumpta à proprietatibus, nam aliqua sumuntur ab originibus, ut nomen geniti, genitoris, & spirati: Origines autem proprietates non sunt, ut infra dicemus. Quia licet in incommunicabilitate conveniant cum proprietatibus, differunt, quia non significantur per modum formae, sed per modum viæ, & tendentiae, proprietas autem concipienda est, ad modum formae, ut diximus. Unde secundò dici potest, omnia illa praedicata propria reduci ad tres dictas proprietates. Quia nomina originum reducuntur ad nomina relationum, sicut via reducitur ad terminum, vel principium. Quomodo dixit Augustinus, 9. de Trinitate cap. 6. *Idem esse Filium, & genitum, & utrumque dicere ad aliquid.* Alia autem nomina personalia vnius personae propria, vnam, & eandem proprietatem important, ut in secunda personae esse Verbum, & Imaginem, non aliam relationem realem dicunt, nisi relationem Filij, ut suis locis ostendemus. Nomen autem *Sapientiae*, vel appropriatum est, & non proprium, vel si sumatur pro sapientia genita coincidit cum nomine Verbi. Idemque cum proportionem est de nomine *Amoris*, respectu tertiae personae: nomen item *Doni*, solum addit denominationem, seu respectum rationis, ut suo loco etiam videbimus.

6. Proprietates idem est persona. Ultimò addendum est, Proprietates has non aliter distingui à personis, quarum sunt proprietates, quam propriae relationes ab eisdem personis distinguuntur, ac proinde ratione tantum distingui, cum virtuali fundamento in re. Conclusio est D. Tho. 1. part. quaest. 29. artic. 4. quaest. 30. artic. 1. quaest. 40. artic. 1. & Theologorum communiter. Eamque his verbis declaravit Bernardus libro 5. de Consid. cap. 8. *Personarum proprietates non aliud, quam personae esse, fides Catholica con-*

A *ficitur.* Sumiturque ex illo Patrum principio. *In Deo non distingui quo est, & quod est.* Quod est Boetij libro 1. de Trinitate, & libro de Hebdomadibus, Gregorij libr. 9. Moral. cap. 2. lib. 18. cap. 34. Augustini 6. de Trinitate, cap. 6. & sequentibus. Omnia etiam, quae supra de relationibus diximus, idem de proprietatibus probant, nam iuxta sanam doctrinam infra tradendam, in personis divinis non sunt aliae proprietates, praeter relationes. Adde, quod licet aliquo modo distinguerentur inter se, quoad identitatem cum personis, semper haberet locum ratio, quae sumitur ex summa simplicitate Dei, & cuiuscumque personae divinae. Aliunde verò esset maior ratio de proprietatibus, quam de relationibus, quia essent (ut ita dicam) propinquiores, & intimiores personis, quam ipsae relationes. Sunt ergo proprietates re ipsa ipsamet personae, sine distinctione actuali, quae in re sit. Distinguuntur autem ratione ex modo concipiendi nostro, eodem modo, quo relationes, ut supra explicatum est, & ex sequentibus amplius constabit.

## CAPUT III.

*Quomodo proprietates constituent divinas personas in suo esse personali.*

C Gregorius in 1. distinct. 26. & 27. sicut negavit proprietates in abstracto, ita negat, personas divinas illis constitui, & consequenter tollit omnino constitutionem. Fundamentum est, quia in re omnino simplici non est constitutio, sed solum se tota est, & se ipsa etiam ab aliis distinguitur: personae autem divinae sunt omnino simplices: ergo, Et confirmatur, quia paternitas non constituitur aliquo alio, alias procederetur in infinitum; ergo se ipsa est talis, & per se ipsam distinguitur à Filio, vel Filiatione, quod totum habet propter suam simplicitatem, tam simplex autem est Pater, sicut Paternitas, ergo idem de Patre dicendum est.

D Fortasse Gregorius in solo modo loquendi erravit, non tamen sine temeritate in re tam gravi à communi modo loquendi sanctorum, & Theologorum discrepavit. Duo ergo tamquam certa à nobis constituenda sunt. Primum est, divinas personas verè constitui in suo esse personali. Secundum est, hanc constitutionem fieri per vniuscuiusque proprietatem positivam, tamquam per formam determinantem personam ad tale esse, seu subsistere incommunicabile. Vtrumque docent Theologi statim referendi, & sumitur ex Sophronio in epistola saepe citata ubi dicit, *Personas figurari suis proprietatibus.* Nam per illud verbum *figurari* modo nobis accommodato declaravit determinationem, & constitutionem. Sic etiam Ioannes Theologus in session. 19. Concilij Florentini dixit, *Personam constare essentia, & proprietate,* similes locutiones inveniuntur in Damasceno lib. 1. cap. 8. & sequent. & in aliis Patribus, quos referam.

E Ratio verò vtriusque propositionis est clara ex dictis. Nam primò in Trinitate sunt proprietates, quae à nobis in abstracto concipiuntur, ut supra ostensum est, sed forma, quae in abstracto sumitur constituit concretam, in quo est, & quod ab illa denominatur: ergo, Praeterea, unaquaeque res constituitur in suo esse particulari, &

Boetius.  
Gregor.  
Augustin.

1.  
Opinio  
Gregorij.

2.  
Refellitur.

Personas  
constitui  
proprietatibus.

3.  
Ratio affirmativa.



Tertullian.  
Basil.

4.  
Qualis sit  
constitutio.

1. Opinio.  
D. Thom.  
Caictan.  
Torres.

5.  
Argumenta  
contra  
primam opi-  
nionem.

proprio, per formam sibi propriam: sed hoc modo comparantur proprietates ad personas, & ideo Tertullianus & Basilus locis citatis capit. 1. illas vocant *formas personarum*: ergo. Denique, communi modo ita loquimur, Deum Deitate constitui, & esse sapientem sapientia, non obstante simplicitate, ergo similiter in presenti.

Vt autem constitutionem hanc amplius declaremus, & fundamento Gregorij satisfaciamus, inquirere necesse est, qualis sit hæc constitutio, rei, videlicet, an rationis. Discipuli enim D. Thomæ conuicti argumento Gregorij, dicunt, esse constitutionem rationis, non realem. Ita Caietanus quæst. 40. artic. 2. & ibi Torres, & alij. Ferrar. 4. contra gentes cap. 26. Et citant nonnulla loca D. Thomæ in dicta quæstione 40. artic. 1. ad 2. & artic. 2. ad 1. & in 1. distinct. 26. quæstion. 2. artic. 1. In quibus locis nihil ferè inuenio, unde hoc colligi possit, sed solum indicat, constitutionem hanc esse sine compositione, vel distinctione in re inter constituens, & constitutum, quod verum est. Hinc verò sumitur fundamentum huius sapientiæ, quia non potest esse constitutio realis sine distinctione reali, seu ex natura rei. Quod probatur primò ex ratione Gregorij quia nihil constituit realiter seipsum. Secundò, quia forma constituens est actus constitui, ergo vt realiter constituat, debet esse actus realis, sed non potest esse actus realis sine distinctione in re, quia actus realis dicit habitudinem ad id: cuius est actus: ergo. Tertiò, quia constitutio hominis ex animali, & rationali non est realis, sed rationis, solum, quia extrema non distinguuntur in re, quamuis vtrumque eorum aliquid reale sit: ergo similiter. Denique, ipsum nomen constitutionis indicat coniunctionem, vel adunationem plurium in vnum, ergo si illa non sunt plura re, sed ratione tantum, non potest esse constitutio rei, sed rationis.

Hæc verò sententia nonnullas patitur difficultates. Prima est, quia constitutio rationis, non est constitutio, nisi facta, & cogitata, sicut ens rationis, non est ens, nisi factum, ergo propter illam solam non debuissent Patres, & ferè omnes Theologi antiqui adeò esse solliciti de hac constitutione, & illam simpliciter asserere, & constanter defendere. Imò nihil aliud videtur Gregorius voluisse. Cur enim negaret posse nos cogitare, aut fingere modum constitutionis? Secundò, sicut Patres dicunt, personas constitui proprietatibus, ita & frequentius dicunt distinguere proprietatibus: non distinguuntur autem ratione, sed re ipsa, ergo & constituuntur. Diceret fortasse aliquis, licet distinctio personarum sit realis, tamen quod illa attribuitur proprietati potius, quam personæ ipsi secundum se, est per rationem tantum: quia non aliter proprietas distinguitur à persona: Sed hoc non rectè videtur dici, quia in re ipsa personæ non distinguuntur se ipsis primò, quia in re habent essentiam communem, & non proprietates, ergo in re ipsa distinctio est per proprietates. Tertiò hoc declaro accommodato exemplo, Pater enim generat Filium per intellectum, & non per voluntatem, quod non est per rationem, sed in re ipsa, & tamen intellectus, & voluntas Patris non distinguuntur actu in re, sed ratione tantum, ergo simili modo, quamuis paternitas, & essentia non re, sed ratione distinguantur, nihilominus in re ipsa verum esse potest, Pa-

triam constitui, & distinguere paternitate, & non essentia: ergo est talis constitutio in re ipsa. Quartò denique, quia si constitutio est ens rationis constitutum est ens rationis, quis autem dicat personam diuinam, vt constituam sua proprietate esse ens rationis.

Propter hæc alij censent, constitutionem hanc, & esse, & appellandam esse realem. Hæc verò sententia duobus modis, & affirmari, & defendi potest. Prior est, iuxta opinionem Durandi, & aliorum dicentium essentiam, & relationes actualiter, & ex natura rei distinguere, inde enim optima ratione sequitur personam diuinam in re ipsa coalescere ex relatione, & essentia, inter se unitis. At enim, vt supra argumentabar, ex illa sententia, non solum sequitur realis constitutio, sed etiam compositio, & ideo hæc opinio ex tali fundamento defendi non potest.

Alius ergo modus, qui etiam non displicet aliquibus interpretibus D. Thom. est, vt dicamus, ad constitutionem realem non esse necessariam actualem distinctionem inter ea, quæ ad constitutionem concurrunt: sed satis esse, quod in re ipsa verè sit aliqua entitas communis, & aliqua propria, cum distinctione virtuali inter commune, & proprium. Nam hoc satis est, vt illa persona, habeat suum esse personale, & incommunicabile ex eo, quod est sibi proprium, & non ex eo, quod est sibi commune cum aliis. Et hoc solum significatur nomine constitutionis. Et hoc videntur suadere obiectiones factæ, & illa precipue, quod hæc distinctio virtualis sufficit ad multa alia, quæ realiter conueniunt ipsis personis: sic enim Pater realiter communicat Filio suam naturam, & non communicat Paternitatem: ergo etiam in re ipsa potest Paternitate constitui, & distinguere, & non natura.

Dices, hinc solum haberi, qualis est distinctio inter proprietatem, & naturam, talem esse constitutionem, quia hæc seruant proportionem, vt argumenta primæ sententiæ probare videntur, sicut ergo est distinctio tantum virtualis, erit etiam in re tantum virtualis constitutio, quæ solum est fundamentum constitutionis actualis, ipsa ergo actualis constitutio erit per rationem tantum, sicut actualis distinctio est per rationem tantum. Responderi tamen potest negando maiorem, quia cum distinctione virtuali potest esse constitutio formalis. Nam de ratione constitutionis non est propria unio, sed saluari potest cum vera unitate inter constituentia, dummodo respectu constituti ita se habeant, vt ex formalitate vnus habeat proprium esse, ex formalitate autem alterius solum commune: Hoc autem ita est in diuina persona: nam in illa simplicissima entitate, & est formalitas absoluta, & formalitas relatiua, & ab hac habet illa persona suum esse proprium, ab illa tantum esse commune: & ideo secundum relatiuam formalitatem distinguitur, non secundum absolutam. Hoc ergo satis est ad constitutionem realem.

In hac re mihi aliquando simpliciter placuit modus loquendi huius vltimæ sententiæ, quia est aprior ad explicandum mysterium, & ad intelligendos Patres, & prior opinio solum nititur in rigorosa significatione vnus vocis *constitutio*. Nunc verò censeo, vitandam esse quæstionem de nomine, & distinguendam vocem illam. Nam si per constitutionem intelligamus aliquem com-

6.  
2. Opinio  
refutata.

7.  
3. Opinio.

8.  
Obiectio.

Respon-  
sio.

9.  
Refu-  
tio.

positionis modum, solum est per rationem, & hoc solum probant fundamenta prioris sententiae. Si verò intelligamus veram, & propriam existentiam talis rei ex vi illius proprietatis, quam nos apprehendimus per modum formae, sic est in re ipsa, sicut Deus verè est sapiens sapientia sua. Vel aliter (& in idem incidit) possumus hanc discordiam componere distinguendo, quia, vel loquimur de hac constitutione, quantum ad modum, quo nos illam concipimus, vel quantum ad id, quod per talem constitutionem declarare intendimus. Priori modo verum est, hanc constitutionem esse per rationem, ut priora argumenta probant. Nihilominus tamen, simul verum est, per constitutionem nostro modo sic conceptam significari aliquid, quod verè est in re ipsa, ut probant argumenta posteriora. Unde fit (quod est maxime notandum pro his, quae disputanda sunt) ex vi huius constitutionis convenire diuinis personis ratione proprietatum, quidquid convenire solet rei verè, ac realiter constitutae, ratione formae, seu proprietatis constituentis, seclusa tantum distinctione actuali in re, & quacumque alia simili imperfectione. Nam hoc requiritur, ut verè, ac simpliciter dici possint personae ita constitui, & hoc significant Patres, cum dicunt, personas figurari, & constare proprietatibus, & hac etiam ratione tam solliciti sunt Theologi in declaranda, ac defendenda hac constitutione.

Ultimò tandem inquireret aliquis, an hæc constitutio possit, vel debeat dici ex essentia, & proprietate. Nam aliqui Thomistae non admittunt hoc genus constitutionis. Quod significant Ferrar. 4. contra gentes cap. 26. & Torres quæstion. 40. artic. 2. & 4. & fundari potest, quia relatio intrinsecè includit essentiam: ergo se ipsa sola constituit, & non cum essentia. Aliàs, quædam nugatio in illo genere constitutionis includitur, cum essentia bis ad talem constitutionem vocetur: semel quatenus intrinsecè includitur in relatione, & iterum quatenus cum relatione dicitur componere personam, nostro modo intelligendi. Unde videtur inferri, iuxta hanc sententiam, Paternitatem, verbi gratia, constituere personam Patris, ut formam totius, dando illi tam esse Patris, ut proprietatem eius est, quam esse Dei, ut includit essentiam: unde non aliter constituit, quam per sese subsistendo in sua entitate. Quod significare videtur D. Thomas, quando personas appellat, *ipsas relationes subsistentes*.

Ego verò cenſeo optimè concipi, & dici, personam diuinam, constantem esse ex essentia, & relatione, ac subinde ex illis constitui. Hæc opinio est hodie frequentius recepta inter modernos Theologos. Et suadetur primò, quia in Concilio Florentino sessio. 19. *Dicitur persona diuina, constare essentia, & proprietate*. Et licet hoc dictum non sit totius Concilij, sed cuiusdam Theologi pro Latinis ibi disputantis, tamen multam habet auctoritatem, tum, quia ille Ioannes magnæ eruditionis ibi ostenditur, tum etiam, quia videtur à cæteris receptum. Deinde etiam hoc insinuant Patres, cum de hac constitutione loquuntur. Ratione confirmatur, quia vix potest intelligi constitutio ex aliquo, ut forma, quin aliquid aliud adiungatur, cum quo fiat constitutio. Quod in præſenti declaratur, quia hæc constitutio diuinæ personæ ex parte proprietatis solum

est ad incommunicabiliter subsistendum in diuina natura, ergo oportet, ut in ea includatur natura, ut alterum constitutionis extremum. Unde non rectè dicitur proprietas, constituere personam, ut forma totius, quia non constituit essentialiter, sed tantum personaliter, eo modo, quo in creaturis intelligimus personalitatem constituere personam: ergo necesse est, ut intelligamus cum proprietate convenire diuinitatem ad constituendam personam, ex parte naturæ, quia non est persona, nisi sit rationalis naturæ incommunicabilis subsistentia. Est ergo hæc constitutio proportionalis illi, quam in creaturis intelligimus ex natura, & suppositalitate.

Ad respondendum autem fundamento contrariæ opinionis, aliqui putant esse necessarium, ut dicamus, essentiam non includi in conceptu relationis. Dico tamen, non esse necessariū, ut diuina essentia omnino excludatur à relationibus. Sed satis esse, ut per conceptum relationis non exprimitur, seu non expressè concipiatur. Nam ad concipiendam integram constitutionem necesse est, utrumque extremum expressè concipere. Neque etiam committitur nugatio propter eandem causam, & quia intelligi debet hæc constitutio esse cum perfectissima unitate, atque adeò cum inclusione eius, quod commune est, in eo, quod est proprium.

## CAP V T I V.

*Utrum eadem proprietates, quæ constituunt personas illas distinguant.*

MULTI Theologi existimant, aliter in hac materia loquendum esse de constitutione, quàm de distinctione: nam aliquando proprietas constituit personam, non distinguit illam ab omnibus aliis, aliquando verò licet distinguat, non tamen sub eadem ratione. Ita sentiunt Caiet. & alij 1. p. q. 36. art. 2. Ferrar. 4. contra gent. cap. 24. & 26. Fundantur præcipuè, quia Filiatio constituit secundam personam, & non distinguit illam à tertiam: quia, iuxta sententiam D. Thomæ, si Spiritus sanctus non procederet à Filio non distingueretur ab illo, ergo Filiatio non satis distinguit Filium ab Spiritu sancto, sed necessaria est spiratio actiua, quæ distinguat, ergo proprietas non semper distinguit personam, quam constituit, ab omnibus aliis personis. Filiatio enim est proprietas Filij, & non distinguit illum ab Spiritu sancto, spiratio autem actiua, quæ illum distinguit, non est proprietas, ut supra dixi. Deinde, proprietas Patris constituit personam eius prius ratione, quàm referat, ut infra ostendemus, non distinguit autè, nisi quatenus actu refert, ergo alia est ratio constituendi, & distinguendi. Denique, ratione à priori possumus ex mente horum auctorum argumentari: quia relatio, ut relatio, non distinguit, nisi à suo opposito, personæ autem diuinæ solum distinguuntur oppositione relationali, ut infra ostendemus: ergo proprietas licet simpliciter constituat, non tamen distinguit, nisi quatenus refert, & consequenter non distinguit ab omnibus, sed tantum à suo opposito.

Nihilominus opposita sententia mihi semper placuit, & nunc maxime probatur, quam tenet Scotus in 1. distinct. 7. quæst. 2. & Henric. quodlib. 5. quæst. 9. & alij multi. Ad eam verò explicandam, & probandam, aduerto in primis, aliud esse

12.

1. Opinio negans.

Caietan. Ferrar.

D. Thom.

2. Opinio affirmans approbat. Scotus. Henric.

loqui de origine distinctionis, aliud de forma, quæ est veluti causa formalis talis distinctionis, verbi gratia, de creatura dici potest distingui à creatore, & quia ab illo processit, & per entitatem suam creatam, tamen illud prius est verum solum per modum viæ, & originis: hoc posterius verò per modum formæ. Idem potest considerari inter Patrem, & Filium in humanis, distinguuntur enim realiter per suas entitates, tamquam per causam formalem distinctionis, sicut distinguuntur alij duo homines, quorum vnus ab alio non processit: inter Patrem verò, & Filium origo, & via ad illam distinctionem fuit generatio, quæ ratio inter duos alios homines non intercedit. Hæc ergo duo etiam inter diuinas personas considerari possunt, in præsentia verò agimus de forma, quæ est veluti causa formalis huius distinctionis, non de via, vel origine.

3. Deinde obseruandum est, in rebus, quæ inter se distinguuntur, aliud esse, considerare denominationem, vel habitudinem, qua vna res dicitur actu distincta ab alia: aliud verò esse, considerare formam, vel entitatem, quæ facit rem ita distinguibilem ab illa, vt ex vi illius non possit cum altera identificari. Hic ergo quærimus formam distinguentem hoc posteriori modo: nam illa prior actualis distinctio, vel solum consistit in relatione aliqua reali, aut rationis, vel in denominatione extrinseca, ratione cuius res non denominatur actu distincta nisi aliud extremum existat: potest autem res habere suam formam, vel entitatem ex se distinguentem illam à quacumque alia, si fuerit, etiam si actu alia non existat.

4. Probatio prima veræ opinionis.

Dicimus ergo, formam, vel proprietatem constituentem personam ex se etiam distinguere illam realiter à quacumque alia: Probatum argumento Scoti, quia in omni re, id quod illam constituit, eam etiam distinguit ab omnibus aliis: ergo idem dicendum est in diuinis personis, quia nec sufficiens ratio diuersitatis assignari potest, neque aliter intelligi potest plena constitutio. Antecedens probatur primò inductione in omnibus rebus creatis: Deinde ratione, quia quod constituit rem in sua entitate, constituit etiam in sua vnitate, quia ens, & vnum idem sunt: res autem ex eo habet vnitatem propriam, quod est indistincta in se, & distincta à qualibet alia, ergo principium constitutiuum rei est etiam distinctiuum à qualibet alia.

5. Prima euaasio refellitur.

Ad hanc rationem duas inuenio responsiones. Prior est, illud principium sumptum ab Scoto esse verum, vbi constitutio est realis, non verò vbi constitutio est rationis, qualis est in diuinis personis. Hæc verò responsio solum est inuenta ad fugiendam vim argumenti, non tamen satisfacit. Quia in primis nulla ratio redditur talis distinctionis ratio autem Scoti, cum proportionem applicata, eandem vim habet in constitutione rationis. Vt patet in constitutione speciei per suam differentiam, nam per illam distinguitur vna species ab omni alia, cum qua habeat genericam conuenientiam. Deinde, ratio est eadem, quia etiam in tali constitutione forma constituens dat vnitatem. Accedit præterea (quod apud me magis urget) quia (vt supra dicebam) licet hæc constitutio sit rationis quantum ad modum, quo à nobis concipitur, tamen in re illi correspondet aliquid æquiualens reali constitutioni, & ideo, (vt supra etiam dicebam) rei sic constitutæ conueniunt

A omnia, quæ per realem constitutionem conuenire possunt, seclusis imperfectionibus. Quod autem forma constituens etiam distinguat, non inuoluit imperfectionem, imò spectare videtur ad plenam, & perfectam constitutionem, vt magis statim declarabo: ergo illa distinctio non enervat vim rationis. Quod etiam sic explico, nam si Filiatio v. g. esset ex natura rei actu distincta ab essentia, realiter constitueret personam, & consequenter illam distingueret ab omni alia, vt consequenter fatentur, qui ita respondent: sed nunc Filiatio, absque distinctione actuali, non minus perfecte, & complete constituit personam Filij, quam si esset distincta ab essentia: ergo non minus reddit personam Filij incommunicabilem, quod est de ratione personæ: ergo non minus distinguit illam à quacumque alia.

B Altera responsio magis recepta inter Thomistas est, illud principium Scoti esse verum in constituentibus, & constitutis absolutis, non verò in relatiuis, propter rationem in priori sententia inlinuatam. Verumtamen neque hoc satisfacit. Primò, quia ratio facta etiam in relatiuis habet veritatem, nimirum, quod differentia, vel proprietas constituens aliquid in esse entis, constituit etiam in esse vnus, & consequenter distincti à quolibet. Quod maxime patet in constitutione personæ. Quamquam enim persona relatiua sit, non solum est de ratione eius, vt distinguatur ab opposito, sed etiam vt distinguatur à qualibet alia persona, quia debet esse simpliciter incommunicabilis, alioquin nondum est plenè constituta in ratione personæ. Vt ergo proprietas relatiua non plenè, & perfecte constituit personam, vel si plenè constituit, illam etiam ab omni alia distinguit. Vnde Spiritus sanctus v. g. per suam proprietatem, non solum distinguitur personaliter ab aliis personis diuinis, sed etiam ab omnibus personis creatis.

C Secundò in relationibus creatis constat, non solum distingui per sua constitutiva à rebus absolutis, vel à suis oppositis, sed etiam ab aliis relationibus disparatis. Dicunt, hoc esse verum de formali distinctione, non verò de reali, de qua hic agimus. Sed aduertendum est, illud principium, in vnaquaque re verum esse, iuxta proportionem, & capacitatem eius. Vnde, si id, quod constituitur, non est propria res, habens suam entitatem, sed solum modus, vel formalitas alterius rei, mirum non est, quod talis constitutio non faciat rem realiter distinctam à qualibet alia: si autem res constituta sit vera res habens propriam entitatem id, quod illam constituit in tali esse, etiam distinguit realiter illam à qualibet alia. Imò intelligi vix potest, quod vna entitas distinguatur re ab alia, nisi per id, quod formaliter facit illam esse talem entitatem. Relationes ergo creatæ, quæ prædicamentales appellantur, non sunt propriæ entitates, sed modi, vel formalitates, & ideo mirum non est, quod realiter non distinguantur ab aliis, per sua constitutiva. Ad sumendum autem proportionale argumentum satis est, quod eo modo, quo constituuntur, etiam distinguantur.

D Considerare autem possumus vltius in creaturis habitudines illas, quas transcendentales vocant, & verè etiam reales sunt, & constituere possunt proprias entitates: In illis ergo verum inuenimus illud principium, id est, quod constituit, distinguere etiam realiter à quolibet alio. Vt v. g.

6. Altera euaasio excluditur.

7.

8.

potentia visiva constituitur in specie, & entitate talis potentia per habitudinem ad obiectum, & ex vi illius habet etiam distinctionem realem ab aliis sensibus, quamvis illis non opponatur per talem habitudinem. Relationes itaque diuinae non sunt tantum modi, vel formalitates, sed sunt res substantiales, nam sunt per se subsistentes, ergo proprietates illae constituentes, etiam si relatione sunt, simpliciter vnamquamque personam distinguunt a qualibet alia.

9. *Quomodo relatio distinguitur a suo opposito.*  
Addo insuper etiam si gratis demus, relatione ut sic, solum distinguere realiter a suo opposito, hoc intelligendum esse non tantum de opposito, ut correlatiuo, sed etiam de opposito, ut termino; Nam iuxta veram Metaphysicam doctrinam, quam supra insinuavi, & ad hoc mysterium applicui illa duo distincta sunt, ut patet in relatione creata, quae non tendit per se ad correlatiuum, ut ad terminum, sed ad absolutum. Declaraturque exemplo; nam relatio v.g. creaturae ad creatorem ex intrinseca ratione, & constitutione sua postulat distinctionem realem a creatore, quia illi in re ipsa opponitur, non tamquam correlatiuo, quia in creatore non responderet relatio realis opposita; ergo tanquam termino, qui in se quid absolutum est. Ita ergo omnis relatio comparatur ad suum terminum, siue in eo sit relatio opposita, siue non. Sic igitur, quamvis concedamus, proprietates personales tantum distinguere ab aliis personis, cum quibus habent oppositionem. Nihilominus verum in vniuersum est, proprietatem constituentem personam distinguere illam ab omnibus aliis. Et quoniam de ceteris res est clara, quae ab aduersariis etiam admittitur, in Filiatione explicatur. Nam Paternitati opponitur correlatiue, processioni autem opponitur tamquam terminus formalis, ad quem Spiritus sanctus refertur. Procedit enim Spiritus sanctus a Patre, & Filio immediate, & ut constitutis Paternitate, & Filiatione, ut infra ostendemus, & ideo immediate ad illos refertur tamquam ad principium suum. Ergo ex vi illius oppositionis, habent sufficientem rationem distinctionis. Ita ut licet per impossibile intelligeremus in Filio non resultare relationem realem spirationis actiuae ad Spiritum sanctum, sed esse inter illos relationem non mutua; nihilominus esset inter eos realis distinctio ex vi suarum proprietatum, quatenus Filio est quasi ratio terminandi habitudinem processionis ad Filium. Vnde in Concilio Toletano II. sicut Filius dicitur ad Patrem, ita Spiritus sanctus dicitur referri ad Patrem, & Filium.

10. *Concil. Tolet. II.*  
«Nulla ergo superest ratio, ob quam excipiamus diuinas personas ab illo generali, & vero principio, quod eadem forma, quae constituit, distinguit a quolibet alio. Aliunde vero haec sententiae fauent Patres omnes, si attentè considerentur testimonia, quae in capite primo adduxi, & quae afferam in sequenti. Nam indistinctè loquuntur de constitutione, & distinctione, & utramque tribuunt proprietatibus personalibus. Quod maxime aduertit potest in Sophronio, & Damasceno. Sunt etiam optima illa verba, Concilij Lateranensis, in cap. Formae. Haec sancta Trinitas secundum substantiam una, & secundum proprietates personales discreta; ergo sola proprietates personales sufficienter efficiunt distinctionem.

12. *Sophron. Damasc. Concil. Later.*  
Fundamenta vero contrariae sententiae soluta sunt, iam enim ostensum est, quomodo nunc Fi-

lius distinguatur ab Spiritu sancto per Filiationem, interueniente origine inter illos. An vero sine interuentu eius etiam Filio distinguatur, alia quaestio est, infra tractanda. Quod utem addebatur de Paternitate constituentes, & distinguente sub diuersis considerationibus, nullius momenti est. Tum quia fortasse illud necessarium non est, nam sub quacunque ratione intelligatur constituens, intelligi etiam potest sufficiens ad distinguendum. Tum etiam quia illa duplex consideratio vtriusque cadit in personalem proprietatem, & non distinguit in illa diuersas rationes formales, specificas, & positivas, sed solum diuersos modos concipiendi nostros, magis, vel minus confusos, quae omnia ex sequentibus fient manifesta.

## C A P V T V.

*Utrum proprietates constituentes, & distinguentes personas, absolutes sint.*

IN hac re fuit opinio Ioannis de Ripa in 1. dist. 26. & 27. qui dixit, personas diuinas esse absolutas, & habere inter se relationes, non ut illis personaliter constituentur, sed tantum ut referantur. Quam sententiam, ut probabilem voluit defendere Scotus in illa d. 26. q. 1. §. Tertia opinio; Fatentur autem illi auctores, has proprietates absolutas non multiplicari in diuinis personis nisi media origine, & ita declarant Patres dicentes, personas distinguere per origines. Quod autem iidem Patres dicunt, distinguere relationibus, intelligendum erit iuxta hanc sententiam, vel a posteriori, & quoad nos, quia per relationes intelligimus distinctionem, vel certe intelligendum erit potentialiter, ut sic dicam, id est distinguere, quatenus ad inuicem referibiles sunt.

Fundamentum huius sententiae potissime sumptum est ex modo concipiendi nostro. Nam relationes diuinas concipimus instar relationum creaturarum, in creaturis autem numquam relatio primum, & per se causat distinctionem extremorum, inter quae versatur, sed supponit illam, & in vno quoque extremo supponit etiam fundamentum & aliquid, quod referri possit ad aliud; & idcirco semper tale etiam fundamentum, vel subiectum in vno extremo absolutum est, & in altero etiam terminus est absolutus. Quae omnia maxime reperiuntur in relationibus originum creaturarum, ut inter patrem, & filium humanos facile considerare licet. Ergo ad eundem modum se habent relationes diuinae; sunt enim verè, & proprie relationes, ergo habent omnia pertinentia ad rationem relationis, ut sic. Huiusmodi autem sunt omnia, quae numeravi, conueniunt enim relationi, non ex eo, quod creata est, sed ex eo precise, quod totum suum esse est, ad aliud se habere: inde enim habet, ut necessario supponat aliquid quod referat, atque adeo quod ex positione illorum resultet.

Atque haec ratio applicata ad Patrem solet in gerere maximam difficultatem, nam Pater prius secundum rationem generat, quam referatur ad Filium, refertur enim, quia generat. Rursus, ut generet, supponitur quod sit persona: nam esse est prius, quam producere: ergo illa persona, ut sic necessario debet esse absoluta. Ex parte vero Filij (& idem est de Spiritu sancto) non ita verge-

menta est  
eratio.

1. Opinio  
affirmas.  
Iam de  
Ripa.

Scotus.

2. Fundamē  
tum.



difficultas: tamen applicari potest ex alio principio, quod ad relationem non est per se motus, & ita non est per se productio: ergo generatio Filij primò intelligitur terminati ad illam personam, ut in se absolute constitutam, deinde verò resultare relationem Filij.

4. Alias rationes addit Scotus, quæ mihi videntur esse minoris momenti, ut quod relatio, verbi gratia, Paternitas ex vi sui conceptus, non est proprietas omnino incommunicabilis: hoc autem necessarium est, ut constituat personam. Assumptum declarat: quia si per impossibile processio per voluntatem esset prior, quàm processio per intellectum, Paternitas esset communis Patri, & Spiritui sancto. Item quia ex tribus relationibus potest abstrahi communis conceptus relationis, quod putat Scotus repugnare respectu trium proprietatum personalium: nam, cum illæ incommunicabiles esse debeant, non possunt habere conceptum communem. Tandem affert Scotus illud Prouerb. 30. *Quod est nomen eius*, id est, *Patris & nomen Filij eius, si nostrum?* Nam in hac interrogatione significatur habere Patrem, & Filium alia nomina magis occulta, quæ necessariò debent in illis significare aliquas alias proprietates latentes sub Paternitate, & Filiatione, illæ ergo sunt absolutæ.

Prouerb. 30.

5.  
Vera resolutio.

Dicendum verò est, nullas esse in Trinitate proprietates absolutas, sed suis relationibus personalibus personas constitui, & distingui. Hæc posterior pars sequitur ex præcedenti, tamque in duobus capitibus sequentibus explicaturi sumus. Prior verò, tam est certa, ut aliquo non dubitem oppositam sententiam erroneam appellare, sed fortasse non attingit illum gradum; satis enim, esse improbabilem, & contrariam consensui Theologorum. Solet autem hæc veritas probari primò ex scriptura, in qua diuinæ personæ numquam nominantur, nisi per voces, quæ relationem, vel originem important, ut *Pater, Filius, &c.* Quod argumentum, quamvis tantum sit negatiuum, nihilominus pro dignitate materiæ est validum, quia de hoc mysterio nihil cognoscere possumus, nisi per reuelationem. Nec locus ille, quem afferebat Scotus ex Prouerbio 30. aliud indicat, sed solum ineffabile nobis esse Patris, & Filij dignitatem, & excellentiam, vel etiam ibi significatur, ipsa nomina Patris, & Filij, quibus personas nominamus, non satis explicare proprietates illarum, non quia illæ proprietates absolutæ sint, & à relationibus distinctæ, sed quia illa nomina communia sunt creaturis, imò ex creaturis ad Deum translata, & ideò, sicut non explicant modum diuinæ generationis, ita nec satis explicare valent illas proprietates.

Probatio  
1. ex  
script.

6.  
Ex Concil.  
Lateran.

Secundò probatur ex Conciliis, Lateranense enim in cap. *Firmiter*, primùm nominat *Patrem, Filium & Spiritum sanctum*: sub his nominibus, & deinde subiungit. *Trinitatem esse discretam per proprietates personales*: indicans has esse easdem, quas illis nominibus significauerat, imò significans etiam, vnicas esse tantum proprietates personales: quod notandum est Concil. etiam Florentinæ sess. 18. *Religio* inquit, *apud omnes tam Græcos, quàm Latinos doctores personis multiplicat*, & infra additur etiam dicto exclusiuæ, *sola relatio*. Concilium Vormaciense in confessione fidei. *Quod Pater* (inquit) *est non ad se, sed ad Filium dicitur, &c.* Vbi expendo, non loqui tantum de Patre, ut Pa-

Concil.  
Florent.

Concil.  
Vormac.

A tre, nam hoc per se notum erat, sed dicere. *Quod est Pater*, ut de toto illo, quod personæ proprium est, se loqui ostendat. Quod fuit explicat Concil. Tolet. 11. in confess. fidei, nam in primis habet eadem verba: *Quod Pater est, non ad se, sed ad Filium est*. Deinde addit, *In relatione numerus cernitur in substantia*, id est, essentia, non inuenitur, indicans, numerando relationem, & essentiam omnia dixisse, quæ in Deo sunt. Unde exclusiuè concludit. *Ergo hoc solo numerum infirmant, quod ad vnicem sunt, & in hoc numero carcat, quod in se sunt*. Et infra declarat, huiusmodi relationem esse proprietatem, vnicuique propriam.

Concil.  
Toletan.

B Tertiò ex Patribus generaliter sumi potest idem argumentum, quia cum sæpe loquantur de proprietatibus personalibus, & illis dicant constitui, & distingui personas, numquam aliam mentionem fecerunt. Quin potius ita loquantur, ut omnes alias manifestè excludere videantur. Præsertim verò D. Aug. 5. de Trinit. c. 5. & sequentibus apertè docet, *in Deo non esse, nisi substantiam*, id est, essentiam, & relationem & quicquid ad se, & non ad aliud dicitur, ad essentiam pertinere. Unde inferius inquit. *Si quod dicitur Pater, ad se, & non ad Filium diceretur, secundum substantiam diceretur, sed quia ad Filium, & non ad se dicitur, ideò non secundum substantiam dicitur*. Ergo iuxta Augustinum, repugnat, proprietatè esse, absolutæ, & esse propriam. Unde cap. 8. regulam constituit. *Quicquid in Trinitate ad se dicitur, substantialiter dicitur*. Damasc. lib. 1. cap. 10. omnia esse communia præter *inascendum, generationem, & processionem*, quod explicans c. 11. inquit. *Nos unum agnoscimus Deum, in solis quidem proprietatibus Paternitatis, Filiationis, & processionis differentiam intelligentes*, similia sumuntur ex Anselm. de Incar. Verbi c. 3. & de Processione Spiritus sancti c. 1. & ab illo videtur præcipue sumptum illud axioma. *In diuinis omnia sunt unum, ubi non obuiat relationis oppositio*: Quod aliàs dixit Boët. lib. 1. de Trinitate. *Sola relatio multiplicat Trinitatem*. Quod etiam habet Ioannes Maxentius, in secunda professione fidei. Et eodem sensu dixit Richardus de sancto Victore lib. 4. de Trinit. cap. 15. Personas non posse qualitibus distingui, sed tantummodo originibus.

7.  
Ex Patri-  
bus.

Augustin.

Damasc.

Anselm.

Boëtius.

Ioannes  
Maxentius.

D Solet autem ad hæc responderi, Patres non loqui de constitutione, sed de distinctione, & fieri posse, ut personæ constituentur per absoluta, distinguantur autem per relationes. Sed hoc neque in sententia Scoti locum habet, docentis idè esse constitutum, & distinctum: neque etiam in aliorum sententiis, quia saltem in absolutis omnes concedunt id, quod constituit, distinguere, & nos generaliter probauimus id verum esse. Præterquam quòd Patres non solum loquantur de distinctione, sed etiam de eo, quo vnaquæque persona in se talis est, & vniuersaliter non agnoscunt in Deo quidpiam proprium, nisi relationem, nec solum dicunt, personas numerari relationibus, sed etiam nihil numerari in Deo, præter relationes, seu relatiua.

8.

E Quarò, ratio potissima in hac materia sumenda est ex altitudine mysterij, de quo nihil affirmare possumus, ut dicebam, nisi vel quod reuelatum est, vel quod in reuelatis continetur. Præter hoc verò addere possumus rationem supra innuatam libro primo ex disensu valde consentaneo rationi naturali, supposito mysterio. Quia on nis proprietas absoluta in Deo dicitur per se simpliciter

9.  
Ratio.



simpliciter simplicem, quia neque includere potest imperfectionem, neque etiam oppositionem, ratione cuius ex vi proprii conceptus non sit melior in quolibet ipsa, quam non ipsa. Proprietas autem personalis non potest formaliter dicere perfectionem simpliciter secundum propriam rationem suam, ut supra ostensum est, quia cum sit incommunicabilis non potest esse de Deo essentialis, omnis autem perfectio simpliciter, est essentialis Deo, ergo personalis proprietas non potest esse absoluta in Deo, ergo personalis proprietas non potest esse absoluta in Deo. Atque eadem ratione non potest esse incommunicabilis, quia incommunicabilitas oriri debet, aut ex limitatione, aut ex oppositione: propterea enim substantia essentialis communicabilis est, quia nec limitata est, nec oppositionem habet, cum absoluta sit, ergo si substantia Patris esset etiam absoluta, non posset intelligi incommunicabilis Filio.

Denique addere possumus, quod si diuinæ personæ habent proprietates absolute, vel cum illis etiam habent relationes quæ ve è sint proprietates reales intrinsecæ, vel non. Fortasse enim non sciret, qui, supposita illa sententia Ripæ, hanc posteriorem partem eligeret, ut probabilior. Quia tunc relationes tantum essent merè resultantes, & non constituentes, nec distinguentes personas, utrumque enim supponant, ut resultent: non ergo essent necessariæ relationes illæ ad constitutionem mysterij, sed tantum se haberent, sicut inter Patrem, & Filium creatos, excepta ad finimum differentia accidentis, vel substantiæ. Atque ita veritas, & necessitas, illarum relationum pendebit multum ex illa questione Metaphysica, an ratio, quæ resultat ex absolutis, sit aliquid rei intrinsecum, vel sola denominatio. Consequens autem est valde alienum à mente Sanctorum, ponentium, has relationes in diuinis, tamquam omnino necessarias, & per se requisitas ad distinctionem personarum. Quod si ob hanc causam altera pars eligatur, non minus repugnat Patribus, ponere in vnaqueque persona duplicem proprietatem: tantum enim singulas, seu vnicas agnoscunt, & ut supra argumentabamur, cum vna sit perfecta, & sufficiens, superuacaneum est, aliam fingere, quod magis patebit respondendo ad argumenta.

Fundamentum ergo præcipuum, quod sumitur ex modo concipiendi nostro, paulatim est in sequentibus capitibus tractandum. Nunc breuiter nego, æquiparandas esse relationes diuinas cum creatis in omnibus, quæ ibi assumuntur. Et ratio differentię primaria est, quia relationes diuinæ personales sunt subsistentes: creatæ verò, & præsertim illæ, quæ censentur esse per veram resultantiam ex absolutis extremis, sunt accidentariæ, & in eo ordine sunt valde imperfectæ, & diminutæ. Quæ differentia quo ad hanc posteriorem partem ex Metaphysica satis constat: quo ad priorem verò constat ex his, quæ diximus in libr. 3. de subsistentiis personalibus. Et declarari breuiter potest, quia relationi ut sic, non repugnat esse subsistentem, quia licet sit ad aliud, tamen etiam in se est aliquid secundum totam rationem suam, ut supra declaravi: ergo non repugnat ut sit in se perfecto modo, atque adeo per se subsistens, ergo talis perfectio tribuenda est diuinæ relationi personali, nam quidquid est in Deo habet perfectissimum modum sibi non repugnantem.

A Ex hac autem differentia colligitur alia, scilicet, relationes originis, quæ sunt inter creaturas, non esse per se intentas, sed secundariò resultare: propter quod dictum est ab Aristot. *Ad relationem non esse per se motum*. Hæ verò relationes sunt per se, quia in qualibet natura, & maxime in diuina, id, quod est per se subsistens in tali natura, est maxime per se. Atque ita Paternitas est in diuinitate tanquam per se immediatè coniuncta illi: Filiatio verò est tanquam per se interiecta per generationem, (ut more nostro loquamur) & idem est suo modo de processione.

B Rursus hinc etiam fit, ut relationes creatæ indigeant fundamento, in quo nitantur propter imperfectionem suam, diuinæ autem illo non indigent, quia subsistentes sunt. Vocant quidem aliqui Theologi essentialiam fundamentum harum relationum. Proprius verò dicitur, quasi radix illarum, sicut natura est radix suæ personalitatis, includendo tamen imperfectiones. Non est tamen fundamentum, quia neque est tale, ut per huiusmodi relationem referatur, neque etiam est tale, ut in illo sit ratio tanquam in subiecto proximo vel remoto, etiam nostro modo concipiendi, sed potius essentia est in hypostasi, per relationem incommunicabiliter subsistente, tanquam in persona, quæ in illa natura subsistit. Denique ex eodem principio sequitur, has relationes non supponere extrema, quæ referant, nec distinctionem eorum ut resultent, sed ipsas esse, quæ referuntur secundum rem, ac proinde eadem constituere personas relatas nostro modo concipiendi, & consequenter etiam illas distinguere, iuxta superius dicta. Et ob eandem causam non oportet, ut pro termino habeant aliquid absolutum, sed se inuicem per se primo respicere possunt. Hæc ergo est natura illarum relationum personalium, ex qua satisfactum est fundamento oppositæ sententiæ. Quomodo autem huic rei, & veritati, modus noster concipiendi accommodari debeat, explicabo, ut dixi in sequentibus capitibus.

C Alia verò argumenta Scoti facilem habent responsionem. Dico enim, relationem personalem ex proprio conceptu esse incommunicabilem eo ipso, quod subsistens ratio est. Neque est vlla ratio, cur proprietas absoluta possit esse ratio subsistendi incommunicabiliter, & non relatiuam in Deo magis hoc potest conuenire relationi propter oppositionem. Ad argumentum autem ex hypothese impossibili dicitur primò, ex vno impossibili posse sequi aliud impossibile. Deinde dicitur, in eo casu Paternitatem non fore relationem per se primò subsistentem, sed aduenientem personæ iam subsistenti, sicut nunc est spiratio actiua, & ideo mirum non esse, quod in eo casu non esset incommunicabilis, quia tunc non esset proprietas personalis. Ad alteram verò partem dicitur, proprietatem personalem esse quidem realiter incommunicabilem, non tamen repugnare illi, quod habeat conuenientiam aliquam rationis cum alia simili proprietate, à qua possit intellectus abstrahere rationem communem, ut in personis creatis videre licet. Neque intelligo, cur si diuinæ personæ constituerentur absolutis, non conuenirent eodem modo in communi conceptu personæ increatæ absolute? sicut nunc conueniunt in conceptu relatiuæ, ut in libro primo tractatum est, locus autem Prouerbiorum iam explicatus est.

## CAPVT VI.

*Vtrum proprietates constituentes personas  
sint relationes, vel  
origines.*

1.  
Quæstio-  
n. s. neces-  
sitas.

Damas.  
Fulgent.

Athan.  
Bellarion.

Concil.  
Florent.  
August.

2.  
D. Thom.  
Bonavent.

3.  
1. Opinio  
distingues  
inter hy-  
postasim,  
& perso-  
nam.

Refellitur

4.  
2. Opinio  
de origini-  
bus.  
Bonavent.

**N**on defunt Theologi, quibus hæc quæstio superflua videatur, quia iuxta sententiam satis receptam, origines, & relationes cum proportionem comparate, idem omnino, & adæquatè sunt: ergo perinde est dicere personas constitui, ac distinguere relationibus, vel originibus. Vnde sancti Patres indifferenter illis tribuunt hæc omnia, ut patet ex allegatis in capit. 1. & in præcedenti, præsertim Damascen. Item ex Fulgentio de fide ad Petrum capit. 1. dicente. *Quia aliud est genuisse, quam natum esse, & aliud procedere, quam genuisse, vel natum esse, manifestum est, quoniam alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.* Similia habet Ambr. libr. 1. de fide cap. 2. & Athan. Dialogo 1. de Trinitate. contra Anomæos & Bellarion. in orat. pro vnione, quæ habetur post Concil. Florent. capite 6. in fine August. denique libro 5. de Trinitate, capite 6. Nullum discrimen agnoscit inter filium, & Genitum, Patrem, & genitorem.

Nihilominus præsens quæstio prætermitti non potuit, tum quia inter grauissimos Patres D. Thomam & Bonauenturam versatur: tum etiam quia ad explicandum mysterium multum conferret, tum denique quia de modo distinctionis inter originem, & relationem non satis constat, ut supra vidimus. Saltemque certum est, distinguere ex modo concipiendi nostro, & consequenter in modo significandi, quod satis est, ut de illis etiam aliter loquendum sit in ordine ad constitutionem, quæ nostro modo concipiendi explicatur.

Sunt ergo tres opiniones. Prima antiqua, quæ asseruit, hypostasies diuinas constitui originibus, personas autem constitui relationibus: vnde consequenter, dicebat hæc opinio abstractis per intellectum relationibus non manere personas, manere autem diuinas hypostasies, quia persona supra hypostasim addit dignitatem relationis. Ita refert D. Thomas quæst. 40. artic. 3. Vbi hanc sententiam reprobatur, & ab omnibus relicta est. Nam, ut supra visum est libr. 1. persona supra hypostasim solum addit dignitatem ex parte naturæ nimirum, quod rationalis, seu intellectualis sit, hanc verò dignitatem summo, & perfectissimo modo includunt hypostasies diuinæ naturæ: ergo implicat dicere aliquid constituere hypostasim in diuina natura, & non constituere personam. Adde præterea si diuina supposita constituta intelligantur cum origine vnus ab alio, reuera iam intelligi cum tota sua dignitate substantiali: & ideo relationem, ut sic, non posse addere dignitatem necessariam ad esse personæ, aliàs neque Pater, neque Filius in sua personali dignitate satis essent constituti, donec ad Spiritum sanctum intelligerentur relati.

Secunda opinio est, personas diuinas constitui, & distinguere personaliter originibus, & non relationibus. Hæc fuit opinio Bonauent. in 1. distinct. 26. quæst. 2. & distinct. 27. Fundamentum est, quia in persona nihil est proprium, nisi origo, vel relatio: ergo alterutra ex his debet constituere: ergo illa, quæ prior fuerit altera, ipsa constituet, nam proprietas constituens rem debet esse prima om-

**A** num. Sed origo est prior relatione, ergo & cetera. Probatur minor, quia origo est ratio, & fundamentum relationis: ideo enim Pater refertur, quia generat. Contra hanc sententiam retorquent Thomistæ hoc ipsum fundamentum, quia loquendo de origine actiua, prior esse debet forma constituens, quam ipsa origo, quia generatio actiua, verbi gratia, est ut via ab aliquo fluens, ergo supponit illud principium, à quo fluit, generatio autem est à persona, & non ab essentia, ut à principio quod: ergo supponit personam constitutam, ergo non potest illam constituere.

**B** Neutra verò ratio, si attentè consideretur probat directè suam sententiam, sed excludit aliam. Respondent enim D. Thomas, & alij ad rationem Bonauenturæ, quod quamuis relatio, ut relatio supponat originem, tamen ut proprietas constituens supponitur origini. Quæ responsio præter difficultates tractandas capite sequenti, in præsentem redargui potest. Nam eadem distinctione uti posset Bonauent. dicens, originem ipsam esse proprietatem constituentem, & ut sic, nihil supponere, etiam si sub alio modo concipi possit, ut fluens à persona. Declaratur exemplo nam ipsum intelligere, ut D. Thom. sæpè docet, est ipsum esse Dei, atque adeo constituens Deum in esse Dei, quamuis secundum rationem concipi possit illud intelligere, ut actus immanens, fluens à Deo: sic ergo generare esse poterit idem esse Patris: esse, inquam, personale, quamuis aliàs secundum rationem concipiatur, ut actio fluens ab ipso. Ratio autem vtriusque est, quia vterque actus tam essentialis, quam notionalis, quamuis significetur per modum actus secundi, tamen est actus perfectus per essentiam, & per se talis, & ideo non manat, seu fluit ab aliquo, ut necessariò supponat constitutum, etiam secundum rationem.

**C** Nihilominus est tertia sententia, quam veram esse censeo, origines non constituere personas, neque formaliter, ac propriè, illas distinguere. Hæc est sententia D. Thomæ in illa quæst. 40. artic. 2. quam sequuntur omnes Thomistæ citandi capite sequenti, Durand. & ferè alij communiter in 1. distinct. 26. Et quantum ad hanc partem negantem consentit Scotus seclusa opinione de proprietatibus absolutis. Ut autem probetur supponendum est, quod supra capit. 4. significauimus, duobus modis posse dici personas distinguere per aliquid, primò tamquam per formam propriam intrinsecè constituentem vnā quamque personam in suo esse personali: secundò tamquam per conditionem necessariam, & viam ad multiplicationem personarum, De hoc posteriori modo nulla est quæstio, nam certum est, personas multiplicari per origines, nec posse alio modo esse in Deo numerum personarum, ut libr. 1. ostensum est. Et hac ratione sæpè ita loquuntur Patres: imò & ipse D. Thomas sæpè dicit, personas distinguere, vel multiplicari originibus, ut maximè videri potest 1. part. quæst. 34. 35. & 36. Nunc autem tractatur quæstio in priori sensu, quia inquirimus proprias formas constituentes personas, quæ sunt etiam quasi formaliter distinguentes, ut rectè aduertit D. Thomas dicto art. 2. & 3. quæst. 40.

**D** Iam ergo probatur dicta sententia, primò quoad personas procedentes. Nam, iuxta opinionem Bonauenturæ, deberent constitui per origines passiuas, scilicet, generari, spirari, hæc autem non possunt illas constituere, ergo. Maior per se

5.

D. Thom.

6.  
Tertia &  
vera sen-  
tentia.  
D. Thom.

Durand.  
Scotus.

D. Thom.

7.  
Probatur  
opinio  
quoad per-  
sonas pro-  
cedentes.

certa est, inò est ipsamet assertio Bonaventuræ. Minor autem probatur, quia forma constituens personam debet concipi, ut forma permanens, habens iam esse fixum, & ut vocant, in facto esse: origo autem passiva nondum concipitur in facto esse, sed in vi: ergo non potest esse forma constituens formaliter personam: nam persona dicit rem iam constitutam in facto esse. Deinde, id, quod supponitur ante rei constitutionem, non potest esse forma constituens: sed origo passiva supponitur ante personam constitutam: nam prius ratione est generari, quam esse genitum: ergo non potest illa origo constituere personam.

Nec ratio Bonavent. in his personis locum habet, facile enim conceditur, in eis originem præcedere relationem, ut rectè docet D. Thom. dict. q. 40. artic. 4. Inde autem non fit, relationem non posse esse formam constituentem talem personam, quia sicut illa origo est prior tali relatione, ita etià est prior, quàm ipsa persona. Vnde retorqueri potest argumentum, quia forma constituens in Deo non est prior, quàm persona constituta, at origo passiva est prior, quàm persona procedens, ergo non constituit illam. Maior probatur, quia persona nihil aliud est, quàm ipsa forma subsistens. Quòd si illa forma concipitur, ut modus essentiae, etiam non potest concipi, ut prior, quàm modificet, & consequenter, quàm cum essentia constituat personam. Sicut in humanis non potest esse prior personalitas, quàm persona ipsa, sed origo passiva concipitur, ut prior, non est ergo proprietates constitutus, sed quasi via ad personam, quæ constituenda est.

Mirabile autem est, & sanè improbabile, quod Marfil. ait in 1. d. 3. artic. 3. ad 1. Filium prius concipi Filium, quàm genitum. Ductus illo argumento, quòd Pater, prius concipitur Pater, quàm generans, quia non potest prius Pater concipi, quàm Filius. Re tamen vera intelligi nequit, tum, quia si Filius intelligitur prius, quàm sit genitus, ergo ut sic, intelligitur habere esse à se, & non per processionem quod repugnat, & destruit in tali persona rationem Filij. Deinde, quia si prius concipitur esse, ad quid postea conciperetur generari, cum generari tendat ad recipiendum esse? Neque argumentum de Patre habet vim, vel quia Pater, ut Pater non præconcipitur generationi, etiam si sub aliqua ratione præconcipiatur, vel quia si Pater, ut Pater admittitur prior origine eodem modo est prior ipso Filio, ut ex dicendis constabit. Filius autem nullo modo, aut consideratione potest esse prior Patre, ut generante.

Præterea quod spectat ad originem actiuam, si sermo sit de activa inspiratione, nulla est difficultas, quia supponit illas personas Patris, & Filij constitutas per proprias relationes. Ideoque de illa relatione facile admittimus, non constituere personam, & esse posteriorem origine activa, ad quam consequitur. Tamen etiam de illa origine certum est, non constituere personas, quæ spirant, quia supponit illas plenè constitutas in ratione personarum.

Tota ergo difficultas superest de sola generatione activa. De qua in primis procedit argumentum D. Thomæ, quia illa concipitur, & significatur, ut via ab aliquo, ergo supponit illum à quo est, non est autem ab essentia, neque ab hoc Deo, ut abstrahit à personis, ut supra ostendimus: est ergo à persona constituta, non ergo illam constituit.

Ellet autem hæc ratio clarior, si verum esset, generationem actiuam, etiam in Deo, ex vi sui conceptus, & modi significandi non dicere actum quasi adhærentem ipsi personæ generanti, sed potius quasi egredientem ab ipsa: Sic enim non posset concipi, ut forma constituens ipsam personam. Quia forma constituens personam debet concipi, ut intrinsecè afficiens ipsam personam, at generatio illo modo quasi fluens, neque afficit, neque denominat intrinsecè personam, à qua fluere intelligitur, quia ut sic nō dicit, quod sit in illa, sed quòd sit ab illa. Sed ratio illa sic declarata supponit originem actiuam realiter esse idem cum passiva, & cum relatione personæ productæ, ut intelligitur quasi in fieri egredi à persona producente, quo admissio fundamento, ratio sine dubio evidens est. Tamen fundamentum illud receptum non est, neque à nobis fuit in superioribus probatum.

Et ideo sistendum est in fundamento D. Thomæ quod sic declaro. Nam licet origo nihil aliud sit, quàm ipsa relatio Paternitatis consideratæ, ut actualis influxus personæ producentis in productam, nihilominus necesse est, illammet proprietatem esse priorem, ut in se habet suum esse, quasi permanens, & fixum, nam illemet influxus actiuus supponit esse personæ influentis. Ad replicam verò, quàm in fauorem S. Bonaventuræ supra faciebamus, responderetur ex dictis, eo ipso, quod origo non concipitur, ut ens fixum, sed ut via ad ens fixum, repugnare illi omnem considerationem proprietatis constituentis personam, quod non est ita de relatione, & ideo quoad hoc non esse eandem rationem de utraque, quamvis non desit propria difficultas in relatione ipsa, quæ capite sequenti tractabitur. Et ob eandem causam non procedit exemplum ibi adductum de ipso *Intelligere* collato cum *generare*: quia intelligere non est esse Dei, ut intelligitur quasi in fieri, vel fluxu quodam ab alio vel in aliud, sed ut est actus perfectissimus, & maxime permanens, & quasi in facto esse, vel potius, ut actus manens in ipso Deo per essentiam.

## CAPVT VII.

*Utrum relatio sub propria ratione relationis sit forma constituens personam.*

EX his, quæ hætenus diximus, à sufficienti partium enumeratione concluditur, relationem personalem esse etiam proprietatem personalem constituentem personam, quia excluso absoluto, & exclusa origine, nihil aliud superest, quomodò autem hoc esse possit, declarandum est. Est autem principalis ratio dubitandi, quia persona producens, in suo esse personali constituta, est prior origine, & ratione quàm persona ab illa procedens: & tamen relatio neutro illorum modorum potest esse prior: ergo non potest relatio constituere. Accedit alia difficultas, quia persona, ut sic, etiam in diuinis dicit de formali personalitatem, ut ex ipsa voce constat, ergo non dicit de formali relationem: ergo personalitas non est relatio ipsa. Minor patet, quia persona, ut sic, non dicit quippiam relatiuum: nam relatiuum alicuius esse dicitur, persona verò non est alicuius persona,

12.  
D. Thom.

1.

Rationes  
dubitandi

ergo non dicit de formali relationem.

2.  
D. Thom.  
D. Thomæ  
resolutio.

Durand.  
Scotus.  
Caietan.  
Torres.  
Capreol.  
Marfil.  
Caiet.  
Distinctio

In hac difficultate explicanda laborat D. Tho. in dicta. q. 40. art. 4. & tandem concludit. Relationem dupliciter posse considerari, primò ut proprietatem personalem, secundò, ut relationem & priori mododicit constituere personam: posteriori autem referre tantum. Quam distinctionem pro viribus impugnant Durandus in 1. dist. 26. quaest. 1. Scotus dist. 28. quaest. ult. in fine, & alij. Thomistæ verò eam defendunt constanter Caiet. & Torres dicta quaest. 40. art. 2. & 4. Capreol. in 1. d. 26. quaest. 1. Ferrar. in 4. contra gentes cap. 26. quibus consentit Marfil. in 1. quaest. 29. artic. 1. dub. 1. Verumtamen etiam ipsi Thomistæ inter se non consentiunt in explicanda distinctione D. Thom.

3. Caietanus ergò, quem ferè sequitur Torres, absolute defendit relationem, ut relationem constituere. Ad soluendam autem difficultatem D. Thom. utitur vulgari distinctione, de relatione, ut concepta, vel ut exercita, & utroque membro vult comprehendi relationem, ut relatio est. Tamen priori modo ait, concipi solum, ut in se existentem, seu ut adhaerentem, vel afficientem illum, cui convenit, posteriori autem modo ait, intelligi, ut tendentem ad terminum. Sub priori igitur ratione dicit constituere personam, & esse priorem origine, & vocari à D. Thom. proprietatem personalem: sub posteriori autem ratione dicit, referre, & subsequi originem, & vocari à D. Thom. relationem, utique referentem.

4. Hanc sententiam impugnavit latè Ferrar. quem postea moderni plures sequuti sunt. Ille autem præcipuam vim facit, in verbis D. Thom. nam aperte distinguit relationem, ut relatio est, à proprietate personali, ut sic, seu quatenus est forma hypostatica. Sed ad hoc facile respondet Caiet. Quia in ipso exercitio relationis maximè cernitur eius propria ratio, & quasi completur effectus formalis eius, ideo illam vocasse D. Thom. relationem, ut relatio est, & retinuisse commune nomen formæ hypostaticæ, seu proprietatis personalis ad illam sub alia ratione significandam. Non quia, ut sic, non sit etiam relatio, sed quia non concipitur cõferre totum id, quod est relationis, sed id tantum, quod est hypostaticæ formæ.

5.  
Impugna-  
tur.

Omissis ergò argumentis aliorum, duo mihi videntur in hac opinione difficilia. Primum est, quia si relatio concepta ut verè concipitur, ut relatio secundum ultimam rationem constitutivam relationis: ergo debet etiam concipi, ut habens suum effectum formalem in eo, què cõstituit: effectus autem formalis relationis, ut relatio est, est referre ad alterum, eum, cui inest, ergo necesse est talem relationem sic conceptam esse etiam exercitam. Prior consequentia patet, quia relatio, si concipitur, ut constituens, concipitur etiam, ut intrinsicè informans, quia, ut ipse D. Thom. dixit, hoc est de ratione proprietatis constituentis personam: Si autem concipitur, ut informans, ergo concipitur, ut relatio informans, ergò ut habens suum effectum formalem in eo, quem constituit, seu informat, ergo ut referens illum, quia hic est formalis effectus relationis, ut relatio est, ergo iam concipitur, ut exercita: quæ erat ultima consequentia facta. Quæ ex ipsis terminis supra declaratis nota est, quia relatio, ut exercita, nihil aliud est, quàm, ut referens ad alterum. Secunda difficultas est, quia Caiet. solum inuenit illam distinctionem coactus illo argumẽ-

A ro, quòd relatio videtur consequi ex origine tamquam ex ratione fundandi, quod principium ex creaturis transfertur ad Deum. At verò in creaturis, quacumque ratione sumatur paternitas, ut paternitas, siue ut exercita, siue ut concepta, utroque modo intelligitur, ut consequens ad generationem, quia non solum exercitium relationis, ut sic dicam, sed simpliciter tota relatio resultat ex fundamento, & termino: ergo si illud principium admittimus in diuinis, & consequenter loquimur, etiam relatio, ut concepta est posterior generatione, vel, si quoad hoc non admittitur illud principium, negetur etiam quoad aliud, illa ergo distinctio videtur magis difficultatem augere, quàm expedit.

B Capreolus ergo, Ferrar. & alij Thomistæ aliter explicant distinctionem. Nam relatio, inquit, diuina dupliciter cõsiderari potest. Primò, ut subsistens est, & sic constituit, & antecedit ratione generationem. Secundò secundum esse ad, & ut sic subsequitur, inquit, generationem, & non constituit personam, sed refert illam. Hi auctores non habent aliud fundamentum nisi, & auctoritatem D. Tho. & quia videntur sibi hoc modo explicare difficultatem.

C Mihi tamen non minùs difficilis hæc sententia videtur, quàm præcedens. Cum enim sumunt relationem, ut subsistentem, secluso esse ad, interrogo, qualis sit illa forma, quæ subsistens concipitur? Aut enim est relatiua, aut absoluta, aut abstrahens ab utraque ratione. Primum dicere non possunt, nam, præcisa ultima differentia contrahente, non manet forma in tali specie concepta, sed ipsum ad est quasi differentia ultima constituens formam relatiuam, ergo, præciso ad, non manet conceptus formæ relatiuæ. Secundum etiam nō dicunt, quin potius in eo contradicunt Scoto. Tertium verò de ratione abstrahente ab absoluto, & respectivo impugnat ab aliquibus ex doctrina Durandi in 1. d. 23. quaest. 1. quia non datur, nec dari potest conceptus communis relatiuo, & absoluto, abstrahensque ab utroque. At verò loquendo de communitate generica, vel quasi transcendente non repugnat dari talem rationem abstractam, ut sape in superioribus dixi, & capit. sequent. iterum dicam. Loquendo autem de forma singulari, & concepta, ut existẽte, & informante, verum plane est, nō posse abstrahere ab absoluto, & respectivo. Quia non potest dari particulare indiuiduum generis abstrahens ab omnibus differentiis specificis, hic autem debet concipi personalitas, verbigratia Patris, ut constituens particularem, & indiuiduam personam alioqui conceptus ille personæ abstrahentis ab absoluta, & respectiva de se communis est omnibus personis, etiam creatis. Quòd si ad diuinas determinetur ex parte naturæ, communis est omnibus personis diuinis: si autem determinandus est ex parte personalitatis, necessarium videtur concipere subsistens relatiuum, & in tali relatione, ut sit conceptus huius personæ, & non alterius.

E Secundò possumus ab his auctoribus interrogare, cum dicunt relationem subsistentem constituere, an ut sic, sit subsistens substantia essentiali tantum, vel etiam personali? Primum dici non potest, quia in tali conceptu solum relinquatur hic Deus communis tribus personis, qui non potest esse principium, quod generat Filium, quia ab illo non distinguitur, ut, præcedenti libro di-

6.  
Capreoli  
distinctio.

7.  
Impugna-  
tio.

8.

etum est. Si verò dicatur secundum, ergo substantia illa incommunicabilis est, est autem incommunicabilis solum ratione oppositionis, ergo ratione relationis, quia ibi oppositio non aliunde provenit: ergo non potest distinguì à relatione sic subsistente propria ratio relationis.

9. **A**ffertio. Dico igitur primò. Relatio divina constituit personam secundum propriam rationem relationis. Vt hanc assertionem explicem, animaduerto, quod supra dixi, constitutionem hanc divinarum personarum virtualiter saltem, vel fundamentaliter esse in re ipsa, licet modus constitutionis instar compositionis sit ex conceptione nostra. Si ergò attendamus ad fundamentum huius constitutionis, certum videtur, illud esse relationem, vt relatio est. Probat, quia hoc fundamentum est ipsa relatio, quatenus determinat, vel addit aliquid ipsi essentiae communi, sed nec determinat, neque addit, nisi quatenus relatio est. Vt ex Patribus ostendimus, ergo non potest esse tale fundamentum, nisi vt relatio. Deinde hoc conuincunt argumenta proximè facta contra secundam sententiam. Quia fundamentum huius constitutionis esse debet id, quod est proprium, & incommunicabile, quatenus tale est; item esse debet pro vt in re ipsa particulari modo subsistit: sic autem non est nisi Paternitas, vt Paternitas, imò etiam, vt talis Paternitas, & sic de ceteris. Vnde fit, vt persona divina in re ipsa, formaliter, vt sic dicam, & non denominatiue tantum relatiua sit. Potest què hoc in prima persona Trinitatis ita explicari. Nam illa & est Pater, & est spiritor, & vtrique est prædictio relatiua, tamen hæc posterior denominatiua est secundum rationem, quia non pertinet prædictum ad formale constitutum illius personæ neque est fundamentum eius: alia verò formalis est, contraria ratione. Personæ ergò diuinæ formaliter relatiuæ sunt: ergo eo modo, quo in re ipsa constituuntur, relationibus, vt relationibus constituuntur, quia in esse relatiuo nihil constituitur, nisi per relationem, vt relatio est. Et hoc ipsum est, quod D. Thom. sæpe dicit personam esse ipsam relationem subsistentem, & relationes illas secum afferre supposita, & distinctionem eorum, vt patet in dicta quæst. 40. art. 2. & 4.

10. Hinc ergo (descendendo ad hanc constitutionem, prout à nobis formatur) colligimus, idem omnino dicendam esse de constitutione illa, prout à nobis concipitur, & quasi componitur. Quia constitutio mentis nostræ, vt vera sit, debet esse consentanea fundamento, in quo fundatur, ergò si ita formetur, sicut in rebus ipsis diuinis fundari potest sic etiam constitutio debet esse per relationem, vt relatio est, quia aliàs non esset conformis fundamento, ex quo sumitur. Declaratur etiam, quia hæc constitutio supra fundamentum nihil addit, nisi distinctionem rationis actuale inter formam constituentem, & naturam, sed non concipimus illam proprietatem, seu formam, vt ratione distinctam ab essentia, nisi vt relatiuum ab absoluto, ergo nec concipimus illam vt constituentem, nisi vt relatio est. Et hanc sententiam tenuerunt Gabriel in 1. d. 26. q. 1. artic. 3. dub. 4. & ibi Durandus quæstione 1. & d. 27. quæst. 1. & Scot. idem tenet supposito quod personæ non constituentur per absoluta, vt videre licet d. 28. q. ult. §. Ad quæstionem & Ad argumenta: & Quodlibeto 4. etiam ad argumeta. Nec repugnat, vt existimo D. Thom. vt ex locutionibus & locis proximè citatis

**A** intelligi potest. Distinctio autem eius explicatur in sequentibus. Atque hinc colligunt dicti auctores, si personæ illæ secundum se concipiantur, non esse in Patre prius ratione generare, quam referri: neque generationem illam esse fundamentum, vel rationem talis relationis. Quod etiam facile patet ex dictis capit. 5. quia illa relatio non indiget proprio fundamento, cum ex se subsistens sit.

Dico secundo. Quando aliqua persona diuina concipitur à nobis, non vt relata ad aliam, non concipitur proprio, & distincto conceptu, nec secundum expressam, ac formalem constitutionem suam, sed conceptu còfuso, addita aliqua negatione, vel connotatione. Hæc assertio potissimum proponitur propter relationem primæ personæ diuinæ, de qua libro sequenti dicendum est, & ideo ex professo tractabitur, quantum ad id, quod est proprium Patris. Nunc ergo generatim declaratur. Quia nos concipere non possumus diuinam, pro vt in se sunt, nec propriis conceptibus: & ideo vtimur propositione, & analogia creaturarum ad explicanda ea, quæ in diuinis personis reperimus, tunc autem non vtimur propriis conceptibus diuinarum personarum, sed còfusi, & connotatiui, vel negatiui. Sic ergo, quia in humanis persona Patris prius est, quam generet, & prius generat, quam sit Pater, ad hunc ordinem ad aptum modum, quo æternum Patrem concipimus, Ac proinde tunc nec distinctæ concipimus constitutionem eius, nec de illo formamus conceptum omnino positiuum, secundum quod est generatio prior, sed concipimus tantum illum sub ratione primæ personæ. Cum autem dico primam, negationem dico, vt supra dixi, & infra declarabo. Et consequenter solum concipio illum, vt constitutum per primam personalitatem. Quam vt existimo ap. pellauit D. Thom. *relationem vt formam hypostaticam*. nam hunc modum concipiendi nostrum explicabat. Prima enim personalitas nihil aliud, quam relatio est, tamen vt sub conceptu personalitatis, non proprio, sed communi conceptu concipitur: nam in eo conuenit cum aliis relationibus, & subsistentibus personalibus. Quia verò sub hac ratione confusa non posset sufficere ad constituendam personam particularem, addimus negationem, quàm significamus, cum dicimus *primam personalitatem*, quia positiuam rationem propriam addere non possumus, donec proprium eius respectum concipiamus. Sic ergo præintelligi potest prima persona constituta, antequam relata, quod non obstat, quo minus per se, ac propriè per relationem, vt relatio est constituat.

In personis productis non solet ita vrgeri hæc difficultas: existimo verò etiam illas posse concipi, vt constitutas, prius, quam vt relatas. Sicut enim in humanis prius concipio personam Petri productam à Paulo, quam vt relata ad ipsum sita possumus concipere in diuinis secundam personam, vt subsistentem incommunicabiliter, per proprietatem ab alio receptam, per processionem intellectus. Qui conceptus est proprius secundæ personæ, vt constat, & formaliter non includit relationem Filiationis, vt talis est, nam de illa persona sic concepta inquirere possumus, an sit Filius necne. Sicut de Verbo infra libr. 9. videbimus. Imò nec relatio formaliter in illo concepta includitur: nam qui dicunt illam personam constitui per proprietatem absolutam, illas omnes con-

II. Affectio

D. Thom.



ditiones in illa supponunt. Quia licet aliquid esse sit ab alio receptum, non ideo est formaliter relatiuum, nam esse potest quasi subiectum, vel fundamentum relationis. Et simili modo concipi potest tertia persona seruata proportionem. Vterque autem conceptus ex parte personæ, & proprietatis, ac constitutionis eius, confusus est, determinatur tamen ad talem personam connotando aliquā, vel aliquas condiciones, quæ simul sumptæ, non conueniunt alteri, licet formaliter non dicant relationem. Semper tamen in his conceptibus talis personarum connotatur origo non quia ipsa origo concipiatur, ut forma constitutus; sed quia per denominationem: ab illa concipitur terminus eius in facto esse, atque adeo, ut posterior origine, licet nondum existeret conceptus secundum formalem constitutionem suam.

13.  
Ad argu-  
menta.

Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi in initio propositas. Nam in priori duo attinguntur. Vnū est de proprietate originis, ad quod breuiter dicitur, in relationibus subsistentibus, nullū esse inconueniens, quod relatio, ut relatio, sit prior origine. Nam hæc prioritas nihil est aliud quam vnā relationē esse sine origine, seu sine tali origine; aliā verò esse per processionem ab illa. Sicut autē processio potest per se prius tendere ad relatiuum subsistens, ut supra dixi, ita potest etiam esse à correlatiuo, seu opposito termino subsistente. Neque hinc sequitur aliquid contra rationem relationis, quia nec sequitur prioritas naturæ, cum ibi sit connexio inseparabilis, & origo sine causalitate, nec etiam sequitur prioritas rationis, ut iam dicam. Hoc enim in eadem ratione dubitandi secundo loco tangebatur, quo modo scilicet vna relatio possit esse prior ratione, quam alia. Ad quod respondeo, si relationes concipiuntur propriis, & particularibus conceptibus posituiis, sic non sequi prioritatem rationis, quia illa relatio, vel potius relatiuum, neque prius aliud attingit, ut terminum productionis, quam ut terminum relationis, & est conuerso, & ideo cum prioritate originis stat, ut sint simul cognitione. Loquendo autem de cognitione confusa, & negativa, vel connotatiua nullum inconueniens est, ut vnum relatum possit concipi, prius, quam aliud, ut ex dictis facile patet, quia non concipitur sub ratione habitudinis, ut diceretur distinctius libro sequenti. Secunda ratio dubitandi postulat, & reliuorem sermonem, & ideo in sequenti capite commodius tractabitur.

### CAPVT VIII.

*Utrum persona in communi, & maxime in diuinis significet de formali relationem vel absolutum.*

1.  
2. Thom.

1. Suppo-  
sitio.

2. Suppo-  
sitio

Hoc disputauit D. Thomas. ferè in principio huius materie. 1. p. q. 29. art. 4. & in 1. dist. 23. & in 1. dist. 23. & 26. (vbi alij Doctores) & question. 9. de Potentia art. 4. Ego verò statim in libro primo illam attingi, & remisi in hunc locum, quia sine his, quæ dicta sunt intelligi non poterat. Fecerunt autem de hac questione multæ opiniones, quas D. Thomas refert, & illas omitto, quia sine illis melius, & clarius res explicabitur. Suppono ergo, personam de formali dicere positium aliquid, & non tantum priuatiuum: licet Scot. & Gabr. in 1. dist. 23. aliud senserint. Suppono etiam positium illud recte esse, quamuis communitas eius rationis sit

contra Durand. in 1. dist. 23. q. 1. & Henric. quodlib. 3. q. 6. Vtrumque autem videtur mihi euidenter ex dictis, quod atque ad personas diuinas, supposito fidei mysterio. Otensum est enim personas diuinas constitui proprietatibus posituiis, & realibus, quæ sunt personalitates ipsarum: ergo ratio personarum quolibet earum, positua est, & realis. Quod etiam planè confirmat Incarnationism; scilicet, in quo per realem, & posituiam actionem vnica persona composita conlurgit. Ut omittam alia, quæ de persona, vel supposito in communi in Metaphysica disputauit.

Tertio suppono, personam generatim sumptam adequatè, & in recto, (ut aiunt) significare quid constitutum ex natura rationali, & subsistentia incommunicabili, quod satis constat ex supra dictis de definitione personæ. Quo sensu dicunt Theologi communiter personam in Deo significare substantiam, ut patet ex D. Thoma quæst. 9. de Potentia art. 4. Alens. 1. part. quæstion. 36. membro 2. Martil. 1. quæst. 26. art. 2. Bonavent. in 1. dist. 25. art. 1. quæst. 1. Capred. quæst. 1. art. 1. conclus. 2. Gabr. quæst. 1. art. 2. Cum enim id dicunt, non sumunt substantiam pro essentia, sed pro subsistente incommunicabili, nec loquuntur de solo significato formali, sed de adequato, in quo, & natura, & personalitas includuntur, quia, ut dixi, persona ex vtraque constat.

Vnde inquiri potest, quæ illarum formalis significetur nomine personæ: in quo certum mihi videtur, (quidquid absint) formaliter personalitatem pertinere ad rationem personæ. Ratio est, quia personalitas est, ut propria forma complens personam: natura verò se habet, ut quid in differens, seu terminabile per personalitatem. Et ideo simpliciter in Deo sunt tres personæ, qui forma, per illud nomen substantiuum formaliter significata, multiplicatur: sicut è contratio persona Christi Domini vnica est, propter vnicam personalitatem, & in rebus creatis clarum est, formam suppositi, ut sic, esse personalitatem ipsam. Imò dicunt aliqui personam in recto significare ipsam personalitatem, naturam verò in obliquo, quia ita definitur. *Est rationalis naturæ indiuidua substantia.* Propriè verò neutram videtur significare in recto, sed ipsum tantum suppositum, quod sic etiam posset definiri, *Est substantia constans intellectualem naturam, & personam.* Vbi vtraque cadit in obliquo, sed naturæ, ut quid determinabile, personalitas, ut vltimus terminus, & quasi forma.

Quarto suppono, si loquamur de persona in communi, ut abstrahit à creatis & increatis, non posse de formali significare relationem, cum constet personas creatas non constitui relationibus in suo esse personali: Vnde dicunt aliqui, potius significare absolutum de formali: quod sentit Torres 1. part. quæstion. 29. art. 4. citans Augustin. 7. de Trinitate Capit. 6. Et putat esse sententiam D. Thome ibi, ad 1. Et confirmari potest ex Durando in 1. distinct. 23. quæst. 1. quia persona non potest formaliter significare aliquid abstrahens ab absoluto, & relatiuo: ergo si non significat relationem de formali, significat absolutum. Consequentia est euidenter, quia non potest cogitari aliud membrum. Antecedens verò patet, quia absolutum distinguitur à relatiuo, quasi per immediatam priuationem habitudinis ad alterum, nam eo ipso, quod aliquid non habet suum esse ad alterum, absolutum est, sed omnis conceptus eo ipso,

quodd abstractit, vel preiudici a relativo, non habet suum esse ad alterum, ergo est quid absolutum, ergo repugnat dari conceptum abstractum ab absoluto, & respectivo.

5. Verumtamen hæc sententia probari non potest, quia sub persona in illa communitate concepta comprehenduntur personæ diuinæ, & illæ absolute non sunt, nec per absolutas formas constituntur, ergo non potest persona ut sic, absolutum de formali significare, quia non potest in concepta communi includi aliquid repugnans particulari.

6. Propter argumentum autem factum existimant aliqui, personam sic abstractam non habere unum conceptum communem, sed immediatè significare personam creatam, & incretam: atque adeò absolutum, & relativum, quasi sub distinctione, & per quamdam analogiam proportionalitatis. Numquam tamen hunc modum concipiendi, & dicendi concipere, ac proinde, nec probare potui. Unde, sicut ens, vel substantia in conceptu communi abstractere possunt à creatis, & in creatis, ut alibi latius ostendi: ita etiam persona. Quia nulla est differentia ratio. Nec difficultas posita magni est momenti, negatur enim antecedens, nam ens, accidens, & similia transcendunt, abstractunt ab absoluto, & respectivo.

7. Ad argumentum autem negatur, absolutum constitui per solam carentiam respectus, sed per differentiam, vel modum positivum, cui repugnat habere suum esse in habitudine ad terminum. Quando autem conceptus aliquis abstractit ab absoluto, & respectivo, quoniam forma, seu differentia, aut modus constitutus illius conceptus non includit habitudinem ad alterum, tamen ita est indifferens, ut per talem modum abstracti possit, qui intrinsecè includat habitudinem ad alterum, & ratione illius, totum esse illius rei, sic in particulari constituta, in habitudine ad alterum consistat, & ideo talis conceptus communis absolutus non est, sed abstractus. Ita ergo persona in illi communitate sumpta de formali nihil aliud significat, quam subsistentiam communicabilem naturæ rationis, quæ ratio abstractit ab absoluta, & respectiva, modo explicato.

8. Superest ultimo loco dicendum de persona increta, solum, ut dicit conceptum communem tribus personis. De qua sunt diversæ opinioniones. Nam quidam respicientes ad modum significandi illius vocis dicunt, formaliter significare absolutum, materialiter autem relationem. Et creditur fuisse sententia D. Thom. locis supra citatis, maxime q. 9. de Potentia art. 4. Alen. Bonavent. Marfil. & Gabr. locis paulò antè citatis, imò & August. dicto libro 7. de Trinit. cap. 6. Et confirmatur argumento supra facto, quia persona, ut sic non dicitur esse ali-

A cuius persona. licet quia si in Deo esset per impossibile (persona absoluta, non minùs significaretur illa voce, & conciperetur illo conceptu, quam nunc tres personæ diuinæ: ergo signum est ex vi illius conceptus non importari formaliter relationem. Alij verò attendentes ad rem significatam existimant, hanc vocem formaliter significare relationem in Deo: Ita sentit Caiet. dicta q. 29. artic. 4. crediturque esse sententiā D. Thom. ibi, & priorè. ibi de retractat. Ratio eius est, quia persona de formali significat personalitatem, sed personalitas Dei est relatio: ergo significat formaliter relationem.

Ego verò censeo, suppositis, quæ de constitutione personarum dicta sunt, hic non posse esse questionem, nisi de modo loquendi, & opinio esse ortā ex æquivocatione illius termini, *Formaliter*. Nam in præsentia accipi potest, vel comparando relationem ad naturam, seu essentiam Dei. Quo sensu manifestum est ex dictis, personam significare de formali relationem, ut probat ratio proximè facta pro Caietani opinione. Vel potest iungi per comparisonem ad diversos conceptus eiusdem relationis, scilicet, proprium, & vnum. ut (qui merito dici potest formalis, quia est de relatione, ut relatio est) & confusum, ac generale, qui è conuerso, dici potest materialis. Et sic etiam constat personam in Deo non significare formaliter relationem, sed materialiter, quia tantum illam significat sub ratione formæ hypostaticæ talis naturæ.

Quod explicabitur rectè distinguendo duplicem determinationem personalitatis, seu formæ hypostaticæ generatim sumptæ, ut est quid commune ad personalitatem diuinam. Una determinatio est per modum intrinsecum ipsius personalitatis, & hæc est formalis, alia per solam habitudinem ad talem naturam, & hæc est materialis. Prior explicatur hac voce, *Personalitas relatiua*. Posterior verò per hanc, *Personalitas diuina*. Quæ duæ voces æquè communes sunt quoad rem ipsam, & eandem formam significant, non tamen Symonymæ, quia sub diversis conceptibus, seu habitudinibus eandem rem significant. Et ideo *Personalitas relatiua* formaliter significat relationem, & si in rebus creatis inueniretur aliqua personalitas relatiua comprehenderetur sub illa voce, & sub conceptu illi correspondente, quantum est ex formalitate sua. *Personalitas autem diuina* licet de facto non comprehendat sub se nisi tres relationes, tamen si per impossibile esset in diuinitate personalitas absoluta, sub illa voce, & conceptu eius comprehenderetur: & ideo merito dicitur significare relationem materialiter. Neque in hoc inuenio difficultatem alicuius momenti. Neque existimo D. Thom. in 1. p. & alibi, aliud vel diuersa sensisse, sed rem eandem varijs modis, & vocibus explicasse, omnia verò inter se consonant, si illa distinctio terminorum præ oculis habeatur.

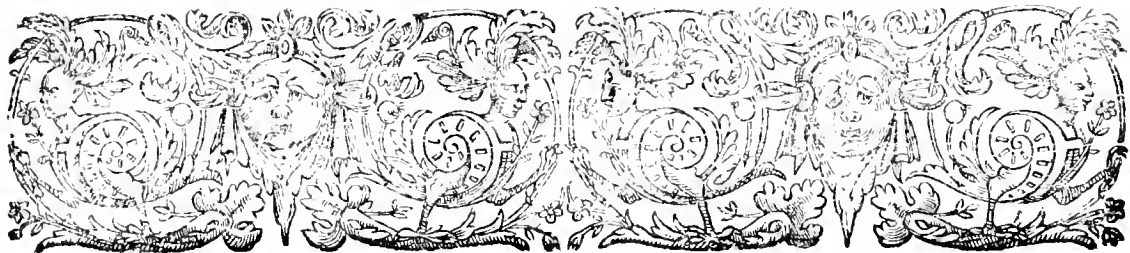
Finis lib. 7. de Trinitate.

## INDEX CAPITVM LIBRI OCTAVI DE TRINITATE.

Cap. 1. De prima ratione Paternitatis.

Cap. 2. Sit ne esse ingeneratum propriet. as primæ personæ.

Cap. 3. An Pater sit principium Deitatis.



## LIBER OCTAVVS.

## DE PRIMA PERSONA TRINITATIS QUÆ EST PATER.



**H**æc omnia, quæ aliquo modo tribus personis communia sunt, solum superest, ut de singulis in particulari dicamus. Dicemus autem de vnaquaque illa tantum, quæ illi sunt propria. Quia verò hæc propria in relatione sunt posita, vix possunt disputatione seiungi, quia relativa sunt simul cognitione, præsertim cum distinctè cognoscuntur. Curabimus nihilominus de singulis ita differere, ut vniuersumque proprietates per se intelligantur, quamuis exacta omnium cognitio ex omnium simul cognitione expectanda sit. In hoc ergo libro de prima persona solum ea dicemus, quæ possunt aliquo modo intelligi absque secunda, reliqua verò in sequentibus libris consummabimus.

## CAPVT I.

*Utrum Paternitas sit prima proprietas Patris, & vnde illi conueniat.*

**D**e priori parte huius questionis nihil ferè superest dicendum: constat enim ex dictis in præcedenti libro, Paternitatem esse primam Patris proprietatem, quia ipsa est, quæ illum constituit in suo esse personali. Declarari etiam potest in hunc modum. Quia in prima persona due tantum sunt notiones, ut in præcedentibus ostensum est, scilicet, Paternitas, & Inascibilitas, quarum prior positiva est, ut per se constat: posterior verò formaliter est negativa, vel potius priuatiua. Et hinc iam habet Paternitas, ut ipsa sit non solum prima, sed etiam vnica proprietas Patris. Verumtamen etiam si extendamus nomen proprietatis ad Inascibilitatem: semper id, quod est positum, est prius, & fundamentum priuatiue: ergo Paternitas est prior proprietas, quam Inascibilitas: ergo est omnium prima, quia non est aliud proprium, quod supponat, sed solum id, quod commune est.

In secundo ergo puncto explicando, plus difficultatis esse potest. Suppono autem, cum quaerimus, vnde sit illa paternitas, non quaeri principium productuum eius, vera, & reali productione. Quia cum prima persona sit improducta, ut lib. 1. ostensum est, non potest proprietas eius habere tale principium, neque per veram & realem proces-

sionem nanciare. Vnde in hoc sensu non habet, vnde sit, sed ex se est, sicut diuinitas ipsa. Quod ergo quaeri potest, solum est, quæ sit ratio, & quali fundamentum, seu radix virtualis illius proprietatis in Deo ipso. Ad eum modum, quo dicimus vnum attributum esse rationem alterius, ut voluntatem v. g. conuenire Deo, quia intellectualis est.

In hoc ergo sensu dixit Bonauentura in 1. distinct. 27. propter rictatem illam conuenire Patri ex generatione, seu quia generat, ductus tantum argumento ex creaturis deisumpto. Hæc verò opinio iam reiecta est in dictis superiori lib. ca. 6. Repugnat etiam priori assertioni hæc supposita, quia si Paternitas conueniret Patri ratione alterius attributi notionalis, proprii illius, quale est generare, iam non esset prima proprietas. Deinde interrogabimus ulterius Bonauenturam, vnde conueniat Patri generare, quia non potest conuenire ratione solius essentiae nudè sumptæ, quia illa non generat, nec per se sola est sufficiens generandi principium, ergo debet supponi quasi terminata aliqua proprietate, ergo vel debet Bonauentura aliam proprietatem in prima persona concedere, quod non potest, nec facit, vel illud eius assertum non potest consistere.

Secunda opinio est, quæ assignat pro ratione, & fundamento Paternitatis ipsum intelligere essentiale. Dicunt enim aliqui, Diuinitatem prius ratione, quam determinetur ad personas esse per se intelligentem, & se ipsam actu intelligere, & comprehendere. Et ex hoc actu intelligendi aiunt pullulare Paternitatem, non secundum rem, sed secundum rationem, modo explicato. Ac denique addunt, ipsum intelligere sic terminatum per Paternitatem, & notionalen effectum, esse rationem emanationis realis Filij à Patre. Hanc sententiam non inuenio in antiquis auctoribus, sed solum in quodam Moderno, apud quem diligenter quaesivi aliquod fundamentum eius, & nullum inueni. Videtur autem hic auctor, & ingeniosus, & doctus voluisse, rationem aliquam fundandi relationem illam in Deo inuenire, nullamque magis accommodatam, quam intelligendi actum reperisse. Quia hæc relatio constituit principium productiuum per intellectum, ergo verisimile est, consequi suo modo ex actu intelligendi. Item, desiderare potuit rationem aliquam assignare, hæc relatio prius coniuncta sit diuinitati, quam quælibet alia, nulla autem ratio magis accommodata dari posse videtur, quam, quia operatio intellectus est omnium prima, & talis rela-

1.  
Resolutio  
questio  
nis, quoad  
patrem.

2.

3.  
Bonauent.  
1. Opinio

Refellit-  
tur.

4.  
2. Opinio

Funda-  
menta.

tio ad actum intelligendi dicto modo consequitur. Denique nonnullum argumentum sumi potest ex inspiratione actiua, nam illa consequitur actum diligendi Dei, ut infra videbimus, ergo verisimile est, Paternitatem consequi ad actum intelligendi.

5. Aliqui verò impugnant hanc sententiam, quia intelligere essentiale, in Filio etiam inuenitur, & in eo non est ratio, vel fundamentum talis proprietatis, ergo neque in prima persona esse potest. Hæc verò ratio nimium probat, aut nihil. Concludet enim, si quid probat, nullam rationem, vel quasi radicem illius proprietatis assignari posse. Quia vel illa est aliquid commune, & essentiale, & quicquid illud esse dicatur, contra illud procedet dicta ratio, quia illud in Filio inuenire necesse est, vel est aliquid proprium, & hoc esse non potest ante primam proprietatem. Negare autem omnem rationem, vel quasi radicem illius proprietatis, non est rationi consentaneum, quia omnis natura est aliquo modo fundamentum, & ratio suæ personalitatis. Vnde facile posset responderi, negando consequentiam. Quia intelligere essentiale prout est in Filio supponit paternitatem, ut priorem origine, quasi per immediatam resultantiam ab ipso intelligere essentiali: & ideo iam non habet in ipso locum talis resultantia, quia hæ relationes non multiplicantur numero.

6. Quod ergo in illa sententia mihi est difficile, solum est, quia personalitas naturæ non sequitur ex operatione quoad intrinsecam resultantiam à natura, licet per operationem producat, seu coproducat, ubi persona producta est. Alioqui potius supponitur ad operationem, quia actiones sunt suppositorum, vel saltem subsistentium. Vnde si (ut multi opinantur) diuina essentia non est subsistens ante primam personalitatem, nec propriè intelligens præconcipi debet, sed ut natura, quæ est principium intelligendi, & nihilominus, ut sic etiam concipitur, est sufficiens ratio, & radix suæ primæ personalitatis. Neque enim ponendum est hoc, quasi dependens à subsistentia essentiali, quia formaliter loquendo, & per locum intrinsecum, ut aiunt, illa subsistentia per se necessaria non est ad subsistentias personales. Præterea, sicut intelligere, ita & velle essentiali est prius ratione proprietatis, personalibus, quia in vniuersum communia sunt hoc modo priora proprijs, & tamè illud velle, ut sic, non est fundamentum inspirationis actiue, neque alicuius proprietatis, ut infra dicam, ergo &c. Denique ex intelligere, ut sic, solum sequitur, vel representatio rei intellectæ, vel terminus aliquis productus, si iam sit, à quo produci possit. Paternitas autem, neque habet rationem representandi, neque vilo modo comparatur ad intellectionem, ut terminus: cur ergo dicemus ex illa resultare etiam secundum rationem? Nam illa resultantia sicut sufficit, ita etiam necessaria est ad veritatem huius causalis, *Quia diuina essentia se intelligit, ideo terminatur Paternitate*, quia in rigore falsi videtur, quia illius terminationis nulla connectio, vel ratio assignari posse videtur.

7. Dico ergo, hanc primam proprietatem immediatè consequi ad diuinam naturam, hoc solo, quod talis natura substantialis est. Quod probo primò à sufficienti partium enumeratione, quia nullum aliud fundamentum excogitari potest. Secundò ex hoc generali principio, quod vnaqueque natura substantialis est sufficiens fundamentum proxi-

A mum suæ personalitatis sibi connaturalis, idque iuxta modum existendi illius nature in tali persona. Nam si est in illa per creationem ex vi illius affert secum suam subsistentiam, idemque cum proportionem est de quacumque alia propria effectione. Et similiter si personalitas communicata sit per aliam propriam productionem alicuius personæ, necesse est, ut ipsa natura sit formale principium talis productionis, & consequenter talis personalitatis. Denique si absque reali productione personæ alicuius natura sit in illa immediatè: & per se ipsam secum afferet talem personalitatem. Ita verò se habet natura diuina respectu primæ personæ, & ideo illa est proximum, & sufficiens fundamentum illius primæ proprietatis. Dices, sed cur illa proprietas prima, fuit talis, potius quàm alia? Responderi in primis posset, hanc esse rei naturam, nam cum peruenimus ad primam, & immediatam principia, non oportet rationem aliam querere. Deinde explicari potest hoc modo, nam propter communicabilitatem; & fecunditatem diuinæ naturæ, non potuit prima eius personalitas esse absoluta, debuit ergo esse relatiua, & consequenter accommodata intimæ operationi & communicationi talis naturæ. Quia igitur natura illa essentialiter intellectualis est, ideo prima communicatio eius intellectualis etiam est, & ideo etiam prima personalitas talis est, qualis ad communicationem per intellectum erat necessaria. Atque hoc sensu, quia intelligere Dei est eius esse essentiale, & quasi ratio constitutiua essentiae diuinæ in ratione talis naturæ, dici, ac verificari posset, proprietatem hæc sequi ex natura diuina, ut intelligente, non tamquam terminum ex operatione, sed tamquam personalitatem accommodatam naturæ habenti talem rationem essentialem.

B Neque contra nos procedit obiectio, quam alij faciebant contra superiorem sententiam. Quia licet eadem natura diuina sit in Patre & in Filio, tamen aliter, & aliter. Et ideo in utroque quidem est fundamentum vtriusque personalitatis, diuerso tamen modo: in Patre quidè sine productione, in Verbo, ut communicata per productionem Verbi, quem ordinem talis essentia ex sua intrinseca natura postulabat propter fecunditatem suam.

C Ad fundamenta item à nobis insinuada pro eadem sententia, ne contra nostram fiant, respondere facile possumus. Ad primum dicimus primò, in his subsistentibus relationibus non esse semper necessariam rationem fundandi, ut supra tractatum est. Dicimus deinde, ipsammet naturam diuinam, ut est in tali gradu substantialis naturæ constitutam, esse sufficientem rationem fundandi hoc modo illam relationem, nimirum, tamquam virtuales radicem eius.

D Ad secundum dicitur, sufficientem rationem reddi, cur hæc proprietas sit per se immediatè coniuncta, & quasi diuinis à diuina natura, quia illa natura debuit necessariò habere aliquam personalitatem primam, quæ non potuit esse absoluta propter fecunditatem illius naturæ. Quod ergo natura illa secum afferat aliquam personalitatem, sufficiens ratio redditur ex eo, quod substantialis natura est: quod verò afferat personalitatem relatiuam, ratio optimè redditur ex eo quod illa natura non vni tantum personæ, sed multis communicabilis est, media reali productione aliquarum per-

Cur prima proprietas sit paternitas.

8. Occurritur argumento.

9. Ad fundamentum 2. opinionis.

10.

sonarum: quod tandem immediatè afferat personalitatem relatiuam talem, vera ratio videtur, quia natura illa postulat communicari per modum naturæ, prius ratione, quàm per modum amoris, & ideo secum affert immediatè personalitatem, quæ suo modo potuit esse immediatè principium generationis. Et quia hoc habet illa natura, quia essentialiter est intellectualis per essentiam, quæ ratio prior est in illa quàm amoris: ideo dici potest, quod intelligere per essentiam est ratio illius personalitatis, ut suo modo complet principium quod, generandi, non quidem ut terminus relatiuè ex intelligere, ut est operatio quædam, sed tantum, ut personalitas consequens naturam, cuius veluti vltima differentia est, ipsum intelligere per essentiam.

II. Ad tertiū de spiratione actiua responderetur potius posse argumentum retorqueri, ut insinuauimus, quia ex velle essentiali, ut omnem originem antecedere intelligitur, nulla personalitas relatiua distincta à Paternitate, ut est certissimum. Ipsa verò Paternitas eatenus dici posset consequi ad illud velle, in quantum illud etiam velle est, ipsum esse essentialis naturæ diuinæ, licet non tam formaliter (nostro modo intelligendi cum fundamento in re) sicut intelligere. Et ita est re vera, quod illa proprietates primæ, quæ immediatè, & ex se affert secum naturam diuinam, sequitur ex illa natura secundum totam fecunditatem suam, quæ & intellectum, & voluntatem complectitur. Unde persona constituta per illam personalitatem est de se sufficiens principium in suo ordine cuiuscunque communicationis illius naturæ. Et ideo illa natura immediatè, & sine productione realitatis personæ, nullā aliam proprietatem personalem seculum affert. Inò nec aliquam aliam relationem sub quacunque ratione spectatam. Nam Spiratio actiua non requirit hoc modo ex essentia, ut infra videbimus: nec est eadem ratio de illa, quia nec est ex se subsistens, vel ratio subsistendi: nec est per se necessaria, ut conditio antecedens ex parte principij ad aliquam productionem, ut lib. 10. tractauimus.

12. Deniq; (ut Bonauentura satisfaciamus) ex his etiam intelligitur primò, quomodo verum sit, quod suprà dixi, proprietatem hanc non fundari in origine Filij, neque esse in Patre, quia generat, sed ut generet, vel ut sit aptus a se generandum. Tamen, quia maternis idem est posse, & esse, ideo Pater habet hanc proprietatem actualiter generando abiq; alia proprietate in re, præter quam originis respectu Filij vel rationis respectu actionis, seu rectiue originis. Intelligitur secundò, quomodo hæ proprietates, non tantum secundum esse in, sed secundum aliam communem rationem, sed tamen secundum omnem propriam, quatenus in se est, antecedit origine ipsam Filium, quia immediatè, & per se est coniuncta cum ipsa essentia, ut talis est, processio autem Filij non est, neq; intelligi potest, donec essentia sit terminata hac prima proprietate, quia processio debet esse à persona, non ab essentia. Tertiò intelligitur hanc proprietatem esse fundamentum in-nascentibilitatis, quod in sequenti capite explicandum superest.

## CAPVT II.

*Utrum esse ingentum sit altera proprietas primæ personæ.*

A DE hac voce, *Ingentum*, olim dubitatum fuit, quia heretici Ariani, & sequaces, significatione illius abutebantur ad concludendum, diuersam esse substantiam Patris, & Filij. Quibus antiqui Patres in primis respondebant, se non cogi ad illam vocem admittendam, quia in Scriptura non reperitur Patri attributa. Non quia sentirent, nullam vocem in Scriptura non inuentam, usurpandam esse in hoc mysterio, nam potius in hoc ipsi dānabāt Arianos, sed ex proprijs, & quasi ad hominem illos reprehendebant, eo quod illo titulo vocem *Consubstantialitatis*, non admitterent, & ad impugnandam veritatem nouas voces inuenirent, ut egregiè tractat Ambrosius de Incarnationis Dominicæ Sacramento, capite 8. & 9. Athanasius oratione 2. contra Arianos, & in epistola de decretis Nicenæ Synodi, & in alia epistola de Synodo Ariminensi, & Seleuciana. Vnde rectè Isaacus Clarus lib. contra Variandum circa principium, *Patrem ingentum esse, nec prodere possis, nec probare* (scilicet, testimonio Scripturæ, in quo habetur) *sed quia ad ipsum fides exigat Christiani, atque vlla dubitatione ingentum credatur.*

B Veritas ergo certa est, *Ingentum* esse proprium attributum notionale Patris. Ita docent Concilium Toletanum 6. & 11. & Concilium Vormaciense in confessionibus fidei. Damasus in expositione fidei ad Hieronymum, Hilarius 4. de Trinitate prope finem & libro 9. ubi vtitur nomine *inascibilis*, quod est frequentius apud Scholasticos. Item Augustinus libro 5. de Trinitate, cap. 6. & 7. & lib. 15. cap. 6 libro etiam octoginta trium questionum, quæstione 2. Fulgentius optimè ad 7. obiectionem Ariarum, ubi dicit, secundum fidem hoc negari non posse. Idem habet Basilus lib. 1. & 2. & contra Eunomium, ubi etiam vtitur nomine *inascibilis*. Idem Athanasius locis citatis, Cyrillus in compendiarie fidei expositione in tomo 4. Bibliothecæ, ubi ait *Patrem differre à Filio, quia ille ingentum, hic autem genitus*. Quod etiam habet Anastasius Synaita in lib. 1. de rectis fidei dogmatibus. Sic etiam Nazianzenus oratione 2. *Ingentum* vocat proprietatem Patris characteristicam. Idem orat. 36. in sancta lumina, & optimè Damascenus lib. 1. cap. 8. & sequentibus.

C Ut autem res declararetur, distinguendæ sunt significationes huius vocis, quas Athanasius attigit supra, & nos in superioribus tres insinuauimus. Primò enim *ingentum* dicitur quicquid creatum non est, & hoc modo usurpabant hanc vocem Ariani, errabant tamen tribuentes illam in hac significatione Patri, ut propriam eius, ut inde concluderēt, Filium esse *genitum*, id est, *factum* vel *creatum*, cum tamen hoc modo vox illa essentialis sit, æquè conueniens Filio, ac Patri, ut præter dictos sanctos nouit Epiphanius hæres. 73. Secundò accipitur, ut solum negat propriam generationem. Et sic etiam non est propria Patris, sed Spiritui sancto etiam conuenit, nam genitus non est, ut in Symbolo Athanasij dicitur. Et ita usurpauit vocem illam aliquando Epiphanius, ut notauit Ioannes Theologus in Concilio Florentino, sess. 18. circa principium, eo denique modo videtur etiam loqui Nazianzenus orat. 35. num.

I.  
Ingenti  
appellatio  
Catholica

Ambros.  
Ambros.

2.  
Ingenti  
appellatio  
quomodo  
Patris pro  
pria.  
Concil.  
Toletan.  
Concil.  
Vormac.  
Damas.  
Hilarius.  
August.  
Fulgent.

Basil.

Cyrillus.

Anastas.

Nazianz.

Damas.

3.  
Variæ si-  
gnificatio-  
nes inge-  
niti.

Ioannes  
Theolog.

Nazianz.



Auguſt.  
Hieron.  
1123.  
D. Thom.

Concil.  
Tolet. 11.  
Iuſtinus  
Alexand.  
Nazianz.

4.  
Obiectio-  
ni occu-  
ritur.

5.  
Dubium.  
1. Opinio.  
Bonavent.

Improbatur.

36. Sic etiam Augustinus 5. de Trinitate, cap. 6. dicit, ingenitum aliquando idem esse, quod non Filium. Idem ex Hieronymo notant Magister in 1. dist. 13. & D. Thom. 1. p. quæst. 3. art. 3. ad 2. Tertio *ingenitum* significat id quod nullo modo nec per creationem, nec per quamlibet aliam productionem realem productum est. Et sic usurpatur in presenti, ideoque ita Patri tribuitur, ut non solum de Filio, sed etiam de Spiritu sancto negetur, ut in dicto Concilio Toletano 11. expressè declaratur, & notavit etiam Iustinus Martyr in expositione fidei. Cyrillus Alexand. 1. Thesauri cap. 2. & 3. Et sic etiam dixit Nazianz. supra, *genitum & ingenitum non esse immediate opposita* quia neutrum de Spiritu sancto dicitur. Quod ideo est, quia non cum proportionem sumuntur, nam *genitum* iuxta communem usum non dicitur, de quocumque procedente quouis modo, sed per propriam generationem, *ingenitum* autem dicitur, quod nullo modo procedit, & ita plus negatur per *ingenitum*, quam per *genitum* affirmatur, & in hoc sensu neutrum Spiritui sancto continetur.

Dices etiam hoc modo *ingenitum*, non esse proprium Patris, nam convenit Deitati, seu huic Deo, ut à personis abstrahit, à nullo enim productus est. Ad hoc verò iam est in superioribus responsum ex D. Thoma supra ad 2. *ingenitum* posse sumi negatiuè tantum, & sic convenire etiam Deitati, & non esse proprium Patris, alio autem modo sumi priuatiuè, non quatenus priuatio dicit carentiam alicuius positiui, quod deberet inesse Patri, sed quod convenire possit illi, non quatenus Pater est, sed quatenus persona diuina est. Sic igitur, *ingenitum* dicit carentiam alicuius proprietatis, quæ potest convenire personæ diuinæ, quatenus persona diuina est. Aliquando enim priuatio dicit carentiam in subiecto apto, non in individuo, sed in specie, vel genere, atque hoc modo illa priuatio est propria Patris. Addere etiam possumus, quod, licet hic Deus secundum se sit *ingenitus*, non tamen repugnat illi esse aliquam personam genitam; nam hic Deus est Pater, & Spiritus sanctus, Pater autem ita est *ingenitus*, ut nullo modo *genitus* esse, aut dici possit, atque ita hæc notio est propria Patris.

Dubitant autem ulterius Scholastici, an hæc vox formaliter dicat negationem, seu priuationem tantum, an etiam positiuum aliquid: Fuit enim antiqua opinio, quam refert Bonaventura in 1. dist. 28. q. 1. dicens, *ingenitum*, significare de formali relationem quamdam ad genitorem, vel potius ad *ingenitorem*: Dicebant enim auctores illius opinionis, sicut inter quantitates non solum est relatio realis æqualitatis, sed etiam inæqualitatis, ita non solum relationem geniti, sed etiam *ingeniti* esse realem. Hæc verò sententiā reprobatā est ab omnibus, & meritò. Quia vel illa relatio est ad non genitorem ut sic, & ita non habet terminum realem, nec est habitudo, sed potius carentia habitudinis, vel intelligitur esse ad aliquam personam v. g. ad Filium, vel Spiritum sanctum, quatenus ab illis Pater non generatur: & hoc etiam est friuolum, tum quia (ut rectè ait Augustinus supra) esse *ingenitum* est prius, & in suo conceptu omnino independens ab hoc, quod aliquid procedat ab *ingenito*, tum etiam, quia inter homines unum non esse *genitum* ab alio, non est respectus realis.

Dicendum ergo est, de formali significato tantum illa voce priuationem omnis originis realis.

A Ita D. Thom. d. q. 33. ar. 4. & in 1. dist. 28. quæst. 1. art. 1. ad 1. Idem tenet Scotus ibi q. 2. Capreol. q. 1. art. 1. Caiet. & Thomistæ omnes. Solet autem Bonaventura citari in contrarium, sed immeritò, ut patet ex q. 1. 2. & 3. ubi solum ait. *Ingenitum de formali dicere negationem, fundamentaliter verò aliquid positiuum*. Quod etiam habet Durand. ibi. q. 1. & alij non negant, nec negare possunt, ut statim dicam.

Asseritio ergo de significato formali, quod priuatiuum sit, ex dictis evidens est, & declaratur in dicto Concilio Toletano 11. his verbis, *Si medium quo Pater consistit, quæras, cum cum à nullo alio ortum videas, ingenitum appellabis*. Sic etiam Basilus 5. contra Eunomium circa finem, *ingenitum* inquit, *quod natum non sit, demonstrat*. Idem expressè habent Epiphanius, & Augustinus supra, & ratione constabit ex dicendis, quia non potest aliter hæc notio à Paternitate distinguui. Quod verò Bonauen. & Durand. addunt de fundamento positiui: negari etiam non potest. Quia hæc priuatio non solum actum, sed etiam capacitatem originis negat in tali persona, ut talis est, & ideo necessariò, & ab intrinseco illi conuenit, omnis autem negatio, vel priuatio, hoc modo rei conueniens fundamentum habet in propria eius perfectione: ergo hoc fundamentum etiam reperitur in prima persona respectu talis priuationis. Neque in hoc est difficultas.

Sed nonnulla est in explicando, quod sit hoc fundamentum. Aliqui enim contendunt, esse positiuam quamdam rationem, seu formalitatem in Patre inuentam, & distinctam ratione ab essentia, & à Paternitate, quam dicunt circumscribi à nobis per illam negationem. Ratio est, quia hæc vox indicat specialem primæ personæ dignitatem, ratione distinctam à dignitate Patris, illa autem dignitas non potest consistere in sola negatione, quia negatio ut sic, nullam perfectionem importat: ergo consistit in fundamento illius negationis: ergo est aliquid positiuum, ratione distinctum à paternitate, & essentia. Maior probatur, quia alias Innaſcibilitas non esset notio distincta à Paternitate. Quod si inquiratur, quid sit illud positiuum, responderi, esse rationem primi principij, seu fotalis plenitudinis, ut ait Bonaventura supra, & dist. 24. quæst. 1. Confirmatur hæc sententia ex Patribus, qui aliquando dicunt, *ingenitum* significare modum existendi primæ personæ, ut videre licet in Basil. 4. contra Eunomium, ca. 2. Nazianzeno orat. 23. Damasceno lib. 1. de fide cap. 9. Cyrillo lib. 1. Thesauri cap. 4. modus autem existendi positiuum quid est.

Longè tamen verior est sententia D. Thomæ supra quem tota eius schola sequitur. Innaſcibilitatem formaliter consistere in priuatione, pro fundamento autem nihil aliud dicere, nisi Paternitatem, vel ad summum Paternitatem simul cum actua inspiratione. Quod sufficienter demonstratur hac ratione. Quia in Patre nihil positiuum est, nisi essentia, vel relatio: *ingenitum* autem, ut sic, non fundatur in sola essentia, quæ communis est, & in qua sola non intelligitur Innaſcibilitas per modum priuationis, ut dixi. Vnde licet essentia possit dici radix Innaſcibilitatis secundum rationem, quia ab illa quasi manat proprietas, ratione cuius persona est innaſcibilis, iuxta dicta capite precedenti, non tamen est proprium, & quam formale fundamentum Innaſcibilitatis, ergo necessario debet esse relatio. Secundò declaratur in hunc modum,

Ingenitū  
priuationē  
dicere.  
D. Thom.  
Capreol.  
Caietan.  
Bonauen.

7.

Concil.  
Toletan.  
Basilus.

8.

De funda-  
mento il-  
lius priua-  
tionis  
1. Opinio.

Basil.  
Nazian.  
Damasc.  
Cyrillus.

9.

Vera sen-  
tentia.

quia Paternitas ex intrinseca ratione sua habet, quod sit ante omnem originem, quia constituit principium primæ originis, ante quam non potest esse origo, ergo ex propria ratione habet constituere personam sine origine ab alia, hoc autem est esse fundamentum innascibilitatis.

10.

Satisfit  
fundamēto  
alterius  
opinionis,  
& relar-  
guitur.

Tertio designando fundamentum, seu declarationem alterius sententiae. Cum enim dicitur, illud positum est ratione primi principij duo ibi includuntur. Vnum est ratio principij, & hoc sine dubio positum est, tamen; ut recte dixit Augustinus supra, hoc non explicatur nomine ingentium, nam licet aliqua persona non esset genitor, nec principium, posset esse ingenta, si non esset ab alio, quia hæc vox significat, quid non sit, non autem quid sit. Deinde, ut addit D. Thomas, etiam si ingentum aliquo modo dicat rationem principij, talem pro fundamento, illa ratio non est distincta à ratione Patris, vel spiratoris, vel si sumatur confusè abstrahendo ab utraque sic non pertinet ad notiones, ut supra, et igitur iterum dicam capite sequenti. Alterum ibi inclusum est ratio primi, & hoc si dicat habitudinē ad secundū, non est aliud in Trinitate, quia non esse Patre, si verò dicat habitudinem ad priorem, sic non dicit positum quid, sed negationē prioris, ergo nihil positum relinquitur ratione distinctum, quod significari possit pro tali fundamento.

11.

Eusio pro  
ducitur.

Dicunt verò aliqui, illud quidem fundamentum esse positum, & relationem, non relatione reali, sed rationis. Est tamen improbabilis fuga, & non sibi contentus. Quia ratio rationis non dicit maiorem dignitatem, quam prius: si ergo propter dignitatem negant priuationem, cur illam ponunt in relatione rationis? Quod si dicant, non relationem rationis formaliter sumptam, sed fundamentum eius pertinere ad dignitatem, de illo fundamento redibit questio, an sit sola Paternitas, vel aliquid aliud reat: hoc enim posterius neque ab eis admittitur: si autem dicatur prius, recte concluditur, ingentum pro fundamento nihil aliud, præter paternitatem habere. Et præterea illa ratio rationis, vel est ad alias personas, & hoc non, quia ingentum, ut sic, concipitur, ut abstrahens a respectu ad personas procedentes, vel est ad personam priorem, & sic ratio illa supponit negationem prioris, tantum abest, ut possit esse fundamentum eius.

12.

Ad ratio-  
nes

Ad rationem autem alterius sententiae responsum est lib. 5. cap. ultimo ubi ostendimus, cur hæc priuatio constituatur distincta notio, quamvis non dicit positum aliquid à paternitate distinctum. Nihilominus tamen verum est, quod D. Thomas dixit, notionem hanc ad dignitatem pertinere, quia per illam negationem explicare intendimus personam dignitatem: dicimus autem hanc dignitatem non esse aliam à paternitate ipsa. Quæ, nobis modo concipiendi, ex vi suæ rationis duo includit. Vnum est, quod per se, seu à se sit, per immediatam coniunctionem cum essentia prout explicauimus capite præcedente, & hoc declaramus per hanc negationem. Alterum est, esse constitutum principij generandi, quod Pater nominatur.

## CAPVT III.

*Utrum sit proprium primæ personæ, esse principium Deitatis.*

Hæc ratio est frequens apud Patres, & nonnullam habet obscuritatem, & ideo explicanda est, simulque declarabimus alias locutiones, vel attributa, quæ de Patre dici solent. Repertur ergo illa locutio apud Dionysium cap. 3. de diuinis nominibus, ubi Patrem vocat *fontem celestis diuinitatis*. Ita etiam loquitur Augustinus 4. de Trinitate, cap. 2. circa finem, & Athanasius orat. contra Gregales Sabellij. In d. Concilio Toletano 11. in confessione fidei vocat *fontem, & originem totius Deitatis*. Idem Concilium Florentinum sess. 4. in literis unionis. Difficilius Concilium Vornacienſe in confess. fidei Patrem vocat principium totius Trinitatis.

Duo ergo explicanda sunt. Primum, quomodo possit Pater esse principium Deitatis, cum Deitas non procedat, nec generetur a Trinitate, cum repugnet totam Trinitatem habere principium: alioqui esset ab illo distincta, nam principium, & quod est à principio, distincta sunt. Secundum est, cur esse principium in diuinitate specialiter attribuitur Patri, cum etiam Filius verè, ac propriè sit principium ad intra, ut definit Concilium Florentinum, & in sequentibus latè videbimus.

Ad priorem partem respondent D. Thomas, & ceteri Theologi, Patrem non appellari principium Deitatis, eo quod ipsam Deitatem producat, sed quia Deitatem communicat. Vnde nomen Deitatis, in illa locutione positum, non significat primum terminum relationis principij, ut constat, quia ille terminus debet esse realiter distinctus à principio, sed significat formalem terminum, seu naturam, in qua tale principium se se communicat. Ita ferè exponunt Magister, & cum ipso alij Scholastici in 1. dist. 29. Qui dicunt, Patrem vocari principium totius Deitatis, quia est principium omnis personæ, cui per originem communicatur diuinitas. Principium autem Trinitatis dicitur, non quia tota Trinitas, aut omnes eius personæ ab eo procedant: hoc enim planè falsum est, ut ratio facta probat, sed quia multiplicatio personarum Trinitatis ab illo ducit originem. Est ergo principium Trinitatis, non condistinctum ab illa, sed in ea inclusum tamquam prima persona, quæ est aliarum fons, & principium. Inter has autem duas locutiones, hæc posterior vltata est, & ideo non est usurpanda, vel clarioribus verbis explicanda est. Prior verò adeo iam vulgaris est inter Patres, & Theologos in hac materia, eiusque sensus ita ex vfu declaratus est, ut licet in rigore verborum videatur habere aliquam improprietatem, sine scrupulo usurpari possit.

Ad alteram partem propositam respondendum est ex doctrina Patrum, *Principium* generaliter sumptum non esse proprium attributum Patris, ut ratio facta probat, & sumitur ex capite *Firmiter* de summa Trinitate, & Augustino 15. de Trinitate, cap. 13. Nihilominus tamen esse principium sine principio, seu esse principium primum in illo ordine, est Patri proprium. Nam Filius est principium de principio, nem Filius est principium tantum vnius processionis. Pater autem est principium vniuersale in illo ordine, scilicet, omnis processio-

1. Patres vti  
illa locu-  
tione.  
Dionys.

August.  
Athanas.  
Concil.  
Tolet. 11.

Concil.  
Florent.

2. Difficulta-  
tes circa  
illam.

3. Ad primā  
difficultatem.

4. Ad secundam  
difficultatem.

nis, quæ intra Deum esse potest. Vnde ad hoc significandum vocant etiam Sancti primam personam *fontem Deitatis*, & Bonaventura loco supra citato dixit *in eo esse fontalem plenitudinem*: nam fecunditas diuinæ naturæ in illo est per se, & sine diminutione: & ideo in illo est ad omnem actum illius fecunditatis: in Verbo autem est per processionem à Patre, & ideo non est ad omnem productionem ad intrà.

Hoc etiam solui sunt explicare Sancti nomine *Originis* tribuentes Patri, quod sit *Origo personarum*, ut videre licet in Concilio Toletano 6. in conf. fidei. Ibi autem origo non sumitur pro ipsa processione, ut apud Scholasticos accipi solet, sed pro principio primo omnis processionis. Hinc etiam Chrysostomus Orat. 9. in fine 5. tom. Patrem vocat *Rad. cern. sancti illius fructus*. Augustinus 3. contra Maxim. capit. 14. vocat *Auctorem*. Quam vocem interpretans D. Thomas, q. 33. art. 1. dicit, idem significare, quod principium primum. Verum est Hilarius 2. & 4. de Trinitate etiam Filium vocare *auctorem Spiritus sancti*. Et ideo Phebadus libro contra Arianos, Patrem vocat *auctorem sine auctore*. Denique idem sensit Bonaventura in 1. distinct. 29. articul. 1. quæst. 1. ad 2. de hac voce *primum*, nimirum, si sumatur pro primo principio, tribui posse Patri. Tamen quia illa non est propria, & vsitata significatio illius vocis, nam magis videtur significare durationis, aut existentie initium, ideo cauenda est: nam potest generare su-

pectum sensum. Vnde Concilia potius negatiue loquuntur dicentia, diuinas personas non habere initium sui esse. Quod etiam ex Hilario 4. de Trinitate notatur Magister, & D. Thomas in illa distinct. 29.

Ex quibus omnibus constat, per omnes has voces non significari nouam proprietatem, vel notionem Patris. Quia per illa omnia attributa solum manifestatur, ut primum principium intra Deitatem. Nomen autem principij significari potest, aut ratio generalis confusa, & hæc non numeratur inter notiones, vel proprietates, ut constat ex dictis libr. 5. aut significari potest principium particularium processionum, & sic nihil dici præter Paternitatem, & ad summum complectitur inspirationem actiuam. Quod autem additur primum, solum notat carentiam originis, quæ per *innascibilitatem* declaratur, ut dixi. Posset autem hic tractari, an hoc nomen, *Principium*, analogum sit in Deo, ut dicitur ad intrà, & ad extrà, vel etiam ut dicitur ad intrà de Patre, & filio. Sed hæc res est parui momenti, & priorem partem sufficienter tractavi in 1. tom. Metaphysicæ disp. 1. de causis. De posteriori dicam aliquid infra in fine cap. 7. libri 10. De analogia verò huius vocis *Pater*, dicam libro sequenti disputando de Filio. Denique de nomine *Causa*, an possit Patri attribui ad intrà dixi supra. 1. libro, & ideo de prima persona hæc sint satis.

Hilarius.  
Magis.  
D. Thom.

6.  
Corollarium.

De nomine principij.

## FINIS LIBRI OCTAVI DE TRINITATE.

## INDEX CAPITVM LIBRI NONI DE TRINITATE.

Cap. 1. Sit ne Verbum, & Filius eadem persona.

Cap. 2. An Filius sit propriè Verbum.

Cap. 3. Verbum dicaturne tantum notionaliter.

Cap. 4. An producat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo.

Cap. 5. Tractantur quedam dubia.

Cap. 6. An Verbum procedat ex cognitione creaturarum.

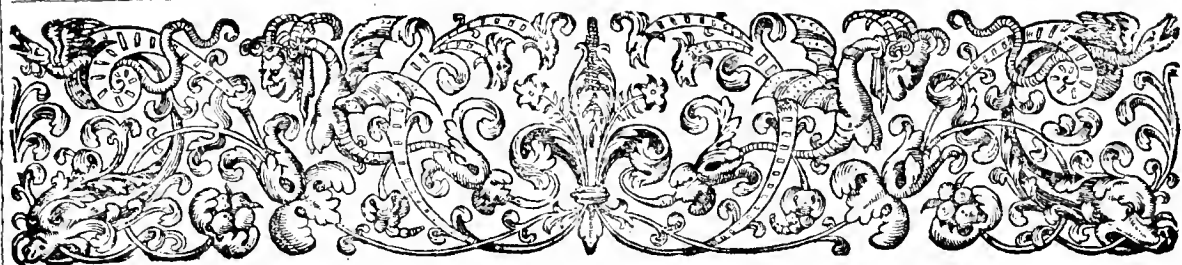
Cap. 7. An procedat ex scientia visionis.

Cap. 8. Sitne Filius vera imago.

Cap. 9. Sitne solius Patris imago.

Cap. 10. An sit sapientia Patris.

\* \* \*



# LIBER NONVS.



## DE SECVNDÆ TRINITATIS PERSONA.



**M**ulta sunt nomina, seu attributa notionalia, quæ secundæ personæ Trinitatis in Scriptura tribuuntur: præcipua verò sunt tria, vel quatuor, quæ in hoc libro à nobis explicanda sunt, nam si quæ alia inveniuntur, vel ad hæc reuocantur, vel non tribuuntur illi personæ secundum diuinitatem, seu prout ab æterno productæ, sed prout vnitæ in tempore humanitati per incarnationem suam. Primò ergo appellatur hæc persona *Filius*, vel *Genitus*, (has enim duas voces in præsentī non distinguimus) vocari etiam solet *unigenitus*, sed hæc vox vltra rationem Filij non dicit rationem aliquam positiuam in illa persona, sed addit negationem alterius Filij in diuinitate, & idè non tam ad Filij, quàm ad Spiritus sancti cognitionem pertinet, & in eo habet specialem difficultatem, quam in vndecimum librum referuamus. Alterum secundæ personæ nomen est *Verbum*, quod magis declarat perfectionem, & immaterialitatem generationis eius. Tertium nomen est *imago*, quod perfectionem illius filiationis, & eiusdem Verbi excellentiam declarat. His adiungitur *sapientia* appellatio, quæ peculiari modo Verbo tribuitur. De his ergo sigillatim dicemus, quomodo in illa personam conueniant, quomodo etiam inter se comparentur, ne secundæ personæ proprietates multiplicari videantur.

### CAPVT I.

*Sitne secunda Trinitatis persona, verus Filius, ac Verbum Patris?*

1. **H**æc duo non possunt disputatione separari, quia vix possumus vtrumque probare, nisi ostendendo per vtramque vocem eandem personam significari, hic verò solum supponimus illam personam esse Verbum, proprietatem autem, & rationem eius postea prosequemur. De ratione verò Filij breuius hic potest tota res expediri. Multi ergo antiqui hæretici negarunt, Verbum esse propriè Filium, vel quia faciebant illud creaturam, vel quia nomen Verbi attribuebant diuinitati, nomen autem Filij humanitati, seu Christo vt homini, vel Filium, & Christum in persona distinguendo, vel etiam tantum ex parte naturæ. De

A quibus erroribus videri potest Athan. sius in oratione circa illud *Deum de Deo*, & epist. de decretis Nicenæ synodi, vbi Paulo Samosareno, & Arianis hos tribuit errores. Basil. Eunomio tribuit libro 1. contra illum, & de Valentino varia figmenta refert Irenæus libro 1. contra ipsum c. 1. & Tertullianus li. 1. contra eundem. Theodor. li. 1. hæreticarum fabularum c. de Filio. Sed inutile cenfeo circa hos errores latius immorari. Quid vero ex Scriptura possent obijcere dicam infra.

Dico ergo primò. Processio Verbi diuini est vera, & propria generatio. Est conclusio de fide, quam ex nouo testamento in sequenti cap. latius confirmabo. Nunc solum vtor testimonio Pauli ad Hebr. 1. probantis Christi diuinitatem ex illo Psalm. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te*, loquitur enim de æterna generatione: aliis non rectè ostenderet veram Christi diuinitatem. Sunt autem, qui existiment, loqui Paulum de Filiatione naturali, non verò de æterna generatione. Sed difficile est in eodem testimonio hæc duo separare, nam vt rectè dixit Anselmus ad obiectiones Arianorum, in secunda. *Quis Filium dicat, & genitum nesciat? quis Patrem valeat credere, quem non considerat genuisse?* Itaque si Psalmista loquitur de Filiatione naturali, & ita exponitur à Paulo, credendum etiam est loqui de generatione æterna. Atque ita intelligunt Augustinus, & Rufinus in Psalm. 2. Chrysostomus, & Græci in Paulum ad Hebræos 1. Augustinus etiam in Enchir. cap. 49. & Athanasius orat. 5. contra Arianos, Tertullianus contra Praxeam cap. 7. Verum est, sanctos Patres aliis etiam modis exponere locum illum, qui ita admitti possunt, vt prædictus sensus non excludatur, de quo videri possunt, quæ de hoc testimonio in tom. 1. & 2. disserui, & quæ tractat Ribera ad Hebræos.

C Simile testimonium est Psalm. 109. *Ex utero ante luciferum genui te*. vbi particula *Ante luciferum*, significat æternitatem generationis, particula, *ex utero* consubstantialitatem: nam ad indicandum generationem illam esse ex solo Patre, ponitur per metaphoram illa vox, quæ Matri potius attribui solet. Sumitur ex Cyrillo dialogo 2. de Trinitate, & Athanasio Oratione, *Quod Christus sit Deus*. Ambros. 4. de fide cap. 4. Aliud testimonium est Isaia 53. *Generationem eius quis enarrabit?* Quod licet varios etiam habeat sensus, hic excludendus non est, quem Patres communiter amplectuntur, Clemens epistola 1. Iustinus in Dialogo contra Tryphonem, Basil. 1. contra Eunonum, Chrysostomus homil. 1. de Incomprehensibili Dei natura.

Athan.

Faustus.  
Ambros.  
Basil.  
Irenæus.  
Tertull.

2.  
1. Assertio.

Probatio  
1. ex Psal.  
2. & ad Hebræos 1.

Anselm.

August.  
Rufinus.  
Chrysost.  
August.  
Athan.  
Tertull.

Ribera.

3.  
Probat. 2.  
ex Psal. 109.

Cyrillus.  
Athan.  
3. Probat.  
ex Isa. 53.

Iustinus.  
Basil.  
Chrysost.  
August.

tura.

tura. Augustinus libro 1. de Symbolo ad Catechumenos, c. 3. Euseb. lib. 1. de Præparatione Evangelica, cap. 8. & Cyrillus dialogo 2. de Trinitate. Communiter etiam exponuntur de hac generatione varia loca ex libris Sapientie, præsertim Prouerb. 8. & Eccle. 2. 4. Denique in symbolo Athanasij, & in Symbolo Vliceno ita definitum est, *Genum, non factum*, & ideo necesse non est plura Ecclesiæ, vel Patrum testimonia afferre.

Ratione confirmat veritatem hanc D. Thomas 1. p. q. 27. art. 2. aduertendo, generationem duobus modis à Philosophis sumi. Primò, pro omni productione substantiæ ex præiacente materia, quomodo communis est inanimatis, & viucentibus, & vniocæ, ac æquiuocæ productioni, quomodo ferè vitur illa voce Aristoteles in libris Physicorum, & de generatione. Alio modo sumitur specialiter pro natiuitate, seu conceptione viucentium, quomodo in præfenti sumenda est. Nam diuinum Verbum est perfectissimè viuens. Sic autem sumpta generatio definitur, vt sit *Processio viuents à viuente coniuncto in similitudinem naturæ*. Vbi duæ particula indigent expositione. Prior est illa *Coniuncto*, per quam significatur, generationem viuents debere esse aliquo modo de substantia ipsiusmet generantis. Inanimata enim generant ex materia extrinseca, viuents verò ex se ipsis, quia generant vitali modo: actio autem vitalis semper est aliquo modo circa ipsum operans. Sic ergo viuens producit ex viuente coniuncto, quia ex substantia, vel aliqua parte substantiæ eius generatur. Altera particula est *in similitudinem naturæ*, de qua solet queri, an debeat esse similitudo specifica, vel sufficiat generica. Nam in generatione quorundam viucentium hæc posterior tantum inuenitur. Sed quæstionem hanc Philosophis omitto, illud nobis sufficit, hanc generationem tunc fore perfectam, & maximè naturalem, quado fuerit in perfecta similitudine. Quocirca si talis esse possit, vt ad vnitatem etiam naturæ perueniat, illa erit perfectissima. Addunt verò expositores D. Thomæ huic definitioni aliam particulam, scilicet, *ex vi processionis*, quam ipse Diuus Thomas dicta quæstio. 27. articul. 4. & quæstio. 35. articul. 2. & 4. contra gentes, capit. 11. indicauit, fortasse verò illam expresse non addidit, quia in ipsa definitione subintelligi poterat. Nam processio, quæ est generatio, debet formaliter tendere ad similitudinem, quia tendit ad communicationem naturæ, & essentiæ, vt talis est. Atque definitionem sic expolitam amplectuntur Theologi in 1. distin. 13. Indicauit etiam Elias Cretensis in orationem primam Nazianzeni, & cum contrà dicens, *Generatio propria est, cum ex generantis essentiâ, id quod gignitur, quantum ad essentiam, genitori simile producitur*.

Hinc ergo concluditur ratio. Nam productio Verbi æterni est processio viuents à viuente, maximè coniuncto, tum, quia est per actum immanentem, tum etiam, quia est de substantia eius, vt in superioribus ostensum est: est etiam nò solum in similitudinem, sed etiam in identitatem naturæ, vt suprà etiam demonstratum est. Eamque similitudinem ex vi sua confert: ergo nihil deest illi processioni ad propriissimam generationem. Antecedens quoad priores partes notum est ex dictis in superioribus, quoad ultimam verò in lib. sequenti tractandum est latius. Nunc satis est brevis declaratio, quia quoad hanc partem nulla est inter Catholicos difficultas. Probatum ergo, quia per

A illam processionem formaliter communicatur secundæ personæ naturæ diuinæ, vt intellectualis est, & vt tenens supremam excellentiam in illo gradu, quia communicatur, vt est ipsum intelligere per essentiam, vt constat ex dictis in lib. 1. & in sequentibus capitulis latius dicitur, sed perfecta. & formalis assimilatio geniti consistit in receptione eiusdem naturæ, secundum proprium gradum specialem eius, vt per se constat, ergo in hac processione est assimilatio ad generationem sufficientissima.

Dico secundò. Secunda Trinitatis persona est verè ac propriè Filius. Hoc assertum sequitur ex præcedenti, estque de fide certum, & in Scriptura expressum. Primo in dicto loco Psal. 2. *Isus meus es tu*, explicato ad Hebræos 1. Et ita etiam intelligitur à Patribus illud Prouerb. 30. *Quod est nomen eius, & quod nomen Filij eius, si nosci?* Vbi videri potest Iansenius. In Euangelio est frequens hæc veritas, Matthæi 3. 16. & 17. Marci. 14. & alia statim referam. Definitiones autem, & testimonia Patrum notissima sunt. Ratio etiam est euident ex dictis, quia Filius nihil aliud est, quàm viuens productum à viuente per propriam generationem, ostensum est autem Verbum produci per veram generationem, ergo.

Dico tertio. Verbum diuinum, & Filius Dei idem sunt, & quoad personam, & quoad naturam. Est de fide, quam contra prædictos errores ostendunt Patres in principio citati, & Irenæus etiam lib. 2. c. 4. & lib. 4. cap. 37. Athanasius Episcopus ad Epictetum & oratione 2. contra Arianos. Ambrosius lib. 1. de fide, c. 2. & lib. 4. cap. 3. Augustinus 7. de Trinitate, c. 2. & sequentibus. Et conuincitur ex Ioannis 1. vbi idem, qui prius dicitur *Verbum*, postea dicitur *Caro factum*, ac tandem vocatur *Unigenitus, vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti à Patre*. Idem constat ex Matth. ult. iuncto testimonio 1. Ioan. 5. Nam eadem secunda persona Trinitatis, quæ in priori loco vocatur *Filius*, in posteriori appellatur *Verbum*, Imò in eodem loco Ioanis vocatur etiam verus Filius, vt *simus in vero Filio eius*.

D Ratio etiam est euident ex principiis fidei, quoad priorem quidem partem, quia si non essent vna persona, vel quatuor essent personæ Trinitatis, vel Verbum, aut Filius excludendus esset à numero diuinarum personarum: vtrumque autem est aperte contra fidem. Quoad alteram vero partem probatur, quia si Filius Dei non esset Filius secundum diuinam naturam, non esset verus, & naturalis Filius, neque etiam esset ex æternitate Filius, & consequenter nec Deus esset Pater ab æterno, quæ sunt aperte contra fidem: Verbum ergo etiam in natura sua Filius est. Quod etiam ex dictis de secundæ personæ processione facillè ostendi potest, quia illa processio talis est, vt Pater intelligens communicet personæ, quam producit, suum proprium intelligere, quod est substantiale, & essentialis esse ipsius Patris: ergo illa productio Verbi, simul est etiam perfectissima generatio, quia est communicatio eiusdem vitæ substantialis, & essentialis, ergo verbum est Filius.

Sed obici possunt non nulla Scripturæ testimonia, in quibus Verbum à Filio distingui videtur Actor. 10. *Verbum misit Deus filiis Israel annuncians pacem per Iesum Christum*: sunt ergo distincta, Verbum & Christus, & ad Hebræos 1. dicitur de Filio *Portansque omnia Verbo virtutis sue*, & Apocal. 1. *Testimonium perhibuit Verbo Dei, & testimonium Iesu*



*Christi*: Confirmatur etiam ratione, quia alias hæ voces *Verbum*, & *Filius* essent synonymæ: quod falsum est, quia diuersas important habitudines.

Ad primum testimonium Athanasius oratione in illud dictum *Deum de Deo* concedit, ibi esse sermonem de Verbo diuino, & negat consequentiam. Quia interdum in Scriptura fit repetitio eiusdem personæ per proprium eius nomen, vt i. Corinth. *Expectantes beatam spem, & aduentum Domini nostri Iesu Christi, qui & confirmabit vos inculpabiles usque in diem Domini nostri Iesu Christi*. Quam expositionem latè etiam prosequitur in libro contra Samosat. Et confirmatur, quia statim de eodem Christo ibi subiungitur, *Hic est omnium Dominus*. Secundò verò responderi potest, ibi non esse sermonem de Verbo Diuino, sed de verbo euangelico, quod Deus annunciari voluit hominibus per Iesum Christum. Ita Theophylactus, & significant etiam Glo. Chartusi. & Caiet.

In secundo autem testimonio, quamuis Basilus lib. de Spiritu sancto cap. 11. per *Verbum* ibi Spiritum sanctum intelligat, tamen & improprie, vtitur illa voce, & expositio necessaria non est. Nam si per *Verbum* ibi Verbum diuinum intelligamus, intransitiuè exponendum est *Verbum virtutis sue*, id est, quod est virtus sua, vt voluit ibi D. Thomas lect. 2. Probabilius autem videtur ibi *Verbum* non pro Filio, sed pro imperio sumptum esse, nam illo Verbo dixit, & facta sunt, & eodem omnia continet. Vnde ibi non est vox λόγος sed ἐμψυχή, quæ sermonem significat, non diuinam personam. Atque ita exponunt Chrysostomus, & Græci, consensitque D. Thomas 1. p. q. 34. art. 2. ad. 5.

Et vtraque expositio potest ad tertium testimonium accommodari. Probabilius autem videtur ibi esse sermonem de Verbo diuino, quia ibi est vox λόγος, & cū articulo, qui emphasim habet, & quia huic verbo maximè præbuit testimonium Ioānes, & quia sequentia verba non discrepant, sed potius confirmant veritatem. Nam hoc testimoniū, quod diuino Verbo Ioannes præbuit, est testimonium Iesu Christi, quia nimirum, Verbum & Christus idem sunt, quod in prima canonica, c. 1. idem Ioannes disertè satis explicuit, dicēs in principio. *Quod fuit ab initio, quod audimus, quod vidimus de Verbo vite, & infra. quod vidimus, & audimus, annunciamus vobis, vt societas nostra sit cum Patre, & cum Filio eius Iesu Christo*. Cum ergo nobis Dei Filius, & Verbum, & Iesus Christus prædicatur, eadem persona annunciat.

Ad confirmationem absolutè negatur sequela. Significant quidem illæ voces eandem rem, eandemque personam, atque adeo eandem relationem, quo sensu dixit Augustinus 7. de Trinitate, c. 2. *Eodem quippe Verbum, quò Filius, & eodem Filius, quo Verbum*. Nihilominus tamen sub diuerso conceptu illam personam significant. Quod intelligi potest ex eo, quòd illæ voces abstractè sumptæ, communes sunt Deo, & creaturis, & nomen *Filius* res creatas longè diuersas sub se comprehendit, quàm nomen *Verbum*. Ergo applicatæ secundæ personæ Trinitatis, sub diuersa ratione illam significant. Vnde Verbum dicit respectum ad creaturas, seu res distinctas, quem non dicit Filius, vt sic: Filius ergo solum dicit processionem in similitudine naturæ, Verbum autem explicat processionem intellectualem, & ideo dixit Ambrosius libro primo, de fide cap. 2. *Verbum dicitur, quia immaculatum. Filius quia genitus*, & Athanasius orat.

2. contra Arianos, *Nomen illi (dicit) identitatem substantia significare, nomen Verbi, quod non sit materialiter genitum*, idem ferè Basilus, homilia in Ioan. 2. & ex dicendis capite sequenti hoc fiet manifestus.

Ex dictis intelligitur, filiationem, generationem, & Paternitatem (quod supra in hunc locum remissi) longè diuerso modo in diuino Verbo, & æterno Patre, quàm in creaturis inueniri. Nam in Deo est generatio omnino immaterialis, immutabilis, æterna, sine substantiæ diuisione, ac denique sine aliis imperfectionibus, quæ in creata generatione inueniuntur, ideoque sicut alia nomina communia Deo, & creaturis, analogæ sunt, ita etiam hæc. Quod non solum verum est de filiatione illa, & paternitate, quæ inter homines esse potest, sed etiam de filiatione, quæ esse potest hominis ad Deum. Quia hæc etiam est per participationem tantum, vel adoptionem, atque adeo impropria, & metaphorica, vt latius dixi 3. p. q. 23. Vnde etiam è contrariio, hoc nomen Pater dictum de Deo notionaliter, vel essentialiter, analogum est, & prius, ac proprius conuenit, quatenus notionale est, vt ex dictis satis constat. Nec refert, quod quatenus essentialiter est, est commune tribus personis, nam dicit relationem ad creaturas, quæ pro fundamento habet actionem Dei liberam, quæ autem huiusmodi sunt, etiam si sint communia, posteriora sunt notionalibus. Quæ omnia clara sunt ex dictis, & ex his, quæ tradit D. Thomas 1. p. q. 33. art. 3.

## C A P V T II.

*An secunda Trinitatis persona sit, & dicatur propriè Verbum.*

**N**ON est, quod amplius de proprietate, seu veritate diuinæ filiationis disputemus: hoc enim satis iam actum est, & in libro 2. & in præcedenti capite est demonstratum, & in Scriptura expressè habemus, verbum non tantum esse Filium, sed etiam esse *verum Filium* 1. Ioan. 5. Agimus igitur solum de Verbo, vt Verbum est, quia eius proprietates non solum ab hæreticis, sed etiam ab aliquo Catholico in dubium reuocata est, indigèntque aliqua declaratione. Opera pretium autem erit aduertere (quod Caietan. 1. p. q. 34. art. 2. notauit) vocem *propriè* dupliciter accipi posse, vel vt distinguitur contra *Metaphoricè*, vel vt distinguitur contra *commune*. In hoc enim capite in priori sensu de illa disputamus, de alio dicemus in capite sequenti.

Fuit ergo antiqua hæresis, quæ Verbum Dei ita abnegauit, vt nihil esse diceret, ideoque neque initium Euangelij Ioannis, nec Apocalypsim admitteret. Ita refert Epiphanius hæres. 51. Vbi hac de causa hos hæreticos Alogianos appellat. Idem August. hæres. 30. Athanasius, Orat. contra Gregales Sabellij, & in Epistol. de decretis Nicenæ synodi. Quo autem fundamento hi hæretici mouerentur, neque hi Patres explicant, neque multum refert, cum nullum habuerint probabile fundamentum. Et contra illos sufficiunt iidem libri, quos ipsi esse in hac parte canonicos negabant: in quo satis se esse hæreticos ostendunt, neque id nunc denuò confutare, aut auctoritatem illarum partium Scripturæ probare necesse est, quia res est nota, & alterius loci.

Arius vero, Eunomius, & alij, qui posuerunt secundam personam esse creaturam, etiam consequenter negarunt, esse propriè verbum, vt Atha-

Athanas.

Basil.

14.

D. Thom.

1. Sensus questionis.

1 Ioan. 5.

Caietan.

2. Varij errores refelluntur. Epiphanius, Augustinus, Athanasius.

3. Athanasius, Hilarius, Cyrillus.

nasius eisdem locis refert, & oratione contra Arianos in id *Deum de Deo*, & Hilarius 6. de Trinitate, Cyrillus lib 7. Thesauri, cap. 3. & lib. 1. in Ioannem capit. 4. & 7. loquebanturque isti hæretici consequenter. Quia si illa persona esset creatura, non inaneret intra Deum ipsum, non ergo posset esse proprium verbum ipsius Dei. Explicabant ergo illam vocem per metaphoram, ut sicut Ioannes Baptista dictus est vox, ita illa excellens creatura dicta sit Verbum, quia per excellentem sapientiam illi communicatam, & per humanitatem assumptam, diuina secreta, & mysteria nobis manifestant. Veruntamen fundamentum istorum hæreticorum iam supra est euersum, cum ostendimus secundam personam esse verum Deum, & esse in Deo. Omitto etiam errorem Valentini, qui posuit quidem Verbum prolatum à Patre, sed post multa sæcula, ut latè refert Irenæus lib. 1. à principio, & impugnat libro 2. attingitque Hilarius libro 6. de Trinitate. Sufficiunt tamen contra hunc errorem superius dicta de æternitate omnium personarum, & quod temporale Verbum, vel non posset esse intra Deum, & sic nec esset propriè Verbum, vel non posset esse sine magna mutatione Dei. Denique inter Scholasticos Durandus in 1. dist. 2. quæst. 3. negat secundam personam esse propriè Verbum, ex alio fundamento. Quod non procedit per intellectum, ut supra vidimus lib. 1. ubi fundamentum illud sufficienter impugnauimus. Hic ergo supponimus, secundam personam esse Deum, procedentem à prima per intellectum, & nihilominus inquirimus, an propriè Verbum sit.

Ratio dubitandi esse potest, quia non omne, quod procedit per intellectum, est verbum, habitus enim scientiar, verbi gratia, procedit per intellectum, & tamen Verbum non est, necesse est ergo, ut procedat ad intelligendum, seu ad repræsentandum ei, à quo procedit, sic enim Verbum hominis ab ipso procedit, ut ipsum actu intelligentem constituat, eique repræsentet, quæ intellecturus est. At secunda Trinitatis persona non potest ita procedere à prima, ergo non potest esse propriè Verbum. Minor probatur, quia Prima persona, quæ intelligendo producit, non constituit actu intelligens per personam productam, quia nullam perfectionem ab illa comparat, & ideo nec persona producta potest repræsentare producenti, tum, quia talis repræsentatio non est, nisi per intellectum: tum etiam, quia Pater in se ipso non in alio omnia cognoscit, ergo non est secunda persona propriè Verbum. Patet consequentia, quia non possumus propriam Verbi rationem, nisi ex nobis colligere, nam ex nostro verbo ad diuinum ascendimus.

Vnde confirmatur primū, nā quod procedit ab intelligente iam constituto in actu secundo intelligendi, non potest esse proprium verbum mentale, sed erit vocale, vel scriptum, ut in nobis constat: secunda autē persona procedit à prima, prius origine constituta in actu secundo intelligendi, ut supra v sum est, quia prius origine habet Pater omnia essentialia, inter quæ est ipsum intelligere, ergo non potest Filius procedere, ut proprium verbum mentale, constat autē nec vocale, seu transitorium esse, ergo nullo modo est proprium Verbum. Tandem confirmatur, quia *dicere*, & *Verbum* correlatiua sunt, sed Primam personam producere secundam non est *dicere*: ergo nec secunda est Verbum.

A) Minor patet, quia *dicere*, ut sic non est *producere*. Nos enim dicimus res, quas non producimus, & Verbum ipsum diuinum dicit omnia, quæ cognoscit, & quæ facit, nam de illo etiam verum est illud *ipse dixit, & facta sunt*. Et tamen non producit saltem per intellectum, ergo.

Dicendum nihilominus est, secundam personam esse Verbum Patris cum omni veritate, & proprietate. Res per hanc assertionem significata est de fide, & vltima pars est etiā ita certa, ut sine errore negari non possit. Probatur primò ex Scripturis: nam in testamento etiam veteri multis in locis significata est hæc veritas, ut in illo Psal. 32. *Verbo Domini cali firmati sunt*, & similibus, præfertim vero in illo Psal. 44. *Eructauit cor meū Verbum bonum*. Quem locum de æterna generatione exponunt Patres ibi communiter, & Cyprianus li. 2. contra Iudæos. Et significauit Paulus ad Heb. 1. ex illo loco demonstrans Christi diuinitatem. Præcipue verò nobis ostendit hanc proprietatē Ioannes Apostolus in tribus locis noui testamenti, Apoc. 19. *Et nomen eius Verbum Dei*, in quo indicat proprietatem: nam hæc maximè significari solet proprietati rei nomine, & maximè quando à Deo ipso, vel spiritu eius imponitur. Item prima canonica, c. 1. ubi vocat *Verbum vita*, & in c. 5. numerans personas Trinitatis secundam ponit nomine *Verbi*.

Insignior locus est initium Euangelij Ioannis. *In principio erat verbum*. Est enim vulgatum, Ioannem ad hoc præcipue suū Euangelium scripsisse, ut Christi diuinitatem, & æternam processionem nobis demonstraret, & ideo, inquit Cyrillus Alex. lib. 7. Thesauri, c. 5. statim in principio. *Nomen Verbi elegi, quia est maximè proprium, & significantium diuinitatis, & processionis propria secunda persona*. Et ob hanc rem malè audit Erasmus, qui in illo initio mutare ausus est nomen *Verbum*, & loco illius ponere nomen *Sermo*. Reprehenditur autem non quia secunda persona non possit etiam sermo vocari. Nam multi Patres sæpe vtuntur illa voce, ut videre licet in Cypriano dicto libro 2. contra Iudæos cap. 3. & 5. & Augustino tractatu 108. in Ioannem. Imò aliqui ita interpretantur, & non malè illud ad Hebræos 4. *Filius est enim sermo Dei, & efficax*, &c. Nam illa omnia, quæ Paulus ibi attribuit verbo Dei, propriissimè conueniunt in Verbum increatum, ut notarunt. Ambrosius. 4. de fide cap. 3. & Cyrillus lib. 2. in Ioannem, cap. 37. & Græcè vtrique habetur eadem vox λόγος. Nihilominus meritò reprehenditur Erasmus, tum, quia ausus est, antiquissimam, & receptissimam lectionem mutare, tum etiam, quia in rigore magis proprium est *Verbum*, quàm *Sermo*. Nam *Verbum* propriissimè dicitur de re omnino simplici, *Sermo* autem in rigore significat orationem compositā. Et ideo aliqui curiosè adnotarunt, *Sermonis* vocem magis accommodari Christo, ut est persona composita: *Verbum* autem propriè dici de ipsa persona diuina secundum se, quamuis illa etiam sermo dici possit, quia in sua simplicitate eminenter continet omnia, quæ longo sermone dici possunt.

Ex Concilio, & Patribus non oportet plura referre, quoniam supra probando Filij Diuinitatem, & processionem eius per intellectum allata sunt, & in discursu huius capituli, & sequentium necessariò erunt repetenda. Ut ergo ratione declaremus hanc veritatem, pauca de *verbo* præmittenda sunt, ex multis, quæ theologi disputant, & inter eos latissimè Torres 1. p. q. 27.

Ascensio.

Psal. 32.

Psal. 44.

Cyprian. Heb. 1.

Apoc. 19.

1. Ioan. 1.

7. Initium euangelij Ioann. exponitur.

Cyrillus. Alexand.

Cypri.

August.

Hebr. 4. Ambrosius. Cyrillus.

8.

Torres.

9.  
De verbo  
creato.

Primò ergo *Verbum* in communi sumptum, in genere signi, seu representariui constituitur, quod satis constat ex communi usu, & sensu omnium. Verbum enim locutioni respondet: locutio autem ad significandum, vel representandum aliquid refertur, verbum ergo hunc etiam respectum includit: Et hinc, fit, ut verbum dicat ordinem ad naturam, seu facultatem rationalem, vel intellectualem, quatenus intelligit, seu ratione utitur, quod etiam constat ex usu Philosophorum. Quia nec brutis, nec sensibus externis verbum attribunt. quamvis hæc suo modo forment imagines obiecta representantes, quia rationem non participant. Item quia locutio, si sit vera, & propria, est actus rationis. Verbum autem, ut dixi, locutioni respondet. Tertiò denique, dicit verbum habitudinem ad mentem tamquam ad principium, à quo, vel quo mediante procedit, ut etiam constat ex communi consensu. Species enim impressa, etiam si representet, & ad hoc fiat, non est verbum, quia per se non procedit à mente, ut principio intelligendi, sed ab obiecto, vel aliquo supplente causalitatem eius. Item procedit hic ratio facta, quia Verbum est terminus locutionis, locutio autem dicit habitudinem ad rationem, ut ad principium. Ex quibus facile erit unicuique descriptionem Verbi colligere, quia tamen valde analogum est, facilius accommodabitur ad singula membra, præmissa divisione.

10.  
De vocali  
& scripto.

Est ergo secundò aduertendum, verbum primò diuidi posse in externum, & internum. Externum voco, quod sensibile est, & per exteriora corporis membra formatur: internum quod per interiores potentias. Vnde illud prius diuidi solet in vocale, & scriptum, quæ materialiter tantum differunt, nam vtrumque, & modum significandi ferè eundem habent. Dubitari autem solet, an verbum sensibile, & ut vocale, sit propriè verbum. Nam Durandus vult solum metaphoricè ita appellari eo modo, quo imago hominis vocatur homo: nam solum dicitur verbum, quia representat mentale. Caietan. verò, Torres, & alij dicant, esse propriè verbum. Imò Caietan. existimat, proprius esse Verbum in voce, quam in phantasia, quia locutio exterior magis participat de vii rationis: magisque illi obedit, quam phantasia, sed disputatio est parui momenti. & de nomine. Si tamen attendamus primam impositionem vocis, non videtur dubium, quin vocale sit propriè verbum, imò fortasse ad illud significandum primò est vox imposita, tamquam hominibus notius. Item locutio exterior est propriè locutio à ratione procedens, & terminus eius verè significat, ac representat: erit ergo propriè verbum. Quamquam probabile sit, comparatione verbi mentalis esse analogicè verbum: quia totum suum esse, & representationem habet per quamdam habitudinem ad illud, & per aliquam participationem illius, ut significavit Augustinus 15. de Trinitate. capitul. 11. & sequentibus. Idemque dicendum est de verbo scripto. Aliqui etiam volunt actiones alias externas, quibus homines interdum vtuntur ad exprimendos conceptus loco vocum, posse etiam dici verba, sed hoc magis metaphoricum est.

August.

11.  
De verbo  
phantasiæ.

Similiter verbum internum subdividitur à D. Thomas supra, in verbum phantasiæ, & mentale, seu imaginationis, & intellectus. De priori solum est aduertendum, in imaginatione posse in primis esse conceptus externorum verborum. Ex-

A perientia enim constat, cum loquimur formare prius in imaginatione verba ipsa exterius professenda. Atque hoc modo nemo dubitare potest, quin illa imago phantasiæ sit tam propriè verbum sicut vocale, vel scriptum, quia habet eundem usum, eundemque modum significandi, & eandem subordinationem ad rationem. Vltimè verò est in phantasia imago ipsius rei significatæ per vocem, & de hac aliqui nolunt, ut appelletur verbum, sed idolum, vel phantasma expressum, quia non procedit à ratione. Sicut in brutis simile idolum non dicitur verbum. Sed de hoc etiam non est multum contendendum, nam etiam est questio de voce. Quia verò in homine ipsa imaginatio est rationalis per participationem, & in suis conceptibus etiam vltimis dirigi potest ab intellectu, ideo maiori cum ratione potest in homine talis conceptus verbum appellari, quam in brutis.

B

Quod verò maxime ad rem præsentem pertinet, est verbum intellectus, in quo distingui etiam potest verbum vocis, à verbo rei. Illud est, quod à dialecticis vocari solet conceptus non vltimus: estque etiam verbum imperfectum, & secundum quid, respectu rei significatæ per vocem, nam formaliter habet eandem rationem quam verbum ore prolatum, & ideo est etiam omittendum. Verbum ergo rei est, quod propriè, & simpliciter dicitur verbum mentis, quod in hac materia omnes Patres supponunt, & per coparationem ad illud rationem Verbi diuini declarant. Nam licet Verbum diuinum longè sit nobilius, & principalius Verbum, etiam secundum analogiam: nihilominus nostrum verbum nobis notius est, & ideo illo vtimur ad cognoscendum aliud, seclusis imperfectionibus. Atque hanc viam, & rationem declarandi verbum diuinum maxime profecutur Augustinus toto lib. 15. de Trinitate, & lib. 7. & in aliis habet aliqua. Anselmus optimè in Monologio cap. 29. & sequentibus. Vbi verbum vocat. *Imaginem expressam, quæ oritur in ratione cogitante*, imò significat, *cogitationem ipsam esse imaginem, & imaginem cogitatione existentem esse Verbum*. Damascenus etiam libr. 1. cap. 18. vocat verbum *naturalem intellectus conceptum & quasi factum*. Basilus hom. 1. in Ioannem dicit *procedere à mente, sicut rivum à fonte*. Denique Athanasius in Epistola de sententia Dionysij contra Arianos dicit, esse *mentis promanationem*.

D

Est autem terciò obseruandum ex eodem Athanasio sermone 3. contra Arianos, & ex Basilio oratione contra Sabellium, non esse in omnibus Verbum diuinum cum verbo mentali hominis comparandum, sed tantum in iis quæ ad perfectionem pertinent. Conueniunt itaque primò, quia vtrumque spirituale est, & permanens, & non transitorium, ut est verbum vocale. Secundò vtrumque est immanens intra ipsum intelligentem. Tertiò vtrumque representat non ad placitum, sed naturaliter, neque ex accidenti, ut sic dicam, seu concomitanter, sed per se, & ex vi sue processionis, quia vtrumque est ipsummet intelligere eius, à quo procedit. Quæ omnia, & similia ad perfectionem spectant, & ad proprietatem Verbi sufficiunt, ut statim declarabo.

E

Differunt tamen in multis. Primò quia verbum creatum est accidentale, Verbum autem diuinum subsistens, quod non minuit rationem, & proprietatem Verbi, imò perficit. Sicut patet à simili in sapientia accidentali, & subsistente, & similib. Et ratione etiam facile patet, quia ratio subsistentis non excludit veram representationem intellectualem, nec

12.  
De verbo  
intellectus  
creati.

August.  
Anselm.

Damasc.  
Basil.  
Athanas.  
Dionys.

13.  
Conueni-  
tia verbi  
increati cum  
creato.  
Basil.

14.  
Differètia.

lem, nec veram rationem imaginis. Hinc secundo differunt, quod verbum creatum est forma confluens in actu secundo intelligentem, à quo producit, Verbum autem diuinum non est forma Patris intelligentis, à quo producit, ut rectè probat quædam ratio supra facta. Et sequitur hæc differentia ex præcedenti, quia res subsistens ut sic, non est forma alterius rei distincta. Nasceitur etiam hæc differentia ex alia, quæ potest esse tertia, quia verbum creatum producit ex indigentia intelligentis, quia sine illo non est sufficienter constitutus in actu ad intelligendum: neque habet formaliter ipsum intelligere, sed solum actum primum, & virtutem producendi verbum. Verbum autem diuinum non ex indigentia, aut potentialitate aliqua sui principij producit, sed ex infinita perfectione, & fecunditate, & ideo non supponit personam producentem solum constitutam in actu primo, sed etiam in actu secundo intelligendi. Quarto denique differunt, quia in productione verbi creati forma illa repræsentatiua, quæ imprimatur ipsi verbo, ut sic dicam, est res distincta à forma, quæ est principium productionis eius, & comparatur ad illam, ut actus secundus ad primum. In productione autem diuini Verbi, quamuis producat sit distinctum à producente, tamen forma, quæ in Verbo producta est ratio repræsentandi, eadem est cum forma, quæ in producente est ratio producendi, nam est ipsummet intelligere Patris communicatum Verbo. Ratio autem est eadem, quæ tacta est, quia hæc productio non est quasi transitus de potentia in actum, sed est communicatio eiusdem purissimi actus, quæ non habet locum, nisi in forma infinita.

Ex his ergo omnibus concluditur manifestè ratio assertionis propositæ. Nam in diuino Verbo verè, ac propriè inueniuntur omnia per se necessaria ad veritatem, & proprietatem Verbi: est ergo Verbum propriè, & non metaphoricè. Antecedens patet, quia est terminus per se primò productus per actum intelligendi, recipiens ex vi suæ productionis ipsummet intelligere personæ producentis, quo constituitur in ratione rei repræsentantis intellectualiter obiectum illius intellectiois: hæc autem sunt, quæ per se, & formaliter requiruntur ad esse Verbi. Reliqua verò, quæ in humano verbo inueniuntur, & imperfectionem includunt, non pertinent ad formalitatem Verbi ut sic, sed ad imperfectionem verbi creati, & ideo ex eis nihil concluditur contra proprietatem Verbi diuini.

Per quod etiam responsum est ad rationem dubitandi: nam totum, quod in ea sumitur, pertinet ad imperfectionem verbi creati, sicut in scientia creata, quod sit habitus, & forma, est materiale, & ideo non licet inde argumentari, quod in Deo non sit propria scientia. Vnde dixit optime Athanasius supra. Non tale esse querendum Dei Verbum, quale nostrum est, quia non talis est Deus, quales non sumus. Responsum etiam est ad primam confirmationem ibi positam: nam si actus secundus intelligendi ita supponatur in producente, ut tamen ipsemet communicetur producta ex vi talis productionis, perfectissima est productio Verbi, & talis est in Deo: in nobis autem non ita fit propter imperfectiones declaratas. De secunda verò confirmatione dicam in capite sequenti.

## CAPVT III.

An Verbum in Deo personale tantum sit, vel etiam essentialiter.

Hæc quaestio pertinet ad aliam significationem vocis *propriè*, ut distinguitur contra *commune*, an scilicet Verbum dicatur *propriè* de Filio non solum, quia non metaphoricè, sed etiam quia non essentialiter, sed personaliter tantum de Deo dicitur. In quate Durandus in. 1. dist. 27. q. 3. sentit, Verbum dici essentialiter tantum, de secunda autem persona dici non propriè, sed appropriatè. Errauit tamen ex alio fundamento supra reiecto, quod secunda persona non procedit per intellectum. Alij verò dixerunt Verbum, & essentialiter, & personaliter dici posse. In qua sententia fuit D. Thom. in 1. distin. 27. q. 2. art. 2. & sequitur ibi Capreolus q. 2. art. 1. conclusionem 4. & Ferrar. 4. contra Gentes, c. 13. Fundamentum esse potest, quia omnis actus intelligendi est Verbum, quia est forma expressè repræsentans: in Deo autem est actus intelligendi essentialis, ergo ille est Verbum essentialiter. Nec necesse est, ut realiter producat: sed satis esse videtur, quod sit actus vitalis fluens nostro modo intelligendi ab interno principio intellectuali. Præter hoc verò est in Deo Verbum realiter productum, ut explicatū est. Ergo licet hac posteriori ratione dicatur notionaliter, nihilominus priori modo dicitur essentialiter.

Sed licet hæc quaestio maximè posita sit in significatione vocis, nihilominus verior sententia est, magisq; consentanea modo loquendi Scripturæ, & Patrum, quæ docet Verbum personaliter tantum dici. Quod sentit D. Thom. 1. p. q. 34. artic. 1. & ibi Caiet. & Magister. 1. dist. 27. vbi etiam Bonauentura, Scotus, Gabriel, & alij. Et est expressa sententia Augustini 5. de Trinitate, c. 13. & lib. 6. c. 2. libr. 7. c. 1. & 2. & lib. de cognitione veræ vitæ, c. 14. Quibus locis docet tres personas non dici esse vnum Verbum, sicut dicuntur esse vna sapientia, quia sapientia ut sic, non dicitur relatiuum, Verbum autem dicitur relatiuum, sicut Filius. Sic etiam Cyrillus libr. 7. Thesauri, c. 1. dixit *Verbum esse nomen proprium Filij*. Quod certè multum indicatur in illo loco Apocal. 19. *Et nomen eius erat Verbum Dei* utique tamquam omninò proprium, & singulare. Magnūque argumentum est, quod in Scriptura nūquam essentialiter sumitur, ut patet ex Ioan. 1. & alijs locis supra citatis, in alijs autem vocibus, quæ nunc essentialiter, nunc personaliter sumuntur, ut sunt *Amor*, *Spiritus*, &c. uterque vsus in Scriptura inuenitur.

Ratio autem est, quia de ratione Verbi proprii est, ut sit realiter productum, quod autem huiusmodi est, solum personaliter de Deo dicitur, ut per se constat. Maior quidem ex vsu Scripturæ, & Patrum maximè sumenda est, tamen etiam significatio Latina in rigore illam requirit, nam verbum dicitur, quod per locutionem fit: locutio autem productio realis est, & ita est expeditum fundamentum contrariæ sententiæ.

Atque hinc colligitur Verbum in suo significato, includere relationem realem ad proferentem. Probat, quia in Trinitate non potest esse nomen personale, vel notionale, nisi in suo significato huiusmodi relatione includat, cum absoluta communia sint. Dubitant autem Theologi, quomodo relatio per eam vocem significetur, an de formali, vel de connotato tantum. Nam primum sen-

1.

Durand.

1. Opinio.

D. Thom.

2.

Verbū in Deo tantum notionaliter dici.  
D. Thom.  
Caietan.  
Magist.  
Bonauen.  
Scot.  
Gabr.  
August.

Cyrill.

Ioan. 1.

3.  
Ratio.

4.  
Quam relatione dicitur verbum.

15.  
Concluditur ratio assertionis.

16.  
Soluuntur argumenta.

Athanas.



D. Thom.  
Ferrari.  
D. Thom.  
Caietan.

cit D. Thom. in 1. vbi supra, & quest. 4. de veritate, artic. 1. & sequitur Ferrarien. supra. Secundum autem sensit idem D. Thom. 1. part. quest. 34. artic. 3. ad. 4. & ibi Caiet. Existit modo verò, parum referre, vno, vel altero modo sentire. Nam in Verbo (vt ex dicendis magis constabit) duplex includitur respectus, vnus realis ad dicentem. Alter rationis, vel quasi transcendentalis ad res dictas. Prior cōuenit formaliter secundæ personæ ratione suæ proprietatis relatiue, vt per se patet. Posterior cōuenit formaliter ratione essentialis, vt infra ostendam. Vt autem hic posterior respectus conueniat secundæ personæ tamquam Verbo, necesse est, vt connotet relationem producti, & originem, per quam illa forma representatiua rerum dictarum ei sub tali ratione communicata sit. Et hoc est, quod pertinet ad rem ipsam, & ad significatum adæquatum *Verbi* in Deo. Vnde si hæc vox *Verbum* ad significatum adæquatum comparetur, vtrumque respectum comprehenditur, vt docet D. Thom. quest. 34. artic. 1. ad 3. & artic. 3. ad 4. vbi Caietan. Torres, & alij q. 27. artic. 1. Si autem duos illos respectus inter se conferamus, censeo respectum rationis, vel potius fundamentum eius, seu representationem obiecti, formalissimè pertinere ad rationem Verbi. De altero verò respectu ad producentem parum refert sentire, quod pertineat ad formale significatum, vel ad connotatum: nam quodlibet horum sufficit, vt *Verbum* tantum personaliter dicatur. Considerato tamen vsu vocis, videtur saltem includere in suo formali significato habitudinem, seu denominationem originis, sicut *genium*, vel *prolatum*.

Secundò colligitur ex dictis, qua ratione, licet Verbum propriè, ac personaliter dicatur de solo Filio, & non sit nomen Synonymum cum Filio: nihilominus non dicat de formali proprietate aliquam realem secundæ personæ, à filiatione distinctam. Quia omnis proprietas positiua consistit in respectu, vt supra ostensum est. Duo autem respectus, possunt considerari in secundæ persona Trinitatis, vt Verbum est. Vnus est ad producentem, & hic non est alius à filiatione, vt rectè notauit Augustinus d. lib. 5. de Trinitate, cap. 13. Quia Verbum eo ipso, quod subsistens est, procedit necessariò, vt Filius: idèque relatio eius ad dicentem non est alia à filiatione, quamuis species (vt sic dicam) talis relationis, non ita exprimaturnomine Verbi, sicut nomine Filij. Quamquam melius dicemus per neutram illarum vocum significari satis modum, & perfectionem illius relationis, per vtramque verò simul vtrumque declarari. Nam voces illæ ex creaturis desumptæ sunt, in quibus nec Verbum est propriè Filius, quia non est subsistens, & consequenter, nec est substantia in natura similis producenti, nec Filius est Verbum, quia materialiter generatur, & non per mentem. Verbum autem, & Filius Dei vnico respectu, & dicentem, & generantem Patrem respicit. Alter verò respectus ad res dictas rationis est, & non realis, idèque ad proprietates personales non spectat. Præterquam quod formaliter conuenit Verbo ratione essentialis, & vt sic, secundum se ad essentialia pertinet: quod si aliquo modo est proprius verbi, solum est, quatenus connotat modum habendi, in quo inuoluntur eadem proprietates filiationis, vt infra explicabitur. Idèque etiam ex hoc capite non multiplicantur proprietates Verbi.

Tertiò expeditur ex dictis secunda confirmatio

A superiori capite in hunc locum remissa. In qua petebatur, an *Dicere* dicatur in Deo essentialiter, vel notionaliter tantum. In quo Anselmus in Monologio ap. 8. significat *Dicere* esse ipsam essentialiam Dei, & cap. 34. ait. *In summo Spiritu idem esse dicere, quod intelligere, aut scire*, quæ essentialiter dicuntur. Et ita senserunt aliqui Scolastici antiqui, vt Durandus refert, qui nihilominus aiebant, Verbum tantum notionaliter dici. Sed hoc non videtur dici consequenter, nisi *Dicere* sumatur largè, & improprie, prout significat actionem ad extra. Hoc enim modo etiam ipsa exterior actio Dei dicitur per metaphoram locutio eius, vel locutio aliqua exterior instar humanæ locutionis formata, quam constat necessariò esse à tota Trinitate: & hoc sensu pertinere ad essentialia, & non ad notionalia. At verò loquendo de proprio *Dicere* interno, habet adæquatam correlationem cum proprio Verbo.

Et ideo dicendum est. Quod sicut Verbum intra Deum personaliter tantum dicitur: ita etiam *dicere*, quod est Verbum producere, vixque potest aliter defendi, quòd sit notionale. Item in locutione verbalis *dicere* idem est, quod producere vocem ipsam, seu verbum vocis. Denique hoc modo loquitur Augustinus 1. 5. de Trinit. cap. 15. de verbo mentali nostro, dicens. *Verbum nostrum interius dici à nobis*, id est, produci. Sic etiam intelligendum est, quod ait cap. 10. *dicere interius idem esse, quod cogitare* iuxta illud sapientiæ 2. *dixerunt intra se non rectè cogitantes* & Luca 5. *coeperunt cogitare dicentes*, & Matth. 9. de Pharisæis dicitur *Dixerunt intra se*. Et Christus ad illos *Quid cogitatis mala in cordibus vestris*? In cogitatione autem duo sunt, scilicet, productio actus cogitandi, & hæc est propria dictio interna: & informatio intellectus per cogitationem productam, & hoc est formaliter intelligere: vt significauit D. Thom. dicta questio. 34. artic. 1. & Scot. in 4. dist. 46. q. 2. ad 4. & sumitur ex 3. de Anima capitul. 7. Et ideo intelligere, vt sic, essentialiter est in Deo, quia non includit habitudinem originis: dicere autem propriè illam includit & ideo est notionale.

D Anselmus autè vel locutus est latè, & improprie de *dicere*, vt D. Tho. exponit, vel locutus est identicè, & quantum ad absolutum, quod includit. Nec refert, quod res ipsa representata per Verbum dici dicatur, cum tamen non producat: quia Verbum includit duplicem respectum supra declaratum, & idè quando producit Verbum, censetur quodammodo res produci, non in esse simpliciter, sed in esse representatiuo. & inde comuni vsu factum est, vt Verbum passiuum significans productionem Verbi (scilicet, dici) ipsi obiecto tribuatur. Quod in similibus facillè constat, dicimus enim depingere imaginem, & regè, & scribere literas, & res: ita ergo dicimus Verbū, & rem representatam per Verbum, ibi autem aliqua includitur analogia: nam dicere Verbum, est propriè producere illud, dicere autem rem, est representari illam, producendo verbum eius, & idem est de Verbo pingendi, scribendi, & similibus. Et videntur locutiones fundatæ in illo principio sumpto ex Aristotele de memoria, & reminiscencia, capitul. 5. *idem est motus in imaginem & in id, cuius est imago.*

\* \*

se notionale.

Anselm.

7.

August.

Luc. 5.  
Matth. 9.

D. Thom.

S.  
Anselm.

Aristot.

D. Thom.  
Caietan.  
Torres.

August.

6  
Dicere est.



CAP. V. III.

*Verum diuinum Verbum producat ex cognitione omnium, quæ in Deo formaliter sunt.*

**E**A, quæ sunt formaliter in Deo, quædam absoluta, sunt alia relatiua ad intra: nam relationes ad extra in Deo, non sunt formaliter & secundum rem, & ideo nunc de illis non loquimur. Quod ergo spectat ad absoluta, certa res est. Verbum procedere ex cognitione omnium absolutorum attributorum, quæ in Deo sunt formaliter. Neque necesse est, distinguere quoad hoc inter essentiam, & attributa, quia ipsamet attributa essentialia sunt, & quasi constituunt, ut ita dicam, complentque essentiam. Ratio autem clara est, quia Verbum procedit per actum intelligendi Dei: ergo maxime procedit per actum illum, ut terminatum ad primum obiectum eius; nam actus intelligendi neque esse, neque concipi potest sine suo primario obiecto; sed primum obiectum illius actus est ipsa diuinitas, nam sicut ille actus est ipsum intelligere per essentiam, ita ipsa diuinitas est per se primo intelligibilis per essentiam, ergo productio Verbi diuini necessario, ac primario esse debet ex cognitione ipsius diuinitatis. Vnde cum illa cognitio sit perfectissima, & non solum quidditatiua, sed etiam comprehensiuua, necesse est, ut sit etiam cognitio omnium attributorum essentialium, atque adeo omnium absolutorum, quæ in tali natura formaliter existunt. De hoc ergo nulla est controuersia.

Difficultas verò superest de relatiuis. Vbi potest referri opinio absolute negans ex Scoto in 2. dist. 1. q. 1. art. 2. & quodlibet. 14. §. *Hic intelligendum est.* in quibus locis dicit Verbum solum procedere ex cognitione obiecti primarij diuinæ intellectiōis: & licet ibi expresse non excludat personas, alijs verò locis, ut in 1. dist. 27. q. 3. sentit, personas non pertinere ad primum obiectum diuinæ visionis, unde hac ratione videtur in presenti illas etiam excludere. Potestque hæc opinio suaderi. Quia Pater non producit Filium ex cognitione sui, ergo neque ex cognitione Filij, & à fortiori nec, Spiritu sancti. Hæc posterior pars illationis per se nota est. Prior etiam est satis clara. Quia Pater non potest cognoscere se ipsum sine Filio, ad quæ dicit intrinsecam habitudinē, quia cognitio illa est perfecta, & intuitiua rei, prout est in se, in qua vnum relatiuum non est prius quàm aliud. Antecedens ergo probatur, quia Pater non potest producere Filium ex cognitione Filij, ergo neque ex cogitatione sui ipsius. Probatur antecedens. Tum, quia id, ex quo Verbum producit, est aliquo modo principium Verbi, Verbum autem non potest esse principium sui ipsius. Tum etiam, quia id, ex quo Verbum producit, necessario supponitur productioni, quia illa productio est per intuitiuam cognitionē, saltem quoad ea, quæ in Deo sunt, Verbum autem non potest supponi ad suam productionem. Tū denique quia Verbum est imago obiecti, ex cuius cognitione producit, Verbum autem Diuinum non est imago sui ipsius, nõ ergo producit ex cognitione sui.

Secunda opinio refertur potest quorundam Modernorum. Sui cum negare non audeant. Patrem se, & consequenter Filium suum cognoscendo producere Verbum, nihilominus negant Patrem producere Verbum suum ex cognitione Spiritus san-

**A**cti, nam illis visum est, rationes fortius procedere de Spiritu sancto. Quia Spiritus sanctus nullo modo potest, esse principium Filij, item, quia non solum non supponitur ad productionem Verbi, verum etiam est posterior origine, quam ipsum Verbum, & non habet tam intrinsecam connexionem cum Patre, & filio ut sic respectu cognitionis, quantum habent ipsi Pater, & Filius inter se: nam se respiciunt: ut formaliter correlatiua, non autem Spiritum sanctum. Denique etiam Verbum non potest esse imago Spiritus sancti, sed solum Patris, ergo non procedit ex illius cognitione.

**B** Dico tamen Verbum diuinum per se procedere ex cogitatione totius Trinitatis, omnique relatiuorum simul cum absolutis. Est expressa sententia D. Tho. q. 34. art. 1. ad 3. *Pater inquit, intelligendo se, & Filium & Spiritum sanctum concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur.* Sequitur ibi Caietanus, & plures ex Recentioribus. Tertius. q. 27. art. 5. Capicollus & alij, quos referam c. 6. Sumitur ex Augustino 7. de Trinitate c. 1. & 3.

**C** Ratio generalis est, quia Pater producit Verbum ex cognitione perfectissima, comprehensiuua, & intuitiua suæ diuinitatis: ergo producit illud ex simili cognitione omnium personarum, atque adeo omnium, quæ in Deo sunt formaliter. Antecedens certissimum est, tum quia in Patre non potest intelligi imperfecta, aut minus perfecta cognitio suæ diuinitatis, tum etiam, quia aliàs Verbum diuinum non esset perfectissimum, quod intelligi posset, quia perfectius est Verbum comprehensiuum, quàm non comprehensiuum, quod est contra perfectionem illius personæ. Vnde in superioribus ostendimus, illud Verbum tantum posse esse vnum, quia est adequatum diuinæ cognitioni, non esset autem adequatum, nisi cognitioni comprehensiuæ æquaretur. Consequentia probatur primo, quia cognitio intuitiua omnino perfecta terminatur ad rem, prout est in se, & secundum omnem modum, & conditionem existentie illius: modus autem existendi diuinitatis est esse in tribus personis: ergo non potest esse perfectissima intuitio illius, nisi videatur in tribus, & consequenter, nisi videantur illæ tres personæ. Idem vel fortius argumentum sumitur ex ratione comprehensionis: nam ad comprehensionem necessarium est, ut perfectissime, cognoscantur omnia attributa, omnesque perfectiones diuinitatis. Vna autem perfectio est fecunditas, vel communicabilitas eius: hæc autem non potest exactè cognosci, nisi videantur personæ, quibus natura illa communicatur.

**D** Confirmatur, ac declaratur contra opinionem proximè relata: nam Pater cognoscendo se producit imaginem sui, & ideo simul etiam cognoscit ipsam imaginem, seu Filium, ad quem dicit relationem: cognoscit autem se comprehensiuè, ergo cognoscit omnem potentiam suam: ergo potentiam spirandi: ergo necessario cognoscit Spiritum sanctum, ergo producit Filium ex cogitatione omnium. Simile argumentum est, quia cognoscendo se, & suam essentiam cognoscit etiam suum amorem, & ex cognitione illius producit Filium, ille autem amor, prout est in ipso Patre, nõ potest perfectè cognosci, quin etiam cognoscatur terminus producibilis per ipsum, quia hoc pertinet ad infinitam perfectionem illius amoris.

**E** Respondent, hæc omnia concludere Spiritum sanctum cognosci quidem illomet actu intelligendi, quo Verbum diuinum producit, non

4. Affectio affirmatiua. D. Thom. Torres. Capreol. August.

5. Ratio.

6.

7. Relatio.

1. 3 Verbum procedit ex cognitione essentiae & attributorum.

2. An procedat ex cogitatione relationis. Scot. 1. opinio.

3. 2. Opinio.

Reijcitur.

tamen quod Verbum per se producat per illum actum, quatenus ad Spiritum sanctum terminatur, sed solum quod concomitanter vtrunque habeat ille actus, scilicet, & producere Verbum, & cognoscere Spiritum sanctum. Hæc responsio præter alias difficultates, quas habet, tractandas cap. 6. hic non potest satisfacere. Primò, quia eadem ratione dicitur Verbum non produci ex cognitione Patris, aut ipsius Verbi per se, sed solum illum actum, quo producit Verbum, concomitanter habere, quod sit cognitio ipsius Patris, & Verbi, quod ab ipsis non admittitur. Sequela patet, quia nulla sufficiens ratio discriminis assignari potest. Nam quod Pater V. g. sit magis idem sibi, quam cum Spiritu sancto, non sufficit, tum, quia est etiam magis idem sibi, quam cum Verbo: tum etiam, quia non potest Filius, vel Pater habere maiorem, connectionem cum cognitione diuinitatis, quam Spiritus sanctus. Hæc enim connexio non est attendenda ex identitate relationis, & essentie prout considerantur in principio cognoscente ut sic, sed prout se tenent ex parte obiecti cogniti, sub hac autem ratione tanta connexio est inter essentiam cognitam, & processionem, sicut inter eandem, & paternitatem.

8. Deinde, quod Paternitas sit prior origine, & quod filiatio sit terminus immediatus productionis per intellectum, non etiam sufficit, tum, quia prioritas originis, ut supra ostendi, non excludit simultané cognitionis. Item quia eadem ratione posset aliquis dicere, Verbum non cognosci per se illo actu, quo producit, sed tantum concomitanter, quia hæc duo generatim sumpta *producti*, & *cognosci*, formaliter distincta sunt: nam in nobis Verbum producit, & non cognitione sui: imò propriè ratio cognoscitur illo actu, quo producit. Ergo quavis in Diuino Verbo hæc duo coniungatur propter infinitam perfectionem, & quasi intima reflectionem, illius actus nihilominus posset quis dicere in ordine ad productionem Verbi, illa duo non esse per se necessaria: sed tantum concomitantia esse habere. Quod si hoc falsum est, ut reuera est, quia Verbum illud per se est tam perfectum in esse Verbi, sicut actus ipse in esse cognitionis: eadem ratione id est falsum respectu cognitionis Spiritus sancti: quia etià per se, & necessariò pertinet ad perfectionem illius cognitionis, quod terminetur ad Spiritum sanctum: ergo & per se pertinet ad perfectionem illius Verbi, quod producat per illam cognitionem etiam, ut terminari ad Spiritum sanctum.

9. Vigitur ratio.

Possumus ergo eandem ratione conficere addita illa particula *Per se*: nam Verbum diuinum per se procedit ex cognitione definitiua, (ut sic dicam) vel potiùs comprehensiua diuinitatis: ergo per se procedit ex cognitione omnium, quæ ad illam comprehensionem per se necessaria sunt: sed cognitio Spiritus sancti per se est necessaria ad comprehensionem diuinitatis, ut ostensum est, ergo ex illa per se procedit Verbum diuinum. Et ideo inualidum est argumentum, quod fieri solet, quia si per impossibile Spiritus sancti persona non esset, vel non agnosceretur, nihilominus esset processio Verbi diuini, quia est prior origine, & non pendet à posteriori, ergo signum est, cognitionem Spiritus sancti esse quasi per accidens ad productionem Verbi. Respondetur enim, hypothelimum repugnare aut fecunditati diuinitatis, aut comprehensioni eius, & ideo nullam esse illationem. Quia tunc Verbum vel non produceretur ex compre-

A hensione diuinitatis, sicut modo, vel non acciperet diuinitatem ita communicabilem, & fecundam, sicut modò recipit. Vnde necessariò fieret, vel, quod Verbum diuinum tunc non esset ita perfectum, sicut modò est, vel quod diuinitas non esset ita communicabilis, & fecunda, sicut modo est, vel certè vtrunque & plura alia incommoda sequerentur. Quod non est mirum, quia illa hypotesis destruit mysterium, & supponit Deum carere aliqua perfectione per se illi conueniente.

Vnde confirmatur ratio, quia Pater æternus cognoscendo suam diuinitatem, non minori necessitate cognoscit simul Spiritum sanctum, quam se ipsum, & Verbum, quia proprietas Spiritus sancti non minori necessitate coniuncta est cum diuinitate, quam reliquæ. Deinde illa cognitio Patris non minus est fecunda, ut est cognitio Spiritus sancti, quæ ut est cognitio ipsiusmet Patris, ergo non minus est productiua Verbi sub vna, quam sub alia ratione: ergo Verbum diuinum æquè procedit ex vtriusque personæ cognitione. Non enim producit Pater aliud, & aliud Verbum diuersarum rerum à se cognitarum, sed vnum, & idem omnium. Probatur antecedens quod posteriorè partem, quæ sola superest probanda: quia illa cognitio equè infinita est ut terminatur ad personam Spiritus sancti, & æquè necessaria, ut dixi, & æquè prior origine, quam Spiritus sanctus, aut Verbum, quia etiam illam habet Pater abque origine, & illam communicat Verbo suo, sed fecunditas illius cognitionis in Deo solum ex his conditionibus prouenit, ergo.

Sed obijciunt, quia Pater non habet prius hanc cognitionem, quam Verbum ipsum, ergo ex hoc capite fieri potest, ut illa cognitio ut sic, non sit productiua Verbi. Antecedens patet: quia Pater prius est Pater, quam spirator, & consequenter Filius etiam prius est Verbum, quam Pater sit spirator, quia simul spirans: & ideo Filius non accipit spirationem per processionem à Patre, sed in eo simul cum Patre resultat in eo signo, in quo producant Spiritum sanctum: ergo eadem ratione cognitio ipsius Spiritus sancti, & actiua spirationis, quæ simul sunt, non antecedit in Patre, prius quam in Verbo: ergo ex hac parte potest non esse fecunda ad producendum Verbum.

Respondetur, argumentum dupliciter deficere. Primò, quia procedit à prioritate originis ad prioritatem cognitionis, quæ non est bona illatio. Nam licet persona Spiritus sancti sit posterior origine, potest esse simul cognitione: & idem dicitur de spiratione actiua, etiam si admittamus illam esse posteriorem origine, quam Verbum, quod infra videbimus. Quamuis ergo Pater non prius habeat relationem spirationis actiua, quam Verbum: nihilominus prius origine cognoscit illam, ut manifestè probat ratio facta, quia à se illam cognoscit, & Verbum non nisi à Patre. Secundò deficit illa ratio, quia non distinguit inter spirationem, quatenus est relatio quasi resultans ex productione Spiritus sancti, vel quatenus est virtus spirandi: prior autem consideratio nihil ad præsens refert, sed posterior, & de illa certissimum est, prius origine esse in Patre, & communicari Verbo ex vi processionis eius, ut infra ostendemus. Et hoc satis est, ut cognitio, & comprehensio tam spirationis actiua, quam personæ Spiritus sancti sit etiam prius origine in Patre, quam in Verbo, & consequenter, ut sit fecunda ad productionem eiusdem Verbi.

10. Confirmatio.

11. Obiectio.

12. Responsio.

13.  
Replica.

Dicit fortasse tãdem aliquis, multa, & ferè omnia ex his argumentis supponere, Patrem æternũ producere Verbum suum per se ex cognitione sui ipsius, id est, non tantũ suæ diuinitatis, sed etiam suæ personalis proprietatis; nam ex hoc principio tamquam ex notiori, videmur inferre cetera, quasi à paritate rationis. At principium illud nec per se notum est, etiam supposito fidei mysterio; nec videtur satis probatum, vel certum. Nam (vt in principio dicebam) fortasse Scotus illud negaret, quã nulla persona pertinet ad primarium obiectũ primæ intellectiõis essentialis: nec est necessariò connexa cum illius cognitione. Vnde alibi sentit Scotus, posse videri essentiam sine personis, & vt sic visam, esse sufficiens obiectum Beatitudinis.

14.  
Solutio.

Respondeo in primis, fundamentalem rationẽ suprà factam directè procedere contra eos, qui absolute aiunt, Verbum per se non procedere ex cognitione alicuius personæ, sed solius diuinitatis. Quod ostendimus, repugnare cognitioni comprehensivæ, & intuitivæ, qualis est cognitio diuinitatis, per quam Pater producit Verbum. Deinde dicitur, non sine speciali ratione, vt certius supponi, Patrem producere Filium ex cognitione sui. Tum quia certissimum est, Patrem producere Verbum, vt sui ipsius imaginem, ergo producit per se illud, vt se in illo, & per illud intellectualiter represententer, ergo cognoscendo se, producit illud. Tum etiam, quia Patres communiter ita loquuntur, sicut etiam asserunt, Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum se inuicem diligendo: eadem autem proportionalis ratio est de cognitione, quæ de amore esse potest. Tum denique, quia intellectio Patris in nullo signo rationis potest cõcipi prius terminari ad Verbum, vt productũ per illam, quàm ad Patrem, vt cognitum per ipsammet, quia talis ordo rationis nullum habet in re fundamentum, ergo sicut Pater cognoscendo, diuinitatem suam, ita etiam se, suamque personam cognoscendo, producit Verbum suum. Rectè ergo principium hoc tamquam certissimum sumitur & ex illo cetera consequuntur, vt deductum est. Fundamenta verò aliarum opinionum nonnulla dubia petunt, quæ in sequenti capite expedientur.

## CAP V T V.

*Resoluntur nonnulla dubia, quæ ex doctrina superioris capitis oriuntur.*

1.  
Primum  
dubium.

**E**X dictis in superiori capite nonnulla dubia deducuntur, ex quorum resolutione solutio etiã rationum aliarum opinionum patebit. Primum est, an dicendum sit, Verbum procedere ex cognitione personarum tamquam ex obiecto primario, vel secundario. Ratio autem dubitandi est, quia non videtur dici posse, obiectum primariũ, quia illa intellectio necessariò terminatur prius obiectivè ad diuinitatem, quàm ad relationes, quia essentia est ratio cognoscendi relationes. Vnde intellectio illa, prout essentialis præintelligitur relationibus, vt sæpe dictum est, ergo vt sic terminatur solũ ad diuinitatem in ratione obiecti cogniti, ergo primarium obiectum eius est sola diuinitas. Dictum est autem in superioribus, per eandem essentialẽ intellectiõem, prout est in Patre, produci Verbum, ergo producitur Verbum ex cognitione so-

**A**lius essentia, vt primarij obiecti, Personarum autem, vt secundarij. Quod si hanc partem tueamur, videmur reincidente in Scoti opinionẽ, quòd Verbum non per se, sed concomitanter procedat ex cognitione personarum. Quid enim est secundariò, nisi concomitanter, & quasi accidentario?

2.  
Explicatur  
dubium.

Respondeo, interrogationem hanc non pertinere specialiter ad productionem Verbi diuini, vt productio est, sed ad actum intelligendi Dei, vt actus intelligendi est, eo enim modo, quo actus ille in ratione cognitionis attingit personas, vt representatas, & cognitatas per illum: eodẽ modo est ratio producendi Verbum, adiuncta conditione necessaria ex parte Paternitatis. De ipso verò actu intelligendi vt sic, dicendum est, non concomitanter, sed per se, & quasi vnico simplicissimo intuitu attingere essentiam, & relationes. Concomitantia enim esset, si in illo actu intelligeretur duos ratione distinctos cum fundamento in re, per duas habitudines, vnã ad essentiam, & alterã ad personas: ita vt vnus formaliter in alio non includatur secundum nostros conceptus, sed per se vnusquisque constituitur in ordine ad suum obiectum, licet vnus intelligatur resultare ex altero, & hac ratione actus ille, vt in se est, dicatur primariò terminari ad essentiam, & secundariò ad relationes. At hic modus concomitantia verus non est, quia essentia Dei ita est in se ipsa connexa cum relationibus nõ solũ in ratione entis per simplicissimã identitatem, sed etiam in ratione obiecti intelligibilis, per essentialẽ ordinem ad illas relationes, vt non possit, prout est, in se videri, nedum comprehendi, quia actus ille, quo videtur, & comprehenditur, attingendo ipsam Deitatem, eodem quasi intuitu, & respectu attingit etiam personas. Et hoc satis est, vt non tantũ concomitanter, sed etiam per se, ac formaliter, & essentialiter illa intellectio, eo ipso, quòd est cognitio essentia, sit etiam cognitio personarum. Quamvis enim fortasse verum sit, diuinitatem ipsam esse rationem attingendi, & cognoscendi personas, non tamen per actum ratione distinctum, sed eodem omninò.

**D**Vnde licet concedamus, illum actum intelligendi, vt essentialẽ, prius ratione esse in hoc Deo, quàm in personis: non hominũ dicendum est, hunc Deum per illum actum cognoscere nõ tantũ diuinitatem, & substantiam essentialẽ, sed etiam personalem, quia per illum perfectè comprehendit, & intuetur suam naturam, prout in se est. Quòd si nos præscindimus illum actum in hoc Deo, vt terminatum obiectivè ad eundem Deum, sic præcisum, & abstractum à personis; non est, quia intelligimus, eundem actum etiam, vt existentem in hoc Deo non attingere personalitates obiectivè. Sic enim esset abstractio negatiua, & in eã esset falsitas, & mendacium, solũ ergo ex parte nostra præscindere possumus, considerando vnum, & non considerando aliud, quia illud, quod sic abstrahimus, non prout in se est, sed confusè tantũ cognoscimus per illum actum. Quocirca licet personalitates non sint de essentia diuinitatis, vt suprà diximus: nihilominus est de essentia intellectiõis essentialis Dei, attingere personalitates in ratione obiecti cogniti, quia de essentia eius est, esse comprehensionem diuinitatis, comprehensio autem totũ hoc cõplectitur. Dices. Qui fieri potest, vt personæ videantur per intellectiõem essentialẽ prius ratione, quàm producantur, & consequenter prius ratione, quàm existant? Respondetur,

quia

quia visio illa nec sumitur ab illo obiecto quasi secundario, sed ex vi essentiae haberi potest, nec ex parte termini supponitur necessitudo actualis existentia ad visionem intuitivam pro omni significatione, sed potest esse prior existentia visionis, quam rei visae. Nam si Deus potest intueri futuras creaturas prius duratione, imò aeternitate, quam ipsae existant, cur non poterit Deus ut sic, videre personas prius ratione, vel origine, quam producantur? Totumque hoc ex tertio dubio fiet clarius.

4.  
Resolutio  
dubij.

Iuxta hanc ergo doctrinam formaliter respondendo ad dubium propositum, sub distinctione dicendum est, si illud *primario*, & *secundario* sumantur ex parte actus, sic Verbum *primario*, & per se produci per cognitionem personarum, quia ille actus intelligendi, quo producit, essentialiter, ac subinde per se *primò* habet, quod sit cognitio, non tantum essentiae, sed etiam personarum. Et ita constat non concomitanter, sed per se, ac formaliter procedere Verbum ex cognitione personarum. Si verò illae voces sumantur ex parte obiecti, sic non est inconueniens concedere relationes, non ita *primario* pertinere ad obiectum illas intelligentiae sicut diuinitatem ipsam, quod bene suadet illa ratio, quia diuinitas est quasi medium, & ratio attingendi relationes. Sicut enim ad ipsum esse Dei non aequè *primò*, nec ita essentialiter comparantur relationes, sicut essentia, licet esse Dei simplicissimum sit, ita ex parte obiecti non aequè *primò* comparantur essentia, & relationes ad intelligentiam Dei, licet illa simplicissima sit. Quamuis autem hoc modo dicamus, Verbum procedere ex cognitione personarum, tamquam ex cognitione obiecti aliquo modo secundario, non inde bene infertur, concomitanter tantum, & non per se produci ex cognitione personarum. Quia concomitantia dicit pluralitatem actuum sese concomitantium cum proportionem, id est, vel secundum rem, vel secundum rationem. Hic autem non sunt plures actus, ut declaratum est, sed pluralitas est in obiectis, & in eis non est sola concomitantia, sed ordo per se, quatenus vnum est ratio cognoscendi aliud, quod sine illo cognosci non potest, ex intrinseca ratione, & quasi habitudine sua, & non solum propter identitatem, aut concomitantiam ex parte actus, ut satis declaratum est, & in sequentibus necessarium erit ferè similia attingere.

4.  
Secundum  
dubium.

Secundum dubium est, an possit dici, Verbum esse principium suae processionis, & similiter, an Spiritus sanctus dici possit principium productionis Verbi. Et dubitandi ratio est, quia obiectum cognitum solet esse principium cognitionis, & termini eius. Diximus autem, Verbum, & Spiritum sanctum esse obiectum cognitum per eam cognitionem, per quam producit. Verbum, sunt ergo principium eius. At hoc planè absurdum est, ut rectè dicebat Scotus, quia nec vna persona potest esse principium sui ipsius, nec persona procedens potest esse principium personae producentis ipsam.

5.  
Resolutio.

Dico ergo nullo modo id admittendum esse, ut ratio proximè facta euidenter probat. Neque id sequitur ex superiori doctrina. Quia vel est sermo de principio *quod*, vel *quo*. De priori clarum est, obiectum cognitum non semper esse principium *quod* cognitionis, vel termini per illam producti, nam in visione beatifica Deus est obiectum cognitum, & tamen non est principium *quod*, quod proximè producit illam visionem, sed beatus, &

A in multis aliis fieri potest inductio. Et ratio est, quia de ratione obiecti cogniti, ut sic, ad summum est, quod sit aliquo modo ratio cognoscendi, vel producendi: non verò quod sit ipsum cognoscens, vel producens per cognitionem. Si verò sit sermo de principio *quo*, dicendum est, tunc solum rem cognitam esse principium *quo* cognitionis, aut Verbi, quando, vel per se ipsam vnitur cognoscendi in ratione speciei intelligibilis, vel quando est principium speciei intelligibilis, vel illius rei, quae vicem eius gerit, quod alias dici solet, quando non solum est obiectum terminarium, sed etiam motuum, seu quando cognoscens cognitionem accipit à re cognita: nam si ex se illa habeat, non oportet, ut res cognita sit principium cognitionis eius, & consequenter nec Verbi eius. Ita verò se habet aeternus Pater respectu Verbi, & Spiritus sancti: non enim ab eis accipit cognitionem, nec virtutem, aut quasi speciem ad cognoscendum, nec filiationem, aut Processionem per sese quasi vniuntur Patri, ut sint illi ratio cognoscendi personas Filij, & Spiritus sancti, ut tales sunt, sed ipse Pater ex vi suae diuinitatis totum hoc habet, & ideo ad eius cognitionem non comparantur, ut obiectum motuum, sed tantum ut terminarium. Ac propterea nullo modo sunt principium Verbi, etiam si Verbum ex illorum in cognitione procedat.

C Ex quo obiter infero, etiam in ipso Patre Paternitatem non concurrere, nostro modo intelligendi, per modum obiecti motui, seu speciei intelligibilis, ad eam cognitionem, per quam producit Verbum, etiam ut est ipsiusmet Patris cognitio. Probat. Quia tota virtus, & tota quasi species ad illam cognitionem, est sola diuinitas ut sic, non ergo Paternitas Antecedens pater, quia Filius eadem omnino cognitione cognoscit Patrem, quae Pater seipsum, & eodem intellectu: ergo eadem quasi specie intelligibilis: Filius autem ex vi suae diuinitatis Patrem cognoscit, & idem est de Spiritu sancto. Neque enim fingi, aut intelligi potest, quod Paternitas, quae ab illis realiter distinguitur: illis deferuiat per modum speciei intelligibilis. Ratio verò est, quia diuinitas eminenter continet perfectiones omnium relationum, ut supra dixi, & ideo per se est sufficiens ratio cognoscendi illas. Denique, quia etiam respectu Patris propria relatio, seu Paternitas est veluti secundarium obiectum respectu cognitionis suae essentiae: nam ex comprehensione huius, illam etiam consequenter cognoscit. Quando autem aliquid hoc modo cognoscitur, principium cognoscendi *primarium* obiectum est sufficiens ratio cognoscendi *secundarium*. Atque ita in praesenti sola diuinitas est sufficiens ratio comprehensionis suae, quae secundum rationem potest prius intelligi in hoc Deo, ut praefixo à personis; nam omnis perfectio essentialis in eo praestelligi potest. Et, ut supra dicebam, per illam intelligentiam ut sic, cognoscuntur relationes, quauis ipsae relationes nullo modo, etiam secundum rationem sint principia talis cognitionis, sed solum res cognitae. Quocirca cum Paternitas possit dupliciter considerari, scilicet, & ut proprietates constituens talem personam, & ut quoddam obiectum cognitum: priori modo concurret aliquo modo ut principium ad productionem Verbi, id est, tamquam conditio necessaria, quae in tali persona supponi debet: posteriori autem modo non concurret ut principium, sed solum ut terminus secundario cognitus.

6.  
Illatio de  
paternitate  
quomodo  
ad productionem  
filij concurrat.



7.  
Tertium  
dubium.

8.  
Productio  
Verbi est  
ex visione  
intuitiva  
Spiritus  
sancti.

9.

10.

Tertium dubium est, an Verbum procedat ex cognitione intuitiva personarum. Cuius resolutio respectu Patris clara est: ille enim supponitur existens, & ideo non est dubium, quin respectu illius sit intuitiva cognitio. Idem non difficile intelligi potest respectu Verbi, quia actus, quo producit, simul terminatur ad illud, ut existens, tam in ratione productionis, quam in ratione cognitionis eius, quod à fortiori etiam patebit ex dicendis. Tota ergo difficultas versatur circa personam Spiritus sancti, quia cum Verbum producit, nondum tertia persona intelligitur, producta: ergo nec existens ergo neque ut obiectum intuitivæ cognitionis.

Atque ita censent aliqui, in eo signo cognitionem Spiritus sancti esse abstractivam. Sed mihi nullo modo probatur, quia cognitio abstractiva, aut in obiecto supponit imperfectionem, aut in cognoscente: si enim res cognita talis sit, ut de se abstrahat ab actuali existentia, & possit esse tantum possibilis, tunc poterit quidem abstractivè cognosci etiam à perfectissimo intelligente, quomodo Deus habet scientiam abstractivam rerum possibilem. Tunc autem supponitur imperfectio in re cognita, quæ non potest attribui personæ Spiritus sancti: nam essentialiter est actu existens, & tam necessariò sicut Pater. Si autem res de se non abstrahit ab actuali existentia, sed illam necessariò includit, non potest abstractivè cognosci, nisi imperfectè cognoscatur, quia planè non cognoscitur, sicut est, & sicut meretur, quod Patri æterno attribui non potest. Nam in quocumque signo perfectissimo, & comprehensivè cognoscit personam Spiritus sancti: ergo cognoscit illam, sicut est: ergo cognoscit illam ut necessariò existentem actu, ergo intuitivè. Confirmatur à posteriori, nam cognitio intuitiva potest esse prior etiam duratione, quam existentia rei cognitæ: habet enim Deus ex æternitate cognitionem intuitivam creaturarum, quia videt illas, prout futuræ sunt, etià si nondum existant. Quid ergo mirum, quòd possit esse prior origine. Maxime cum supra ostensum sit, prioritatem originis esse cum simultate cognitionis, seu rationis. Sic ergo simul intuetur Pater & Verbum, & Spiritum sanctum, quamvis in illo signo intueatur Verbum, ut productum à se, Spiritum sanctum autem ut à se, & Verbo.

Dicunt verò aliqui, esto, verum sit, Patrem intuitivè cognoscere Spiritum sanctum, tamen in illo signo non cognoscere illum ut productum, sed ut producendum, neque ut existentem, sed ut futurum. Verum tamen neque hic modus loquendi absolutè placet, quia in illo obiecto non est propria futuritio, sed necessaria presentia. Dicit tamen potest, à nobis pro illo signo apprehendi instat futuri, quia imperfectè cognoscimus, & apprehendimus illa signa, ac si in vno signo esset cognitio, in quo nondum est existentia obiecti, quod re vera ita non est, quia prioritas originis non est prioritas in quo, sed à quo, & ut sæpe dixi, non excludit simultatem omnimodam in existentia, & cognitione. Cum ergo Pater producat Verbum suum ex cognitione eiusdem Verbi, & Spiritus sancti illo intuitivè cognoscit, quia videt illos, ut essetia simpliciter necessaria, ac proinde, ut existentia simul in ipsa æternitate, licet cum habitudine originis, quæ non obstat intuitivæ cognitioni.

Quartum, ac præcipuum dubium, tactum in argumentis superioris capituli erat, an sequatur, Verbum divinum esse imaginem, vel sui ipsius, vel

Spiritus sancti. Sed hoc dubium supponit multa dicenda in capite septimo, & ideo postea melius tractabitur. Nunc breviter dicimus neutrum illorum sequi, quod ibi ostendemus.

## CAPUT VI.

*Utrum Verbum divinum procedat ex cognitione creaturarum possibilem.*

IN hoc puncto clarior, quam in præcedenti est sententia Scoti, negantis procedere Verbum divinum ex creaturarum cognitione siue futurarum, siue possibilem. Ita docet Scot. in 1. dist. 2. quæst. 7. & sumitur ex dist. 32. q. 1. idem in 2. dist. 1. quæst. 1. & quodlib. 14. 5. *Hic intelligendum est.* Eandem sententiam sequitur eius schola, & ex Modernis expositoribus Divi Thomæ aliqui eam constanter defendunt.

Fundamenta afferuntur multa, omnia tamen ad hoc principium revocantur, quod in Patre prius secundum naturam est producere Filium, quam cognoscere creaturas etiam possibles: ergo fieri non potest, ut Verbum procedat ex cognitione creaturarum, quia non procedit ex aliquo posteriori se. Antecedens probatur primò, qui respectu paternæ cognitionis creaturæ sunt secundarium obiectum: cognitio autem prius natura terminatur ad primum obiectum, quam ad secundarium, ergo Pater prius natura cognoscit se, quam creaturas, ergo prius etiam natura producit Verbum, quam cognoscat creaturas. Probatur hæc ultima consequentia, quia illa cognitio, sic præcisè spectata, est simpliciter infinita; ergo fecundissima, cum supponatur prior origine. Item illa est sufficiens beatitudo Patris, non enim fit beatus cognoscendo creaturas: ergo est etiam sufficiens, ut ex vi illius habeat consortium Verbi, & Filij in eadem beatitudine.

Quia verò hæc ratio quoad prioritatem naturæ videtur supponere distinctionem ex natura rei inter divina attributa, & quoad reliqua videtur posse instari in cognitione personarum, ideo augetur aliter difficultas. Quia creaturæ non solum sunt obiectum secundarium, sed etiam sunt obiectum quasi accidentarium, in quo multum differunt à cognitione personarum. Declaro assumptum primò, quia cognitio creaturarum etiam possibilem, non est necessaria Deo ad consummatam perfectionem suam: nullo enim modo indiget creaturis etiam ut obiectis ad suam perfectionem, nam hoc esset imperfectio in ipso. Secundò, quia non tanta necessitate creaturæ sunt possibles, quanta Deus est actu, & quanta Verbum producit, ergo sunt quasi per accidens respectu Dei, & comprehensionis quam de se habet. Ex quo ulterius sequitur: cognitionem primarij obiecti posse dici priorem natura, quam huius secundarij, non ob distinctionem à parte rei inter cognitiones, sed ob distinctionem obiectorum, & independentiam unius ab alio. Hinc enim resultat illa prioritas naturæ, quæ dicitur esse in subsistendi consequentia, quæ in hunc modum confirmatur explicando argumentum. Nam si per impossibile, creaturæ non essent possibles, nihilominus Pater esset, & se perfectissimè cognosceret, & consequenter Verbum etiam adæquatim produceret, quia in nullo penderet à creaturis: ergo signum est, Verbum nunc produci sine vlla quasi dependentia à cognitione

1.  
Opinio  
negans.  
Scot.

2.  
Primum fun-  
damentum.

3.  
Secundum  
fundamē-  
tum.



creaturarum, quamvis concomitanter illæ cognoscantur.

Nihilominus secunda sententia affirmat, Verbum procedere ex scientia simplicis intelligentiæ creaturarum possibilem. Quam sine dubio tenet D. Thomas. 1. p. q. 3. art. 1. ad 3. ubi quoad hoc eodem modo loquitur de processione Verbi ex creaturarum cognitione, & personarum. Idem sumitur ex artic. 2. & 3. & ex quæstio. 4. de veritate, artic. 5. Tenet Caietan. 1. part. supra, & Torres quæstio. 27. artic. 3. in fine, & ferè alij expostores his locis. Idem sentit Ferrar. 4. contra Gentes, cap. 13. licet de ordine rationis inter cognitionem creaturarum in Verbo, & productionem Verbi, specialem habeat opinionem, de qua in c. 8. dicam. Tenet etiam Gabriel in 1. dist. 27. q. 3. art. 3. dub. 1. Et sumitur ex aliis Theologis ibi, & ubicumque disputant de scientia Dei, ut infra declarabo.

Atque hæc sententia mihi etiam magis probatur. Quam probo primò ex D. Augustino lib. 15. de Trinitate, cap. 13. & 14. ubi inter alia dicit, *Verbum Divinum esse de omnibus, quæ sunt in scientia Dei: nam si aliquid minus esset in Verbo, quam in scientia, non esset Verbum adequatum.* Potest autem hoc testimonium infirmari ex eo, quòd nimium probare videtur, quia Augustinus etiam de scientia futurorum loquitur, sed hoc, ut statim declarabo, non obstat, quia satis est, quòd Verbum procedat ex scientia, quæ est futurorum, quamvis non procedat ex illa, ut est futurorum. At illud autem prius necesse est, ut procedat ex scientia creaturarum ipsarum, ut possibile sunt. Hæc etiam sententiam indicavit idem Augustinus lib. 11. confessionum, c. 7. dicens, *Verbum sempiternè dicitur, & eo sempiternè dicuntur omnia.* Sic etiam sentit Anselmus in Monologio à c. 28. vsque ad 44. ostendens *Deum unco Verbo suo omnia dicere*, quod dicit esse *perfectissimum, & verissimum respectu omnium creaturarum.* Et in c. 30. declarat, illud Verbum non requirere futuras creaturas, sed simpliciter repræsentare creaturas.

Aliqui tamen interpretantur Anselmum, ut loquatur de creaturis, non prout in se sunt: neque ut cognoscantur possibile, sed prout sunt eminenter in Deo, & referunt hoc testimonium pro contraria sententia, quia ibi cap. 41. & 32. dicit *Verbum divinum non est verbum creaturarum.* Sed re vera expositio est contra mentem Anselmi, nam cap. 29. ait, *illas creaturas, quæ dicuntur in Verbo, esse ad imitationem eius*, quod non est verum de creaturis prout eminenter sunt in Deo, sed prout in se sunt, vel esse possunt. Item quia dicere creaturas, prout sunt in Deo, nihil aliud est, quàm dicere Deum ipsam, Anselmus autem dicit illo Verbo non tantum dici Deum, sed etiam creaturas. Denique, quando Deus dicitur cognoscere non tantum se, sed etiam creaturas, necessario debet intelligi de creaturis, prout distinguuntur à Deo, Anselmus autem docet eodem modo procedere Verbum repræsentativum creaturarum, sicut creaturæ cognoscuntur à Deo. Quod autem recusat appellare Verbum illud Verbum creaturarum, exponit D. Thomas dicta quæst. 4. de veritate, art. 5. ad 2. idè esse, quia Verbum illud non est à creaturis, non verò quia non sit de creaturis. Itaque sensus est, non esse Verbum quod trahat originem à creaturis, quamvis sit Verbum repræsentans illas ex vi sue processionis. Vel etiam noluit Anselmus vocare Verbum creaturarum, quia per se primò non procedit ad repræsentandas illas,

sed secundariò, & veluti consequentione quadam. Quod etiam Divus Thomas in illo art. 5. vocavit repræsentare illas per accidens, non quia hoc propriè accadat illi Verbo, sed quia non est de primaria ratione eius, ut explicabimus. Quantum verò spectat ad hanc locutionem, non est inconueniens vocare illud Verbum creaturarum, sicut scientiam Dei vocamus scientiam creaturarum. Et ita passim loquitur Augustinus. An verò idem dicendum sit de imagine, dicam postea.

Ratio communis ad probandam hanc sententiam est, quia Verbum divinum procedit ex cognitione comprehensiva divinitatis, sed talis cognitio est etiam comprehensio omnium creaturarum possibilem, ergo procedit ex earum cognitione. Consequentia patet ex dictis capite præcedente: simili enim illatione conclusimus, Verbum procedere ex cognitione personarum, non tantum materialiter, & concomitanter, sed per se, & formaliter. Maior verò est per se nota, minor autem est communis sententia Theologorum dicentium, Deum cognoscere omnia in seipso tamquam in prima causa, quia comprehendendo se, & omnipotentiam suam, necessariò comprehendit omnes creaturas. Et idè contrariò dicunt, creaturam videntem Deum, posse quidem videre in eo aliquas creaturas, tamquam in causa: non tamen omnes. Quia comprehenderet causam. Quæ constat ex 1. parte quæstio. 12. & 14. & ex Theologis in 1. distin. 35. & in 4. dist. 42. Quamvis enim non omnes ita sentiant, tamen graviores, & plures id docent. præsertim D. Thomas, & Discipuli eius, & sine dubio quoad principale fundamentum est doctrina Dionysij, & Augustini. Ut supra tract. 1. lib. 3. visum est.

Ut autem vis huius rationis melius intelligatur, & occurramus responsionibus simulque fundamenta contrariæ sententiæ diluamus, adverte, tribus modis posse à nobis concipi Deum per scientiam suam, & sui, cognoscere creaturas possibile. Primò per eundem omnino actum, re, & ratione, prout terminatum ad adequatum obiectum suum, tam primarium, quàm secundarium. Et in hoc sensu videntur locuti Theologi, qui asserunt, Deum comprehendendo se, necessariò etiam comprehendere creaturas, quia ille actus ut perfecte terminetur ad primarium obiectum formaliter includit, ac necessariò postulat extensionem, & quasi terminationem ad secundarium obiectum. Et hic modus tribuendi Deo scientiam creaturarum possibilem, est sine dubio valde consentaneus communi doctrinæ, quam supposui ex Dionysio, Augustino, Thoma, & alijs. Est etiam valde conformis divinæ perfectioni, & simplicitati, ad quam spectat cognoscere perfecte omnes effectus in sua causa. Quod tantò simplicius, & perfectius fit, quantò ex vi unius formalissimi actus, re, & ratione eiusdem, quo causa comprehenditur, manifestantur omnes effectus in illa eminenter contenti, manifestantur (inquam) non solum quoad ipsam eminentiam (hoc enim non esset cognoscere effectus) sed etiam quoad ipsos effectus participabiles à tali causa.

Declarari etiam potest ex cognitione potentiæ, & obiecti in creaturis. Nam cognitio potentiæ, si perfecta sit, & præsertim comprehensiva, necessariò debet attingere obiectum non alia cognitione, vel ratione distincta, sed se ipsa formaliter, quia propter connexionem illarum rerum non potest

ad vnam

4. Secunda opinio affirmans. D. Thom.

Caietan. Torres.

Ferrar.

Gabr.

5. Probatio ex Aug.

August.

Anselm.

6

D. Thom.

August.

7. Ratio.

D. Thom. Dionys. August.

8. Expeditur ratio.

Primus modus explicandi scientiam Dei.

9.

ad vnam primariò, & perfectè terminari, quin transeat ad aliam. Sic ergo Deus comprehendendo se, comprehendit omnipotentiam suam, & ideo necessariò illa comprehensio transit ad creaturas, vt possibiles. Potest quidem assignari differentia, quia potentia creata dicit transcendentalem habitudinem ad obiectum, à quo speciem sortitur, quod de diuina potentia dici non potest. Verum tamen non oportet connexionem inter obiectum, & potentiam quoad cognosci, ex eadem ratione oriri: sed quod in creaturis facit habitudo potentia ad obiectum: in Deo potest efficere eminentialis continentia effectuum in potentia, & essentialis dependentia creaturarum possibilium à creatrice essentia.

Sic ergo explicata cognitione creaturarum in Deo, manifestum est ex ratione facta, Verbum, quod producit, ex comprehensua cognitione essentia, consequenter etiam produci ex simplici intelligentia creaturarum. Neque esse aliquod verum instans naturæ, in quo illa cognitio priùs terminetur ad essentiam, quàm ad creaturas possibiles. Quia licet essentia sit primum obiectum, & ratio cognoscendi creaturas, tamen propter connexionem vnico simplici intuitu cognoscuntur, & essentia, & creatura in ipsa. Sicut beatus videns Deum eadem simplici actione, & attentione (vt sic rem declarem) videt Deum, & res in ipso, & simul format verbum ita representans essentiam Dei, vt etiam representet creaturas in ipsa. Et ita facile soluantur fundamenta contraria sententia, præter illud, quod est de necessitate creaturarum possibilium, de quo statim dicam.

Secundo modo potest intelligi, Deum cognoscere creaturas ex cognitione suæ essentia, non tamen eodem actu, seu eadem tendentia intellectus secundum rationem, sed veluti duobus actibus ratione distinctis, quorum vnus sit ratio alterius, sicut in nobis ex cogitatione causæ, si perfecta sit, oritur statim cognitio effectus, hac tamen interueniente differentia, quod in nobis actus illi sunt realiter distincti, & vnus ab altero verè, & realiter causatur, & interdum non sine temporis successione (in quo fortè ratio discursus consistit) in Deo autem est simplici, & eminèti modo, per omnimodam identitatem realem, cum distinctione tamen virtuali, secundum hunc explicandi modum. Et ex hac suppositione, & declaratione diuinæ scientia videtur procedere contraria opinio.

Verum tamen sic etiam duplici ratione mihi displicet illa opinio. Primò quia nò approbo hunc modum explicandi scientiam Dei erga creaturas, quia nec virtuale discursum in Deo admitto, sed simplicissimum modum cognoscendi effectus in causa. Deinde, quia non video, cur posita scientia illo modo, non sit etiam ponendū Verbum productum ex tota illa, vt vtramque rationem includit, vt ita Verbum sit adæquatum diuinæ scientia, sicut Augustinus dixit, & perfectio illius Verbi postulat. Et declaratur in hunc modum, quia iuxta illam sententiam duplex est in Deo scientia ratione distincta, vna sui, & alia creaturarum, & vnaquæq; illarum dicit perfectionem formalem necessariò conuenientem Deo, & ratione distinctam ab altera, pertinentemque ad attributa essentialia. Ergo illa scientia secundum vtramque rationem est productiua, seu ratio sufficiens producendi Verbum: ergo sicut illa est in re vna, & ratione duplex, ita per illam producit vnum Verbum adæquatum

A in re, quod sit Verbum & Dei. & creaturarum secundum distinctionem rationis. Probat prior consequentia (reliqua enim clara sunt) quia etiam illa scientia diuina, & est scientia creaturarum est infinita quadam perfectio, & consequenter actus intelligendi infinitus, & ideo necessarius, cum pertineat ad essentialem Dei perfectionem, & de se priùs origine conueniens Patri, ergo est & secundus ad productionem Verbi.

Quocirca, licet iuxta hunc modum explicandi scientiam Dei, intelligi possit scientia illa priùs ratione terminata ad essentiam, quàm ad creaturas, & consequenter intelligi possit Verbum, vt productum per illam in illo priori, terminatam solum ad essentiam: tamen sicut hoc modo non concipitur adæquatè tota scientia Dei, ita nec Verbum adæquatè productum, & ideo non sequitur in re ipsa non produci ex scientia creaturarum, quia consequenter intelligendum est, in secundo signo rationis, quasi adæquatè compleri productionem eius. Qui modus concipiendi, & loquendi nullam ingerit difficultatem, neque est, quod illud prius, & posterius aliquem decipiat, quia hæc signa, seu instantia rationis non ponunt prioritatem, in qua verè vnum sit prius altero, sed solum explicant rationes varias in eadem simplicissima re contentas: & ita facile expediuntur fundamenta cōtraria. Solum superest explicandum, quomodo scientia creaturarum in Deo tam necessaria sit, sicut ipsum Verbum diuinum, quod statim præstabo.

Tertio modo potest intelligi scientia creaturarum in Deo ita, vt nò sit per cognitionem illarum in essentia Diuina tamquam in causa, nec per cognitionem illarum ex cogitatione diuinitatis, tamquam ex cogitatione causæ: neque etiam ita, vt hæc duplex scientia sit in Deo duplex perfectio ratione distincta: sed solum per simplicem representationem ipsarum creaturarum, quæ in Deo ultra cogitationem sui, nullam realem perfectionem addat, sed solum respectum rationis ad creaturas. Declaratur exemplo scientia simplicis intelligentia, & visionis, distinguuntur enim in Deo ratione, non verò tamquam perfectiones reales ratione distinctæ, sed solum per respectum rationis, qui nostro modo intelligendi consurgit in illa scientia, quæ erat simplicis intelligentia, eo ipso, quod obiectum eius futurum est, & comparato illo respectu, iā est scientia visionis, sine vlla additione reali. Ita ergo in præsentem concipere possumus diuinā scientiam, vt terminatam ad solam essentiam Dei tamquam ad rem omnino absolutam, & simul etiam ad relationes ad intrā, & in hoc solo necessariò consistere perfectionem realem eius, & ad comprehensionem illius obiecti non indigere cognitione alicuius rei extra se. Et nihilominus eo ipso, quod creaturae possibiles sunt, habere illam scientiam vim representandi illas, & consurgere in ipsa respectum rationis ad tale obiectum, per quem constituitur in esse scientia creaturarum. Vnde fit, vt hic respectus minùs necessariè, & quasi accidentariè Deo conueniat, ac propterea illa scientia sub ea ratione non sit Verbi Diuini productiua. Et iuxta hunc modum explicandi scientiam diuinam circa creaturas possibiles, videntur aliqui Moderni auctores defendere priorem sententiam.

Mihi autem in primis difficile videtur illud fundamentum. Primò, quia scientia creaturarum sic explicata, non videtur esse perfectissima, qualis Deo attribui debet, quia non est cognitio effectuum

13.

14. Tertius modus explicandi scientiam Dei.

15.

in causa, vel ex causa: hæc autem est perfectissima. Secundò, quia vix potest intelligi, quòd diuina scientia post representationem (vt ita dicam) ipsius Dei, tamquam obiecti intelligibilis, repræsentat verè, & realiter omnes creaturas possibiles, & non propter connexionem cum essentia sua, sed per se propter perfectionem suam, & tamen quòd hoc nihil perfectionis realis dicat in illa scientia, cum ex suo genere scientia cuiuscunque obiecti scibilis dicat perfectionem simpliciter. Neque in hoc est simile, quod affertur de scientia visionis: nam hæc supponit scientiam simplicis intelligentiæ eadem omnino rerum, vt possibile, & ideo mirum non est, quòd illa eadem res eo ipso, quod futuræ sunt, repræsententur per eandem scientiam immutatam. Hic autem non supponitur scientia eiusdem rei vllò modo, neque etiam alterius rei, in qua cognoscantur creaturæ possibiles: & ideo vix potest intelligi illa veluti extensio scientiæ sine perfectione reali secundum rationem distincta. Præsertim, quia in scientia visionis ratione cogimur ad illam dicto modo explicandam, propter immutabilitatem diuinæ scientiæ, hic autem nulla est ratio, propter quam hoc aliterendum sit, neque id pertinet ad diuinam perfectionem. Cur ergo obsecutorem reddemus modum explicandi scientiam illam?

Addo verò vterius, etiam admissò illo modo, nihil esse, cur negemus, Verbum procedere ex scientia creaturarum. Quia etiam illa scientia est simpliciter necessaria non solum in se, sed etiam vt actu repræsentans creaturas, hoc autem solum est produci ex cognitione creaturarum. Consequentia patet ex illo principio, quòd hoc Verbum est adæquatum illi scientiæ, vt sape dixi ex Augustino, & idem habet Athanasius in epistola de decretis Nicenæ synodi, & inde probat vnitatem illius Verbi, quam ratione nos supra declarauimus. Antecedens verò patet, quia illa scientia Dei necessario repræsentat, quicquid est repræsentabile, sed creaturæ possibiles supponuntur naturaliter repræsentabiles per scientiam, ergo necessario repræsentantur per illam scientiam.

Dicetur fortasse, scientiam illam Dei necessario repræsentare creaturas, vt possibiles, sed non tam necessario, ac Pater producit Verbum suum, atque hoc satis esse, vt Verbum non procedat ex illa scientia, vt repræsentante creaturas possibiles. Sed contrà primò, quia licet daremus hanc inæqualitatem in necessitate, nihilominus eum eadem proportionem loquendum esset de Verbo, & scientia. Nam Verbum etiam repræsentat creaturas possibiles necessario, vt omnes fatentur, & est per se notum ex illo principio, quòd est Verbum adæquatum. Vnde hanc representationem habet ex vi suæ processionis, quia ex vi illius totam scientiam Dei habet, secundum absolutum esse illius. Ad quod necessario sequitur repræsentatio creaturarum tanta necessitate, quanta illæ sunt possibiles. Ergo a. commodando singula singulis, sicut in scientia distinguuntur illa duo, scilicet esse, & repræsentare creaturas, ita & in Verbo distinguenda sunt, ergo Verbum quoad esse procedit ex scientia, vt est, & quoad repræsentationem creaturarum ex cognitione illarum.

At huc etiam vterius addo, non minus necessario scientiam Dei repræsentare creaturas vt possibiles, quam procedat Verbum à Patre. Probat, quia illa scientia est prior origine in Patre, non

A solum secundum se, & absolute spectata, sed etiam vt actu repræsentans creaturas possibiles. Quod ita ostendo: nam creaturæ, vt sint possibiles, non pendent per se à Verbo, vt Verbum est, sed à Deo, vt sic, & ab omnipotentia eius, quæ est prior origine in Patre, ergo etiam possibilitas creaturarum secundum se est, vt ita dicam, origine prior: ergo etiā actualis repræsentatio earum in scientia Patris est prior origine, ergo illa repræsentatio est tam necessaria, ac Verbi emanatio, quæ est origine posterior. Quia si illa repræsentatio est simpliciter necessaria, & independens ab emanatione Verbi, & prior illa, saltem prioritate originis: nihil obstat potest, quominus sit æquæ necessaria. Et consequenter ex eadem prioritate concluditur. Verbum produci per illam scientiam, vt iam actu repræsentantem creaturas possibiles.

B, Sed aiunt, vt creaturæ sint possibiles per omnipotentiam Dei, supponi ex parte illarum quandam possibilitatem obiectiuam, quæ solet vocari non repugnantia, quæ nõ est in illis tam necessaria, sicut est Verbi existentia. Sed contrà, quia vel creaturæ habent hanc qualemcumque possibilitatem ex Deo, seu ex diuinis ideis: vel habent quasi ex se sine dependentia à Deo. Priori modo necessario habent illam possibilitatem quasi ex necessaria denominatione, vel conjunctione cum ideis diuinis, & ex hac parte nõ minus necessario habent illam, quam Verbum existat, & alioqui habent illam cum prioritate originis respectu Verbi, vt explicauimus. Si autem posteriori modo concipiatur illa non repugnantia ex parte creaturarum, planè est tam necessaria in sua negatione, sicut Verbum in suo esse actuali, quia est sine dependentia ab alio in illa non repugnantia. Tota autem necessitas Dei est necessitas independentiæ, ergo in hoc est æqualitas. Neque hoc est inconueniens, quia non est æqualitas in re positua, sed in negatione quadam.

C Et hinc facile patet responsio ad totum fundamentum contrariorum. Ad illam verò conditionalem, in qua fit magna vis, si creatura non esset possibilis verbum nihilominus esset perfectum. Respondet rectè Caietanus, dato antecedenti, non rectè inferri, de facto non procedere Verbum ex scientia creaturarum. Sicut è contrario dicere quis potest, licet Verbum nõ produceretur, creaturas esse posse, quia non pendent per se à Verbo, vt talis persona est, quantum est ex parte sua. Et tamen non sequitur, quòd de facto non producantur per Verbum, quia licet ex parte creaturarum non esset necessarium Verbum productum, ex parte Dei necessarium est. Ita ergo è contrario dici potest, quamuis ex parte Verbi præcisè considerari non sit necessaria possibilitas, vel non repugnantia creaturarum: tamen quia aliàs per se necessaria est, ideo illa posita per modum termini relationis, necessarium omnino esse, vt Verbum producat ex scientia actu repræsentante ipsas creaturas. Deinde addi potest, posita illa hypothesi impossibili, Verbum fore æquæ perfectum comparatiuè (vt ita loquar) id est, tam perfectum, quantum esset tunc scientia Dei, absolute tamen, nec scientia Dei esset tam perfecta, nec Deus ipse, quia non esset omnipotens. Quod si dicas, non supponi impotentiam in illo, sed tolli possibilitatem non repugnantiam ex parte creaturarum. Respondeo, tam impossibile esse hoc posterius, sicut illud, & non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum, quin tollatur à Deo positua perfectio omnipotentia,

possibiles, sicut Verbum producit.

19. Obiectio non occurrat.

20. Ad fundamenta contrarie sententiæ. Caietan.

16. Tā necessario creaturæ repræsentantur in Verbo sicut i scientia Dei.

August. Athanas.

17.

18. Tā necessario repræsentantur creaturæ

ac subinde scientiæ, & totius diuini esse.

21.  
Resolutio  
quæstio-  
nis.

D. Thom.

Auguſt.

Gabr.

22.  
Respectus  
in creatu-  
ras vnde  
fit in Ver-  
bo.

Aureol.  
Capreol.

D. Thom.  
Caſet.  
Ferrar.  
Capreol.

D. Thom.

Concludo igitur ex dictis, Verbum diuinum simpliciter procedere ex cognitione creaturarum, vt possibilem, ac proinde Verbum diuinum ex vi suæ processionis dicere, non tantum respectum ad Patrem, sed etiam ad creaturas, & in vniuersum ad res necessariorum cognititas, à Deo. Quod docuit D. Thomas in 1.ª quaestio. 34. & sequuntur omnes eius discipuli & sumitur etiam ex Augustino dicto lib. 7. de Trinitate à principio, & lib. etiam 15. Ratio autem est, quia Verbum per se primo dicit ordinem ad res cognitatas tanquam representans eas, cum ergo inter eas comprehendantur creaturæ, vt ostensum est, ad illas dicit similem respectum. Cuius oppositum significat Gabriel in 1.ª dist. 27. q. 3. artic. 3. dub. 1. sed in re non contradicit. Solum enim intendit, hunc respectum non esse realem, quod nos fateamur, & est per se clarum. Loquimur ergo de respectu rationis, & de hoc non formaliter, sic enim à ratione fingitur: sed fundamentaliter, quia representatio à vobis non concipitur, nisi per modum respectus.

Sed contra. Ergo hic respectus est proprius Verbo, quia conuenit illi ex vi suæ processionis: ergo conuenit illi ratione suæ proprietatis personalis, & non ratione essentiali in ea, quæ sunt propria, non conueniunt ex ratione communi, sed ex particulari: consequens autem est falsum: ergo. Propter hoc Aureolus in 1.ª dist. 27. vt refert etiam Capreolus ad argumenta contra quintam conclusionem concedit, respectum hunc conuenire Verbo ratione suæ proprietatis, & non ratione essentiali. Oppositum autem docet D. Tho. d. q. 34. art. 3. ad 1. & ibi. Caietanus, & alij, Ferr. 4. contra Genes. c. 13. Capreolus supra, atque ibidem etiam Scotus quaestio. 3. Qui dicunt representationem rerum conuenire Verbo ratione essentiali, non ratione filiationis. Et ratio est, quia hæc representatio est intellectualis, vnde conuenit Verbo ratione ipsius actus intelligendi illi communicati: talis autem actus absolutum quid est, vt supra ostēdi. Vnde hæc sententia vera est, loquendo de propria forma, quæ est ratio representandi. Propter argumentum autem factum addo ex D. Thoma in 1.ª dist. 27. q. 1. artic. 3. Aliud esse loqui de ratione formali representandi, aliud de modo habendi illam. Primum conuenit Verbo ratione essentiali, vt rectè probatum est. Secundum autem conuenit ratione proprietatis. Vnde representare intellectualiter creaturas, non est proprium Verbi, sed commune omnibus personis, vt conuenit ratio facta, habere autem hanc representationem, vt communicatam ex vi suæ formalis processionis, est proprium Verbi, & ideo in hoc inuoluitur proprietas eius. Et ita nulla est repugnantia, aut retractatio in D. Thom. quamvis oppositum Caietanus dixerit.

## CAPVT VII.

*An Verbum diuinum procedat ex scientia visionis, vel aliquo modo contingente creaturarum.*

1.  
Opinio  
affirmans.

Supponimus Deum ex æternitate cognoscere res futuras secundum reales existentias, quas habituræ sunt, quam cognitionem scientiam visionis Theologi appellant, eamque ratione distinguunt à scientia simplicis intelligentiæ. De hac ergo scientia sub hoc conceptu, & respectu lo-

A quimur, nam dicti in capite superiori solum de simplici intelligentia procedunt, ita enim semper loquuti sumus. Nonnulli ergo Moderni docent, Verbum procedere ex diuina scientia etiam sub hoc respectu spectata, id est, vt attingit creaturas futuras in qualibet differentia temporis secundum existentias earum, & attribuunt D. Thomæ 1.ª part. quaestio. 34. artic. 3. & quaestio. 37. artic. 2. ad 2. quia his locis absolute docet, Verbum procedere ex cognitione omnium creaturarum, nisi il distinguens inter cognitionem simplicem, vel visionis: nec inter creaturas, vt futuras, vel posibles. Fortius videtur hoc suaderi ex Augustino libro octoginta trium quaestionum quaestio. 63. Vbi sentit Verbum dicere respectum ad creaturas, vt faciendas. Ponderatque, ideo potius fuisse appellatum à Ioanne *Verbum*, quam *rationem* quia *ratio* non dicit respectum ad res faciendas, sicut *Verbum*.

B

Atque hinc potest ratione suaderi hæc sententia. Quia quidquid Verbum diuinum habet, ex sua processione habet, sed Verbum diuinum habet respectum ad creaturas existentes, non solum, vt fieri possent, sed etiam vt sunt, ergo habet totum hoc ex sua processione, ergo non solum procedit ex scientia simplicis intelligentiæ, sed etiam visionis. Vt enim Verbum dicatur procedere ex aliqua scientia sub aliquo respectu, non oportet, quod totum suum esse habeat per illam scientiam, vt spectatam sub illo respectu: sed satis est, vt sub aliquo etiam respectu suo sit per illam cum proportionem, & accommodando singula singulis. Et confirmatur applicando quamdam rationem, qua supra utebamur pro scientia simplicis intelligentiæ. Dicebamus enim, quod licet scientia creaturarum, vt possibilem non esset in Deo tanquam in causa, nec secundum proprium conceptum, diceret perfectionem, nec esset tam necessaria secundum illum respectum, sicut absoluta scientia Dei in se nihilominus Verbum procederet ex illa scientia creaturarum non vt per illam vt sic, haberet esse simpliciter, sed vt haberet representationem creaturarum: ergo idem dicendum cum proportionem est de scientia visionis. Nam Verbum (vt ita dicam) non tantum est Verbum simplicis intelligentiæ, sed etiam visionis. Atque ita nihil obstat, quod scientia illa, vt sic, libera sit, quia non est libera quoad suam perfectionem realem, sed solum quoad illam terminationem: & eodem modo Verbum habet illum respectum contingenter, & non necessariorum.

D

Nihilominus simpliciter dicendum est, Verbum diuinum non procedere ex scientia creaturarum existentium vt sic seu ex scientia visionis aut libera, vel contingente, vt talis est. Hoc tam certum existimauit Scotus, locis citatis in precedenti capite, vt oppositum intulerit tanquam manifestum absurdum, vt probaret suam sententiam ibi tractatam. Cui respondentes Caietanus, & ferè alij Thomistæ ibidem citati, hanc etiam sententiam admittunt, & ideo negant illationem Scoti, nam re vera est longè diuersa ratio, vt statim dicam. D. autem Thom. licet indistinctè locutus fuerit, tamen (si verba eius expendantur) satis indicat loqui de simplici, & necessaria scientia creaturarum, vt possibilem, nam dicit, Verbum per illam scientiam procedere, vt expressum, & factuum creaturarum (dicta quaestio. 34. art. 3. in corpore, & ad vltimum) esse autem factuum dicit solum respe-

E

D. Thom.

Auguſt.

2.  
Fundamē-  
tum.

3.  
Opinio ne-  
gans vera.

D. Thom.



atum ad creaturas vt possibiles: & in alio loco quaestio 37. comparat in hoc processionem Verbi, & Amoris, at certum est, Spiritum sanctum non procedere ex Amore libero creaturatum, vt infra videbimus, ergo nec Verbum ex scientia libera, qualis est scientia visionis, vt talis est.

Ratione probatur, quia Verbi processio, vt est realis productio, est simpliciter, & omnimodò necessaria, at scientia visionis, vt talis est non est necessaria, sed ita contingens, vt potuerit non esse in Deo absolute loquendo, ergo non procedit Verbum in re ipsa per illam scientiam, vt talis est. Et declaratur in hunc modum, quia fundamentum illius scientiae est simpliciter posterius ratione, quam productio Verbi, ergo multò magis ipsa scientia, ergo non potest Verbum produci per illam scientiam. Consequentias, vt claras suppono, & de claro antecedens. Nam fundamentum scientiae visionis est decretum liberum voluntatis Dei, quo vult, talem rem esse, vel saltem permittit, vt fiat, volendo concurrere ad illius factionem: Hoc autem decretum, vt tale est, non intelligitur esse in Deo, donec & Filius, & Spiritus sanctus sint producti. Tum quia naturalia sunt priora liberis, & ratione, & subsistendi consequentia, processionem autem personarum sunt naturales, & decretum illud est liberum. Tum etiam quia sicut actiones ad extra sunt diuinae, ita & voluntates, seu decreta libera voluntatis Dei, à quibus exteriores actiones proximè manant. Quapropter loquendo formaliter, & in se. Pater non prius ratione, vel origine habet decretum aliquod liberum ad extra, quam Filius, nec prius vult creare, quam Filius, id velit, nec communicat Filio illud decretum vt sic, sed communicat voluntatem, vel etiam volitionem, quae postquam in omnibus personis necessariò existit terminata ad primum obiectum, ex consensu omnium liberè terminatur ad hoc, vel illud obiectum secundarium. Ergo illud decretum intelligitur omninò esse post Filij processionem, ergo multò magis scientia visionis, ergo non potest Verbum procedere per scientiam visionis, vt talis est.

Vnde soluitur facile ratio facta pro contraria sententia, & intelligitur differentia inter scientiam simplicis intelligentiae, & visionis. Concedo enim, Verbum diuinum habere respectum repraesentandi, non solum ad creaturas possibiles, sed etiam ad existentes seu futuras vel faciendas, quia per Verbum omnia facta sunt, & in ipso sunt omnium rerum faciendarum ideae. Dico tamen, non accepisse Verbum respectum hunc per productionem suam immediatè, & (vt ita dicam) formaliter, quamuis dici possit accepisse illum fundamentaliter, & quasi materialiter, & idè non processisse ex illa scientia libera, vt talis est, sed solum, vt scientia est eandem rerum vt possibilibus, quae sine illa mutatione sua, vel noua perfectione representat etiam res futuras, eo ipso, quòd futurae sunt. Nam (vt supra tetigi) dupliciter potest Verbum accipere aliquid per suam productionem aeternam, vno modo immediatè, & formaliter, vt accipit v.g. virtutem spirandi, altero modo in radice, sicut accipit relationem spirationis actiuae. Priori modo accipit ex vi suae processionis scientiam simplicis intelligentiae creaturarum, vt actu iam terminatam ad illas, vt possibiles, sunt. Posteriori autem modo recipit scientiam visionis, quia recipit talem scientiam, quae statim repraesentabit creaturas existen-

tes eo ipso, quòd futurae sint, absq; vlla noua perfectione, sed solum ex vi illius, quam habet receptam per suam processionem.

Ratio autem huius differentiae est, quia scientia creaturarum possibilibus vt sic, est prior origine, & simpliciter essentialis, & non pendet ex aliquo actu communi ipsi Verbo, & idè, vt talis est, supponitur in Patre, & communicatur Verbo, & Verbum per illam procedit. At verò scientia visionis nullo modo est prior origine, ne vt talis est, est essentialis, imò pèdet (vt ita loquamur) ex decreto libero communi ipsi Verbo, & idè non potest intelligi Verbum esse ab illa, seu per illam, vt talè, sed potius illam quodammodo esse à Verbo in quantum ab illo simul cum Patre, & Spiritu sancto est decretum liberum, quo posito, res sunt futurae, & inde resultat respectus, quo consummatur scientia illa in ratione visionis. Quia verò ex parte scientiae iam erat positum sufficiens fundamentum huius respectus, solumque expectabatur terminus: & Verbum ex vi suae processionis accepit illam scientiam, idè ex vi illius dicitur accepisse radicaliter etiam scientiam visionis, nam formaliter accepit scientiam illam de se repraesentatiuam rerum futurarum, si futurae sint. Et haec fuit mens D. Thomae. Nec aliud sensit August. solum enim dixit, *Verbum dicere respectum ad res faciendas*, non verò docet Verbum procedere per illam scientiam, vt habentem iam illum respectum. Differentia autem, quam Augustinus constituit inter *Verbum*, & *Rationem*, vniuersalis non est, nam & Verbum esse potest de re numquam futura, & ratio etiam esse potest de re facienda, & ita Athanasius in epistola de decretis Nicenae Synodi indifferentor vtitur illis vocibus. Et D. Thomas 1. part. q. 15. nu. 3. significat, in Deo esse rationes rerum tam futurarum, quam earum, quae numquam futurae sunt.

Atque ex his obiter expeditur dubium, quod hic tractari solet, quid nam sit secundum rationem prius in aeterno Patre, producere suum Verbum, an cognoscere res repraesentatas in Verbo. Quod attingens Ferrarientis 4. contra Gentes, cap. 13. respondet, prius Patrem producere Verbum suum, quam cognoscere. Moueturque argumento sumpto ex analogia ad nostrum Verbum, quia nos prius producimus Verbum, quam per illud cognoscamus. Sed hoc argumentum non vtget, quia non oportet seruari in hoc proportionè, quia nos producimus Verbum ex indigentia, vt supra dixi, & per illud constituimur formaliter intelligentes. Pater autem aeternus intelligit per suam essentiam, & producit Verbum ex fecunditate scientiae suae, non ex indigentia, vt capite ultimo huius libri amplius explicabimus. Dico ergo, posse esse sermonè, vel de cognitione earum rerum, ex quarum actuali scientia Verbum producit, vt sunt diuinitas, personae, & creaturae possibiles vt sic, vel de cognitione creaturarum vt existentium. In priori sensu dico, Patre prius ratione cognoscere tales res, quam producat Verbum, licet in re sint omnino simul. Hoc vltimum constat, quia ibi nec est prioritas durationis, nec causalitatis, nec realis ordinis, cum nulla sit distinctio in re inter producere Patris, & cognoscere. Prioritas autè etiam secundum rationem in hoc solum fundatur, quòd Pater cognoscendo producit. Vnde nostro modo intelligendi, quia cognoscit, producit, & idè prius etiam cognoscit nostro intelligendi modo. Quod etià communis modus loquendi declarat, quia dicimus Pa-

4.  
Fundamē-  
tum.

5.  
Soluitur  
contrariū  
fundamen-  
tum.

6.  
Discrimen  
inter scien-  
tiam visionis,  
& simplici-  
ter intelligentiae.

D. Thom.  
August.

Athanas.

D. Thom.

7.  
Dubium.

Ferrar.

Responsio.



rem producere ex cognitione harum, vel illarum rerum, ergo concipimus cognitionem ut ratione priorem. Idque confirmari potest ex his, quæ de *discere, & intelligere* diximus libr. 1. cap. 6. At verò loquendo de cognitione libera futurarum rerum, sic dicendum est, prius Patrem producere Verbum suum, quàm has res actu cognoscat. Probatur, quia in quacumque persona diuina prius est actio naturalis, quàm libera, & ita in Patre prius est generare, quàm velle creare, ergo prius est producere Verbum, quàm cognoscere creaturas, ut factas, vel faciendas. Item in Patre prior est scientia simplicis intelligentiæ, quàm visionis, sed cum scientia naturali, & simplicis intelligentiæ immediatè coniungitur, ac necessariò Verbi productio, cum scientia autem visionis non ita immediatè, sed interueniente libero actu voluntatis, ergo prior est Verbi productio. Denique ex proximè dictis in hoc capite hoc satis constat.

Occurrit autem hoc loco specialis dubitatio de scientia contingentium conditionatorum, quæ multi *mediam* vocant, & nos eam in Deo esse supponimus, siue hoc, siue illo nomine vocetur. Est ergo dubium, an idem dicendum de illa sit, quod de scientia visionis, scilicet, quod Verbum diuinum procedat ex tali scientia creaturarum sic cognitarum, & quod prius ratione, vel origine sit productio Verbi, quàm hæc scientia sit in Deo, vel in Patre. Videtur enim esse aliqua dissimilitudo, quia hæc scientia non supponit in Deo decretum liberum, sed solum obiecti veritatem, quæ ex decreto Dei actuali, seu in re posito (quod aliqui absolutum vocant) non pendet, sed solum ex futuritione rei sub tali conditione, quæ futuritio non pendet ex præsentis decreto, quod habeat Deus, est ergo ex hac parte tam naturalis hæc scientia, quàm scientia simplicis intelligentiæ. Et alioqui illa futuritio, si vera est, in quocumque signo æternitatis vera est, ergo & scientia, quæ statim resultat secundum habitudinem, vel terminationem ad tale obiectum scibile in eodem signo est, ergo ex illa producitur Verbum.

Nihilominus dicendum cenſeo, Verbum diuinum non procedere ex hac scientia. Quia simpliciter est contingens, nam licet posito obiecto tali, necessariò sequatur in Deo hæc scientia, tamen obiectum illud simpliciter contingens est, potuissetque aliter se habere, & ideo non potest Verbum diuinum ex tali scientia procedere, quia solum procedit ex his, quæ naturalia sunt. Vnde consequenter etiam cenſeo, prius secundum rationem, vel originem esse in Patre, vel à Patre naturalem Verbi productionem, quàm quod hanc scientiam conditionatam habeat, ut talis est, id est, ut actu terminatam ad talem veritatem conditionalem contingentem. Quia secundum illum respectum non est necessaria, nec naturalis, & in Patre omnia naturalia sunt priora contingentibus quocumque modo. Vnde non refert, quod illa scientia non supponat decretum liberum actuale, & quod in hoc differat à scientia visionis, quia non est hæc ratio adæquata illius ordinis secundum rationem, vel originem, sed contingentia quæcumque sufficit. Quia quidquid est simpliciter necessarium necessitate absolute, & maxime diuina, est prius simpliciter, quàm id, quod est quouis modo contingens. Vnde in ipsis creaturis obiectiue cognoscendis, prius simpliciter est, esse absolute possibiles, quàm esse futuras, etiam sub

hac, vel illa conditione. Et ita non est verum, in quocumque signo æternitatis præcedere illas veritates conditionatas, nam prius est (ut ita loquar) signum possibilitatis, quàm futuritionis conditionatæ. Naturalis autem scientia Dei, & productio ad intra, ac denique quicquid in Deo simpliciter necessarium est, intelligitur esse in primo gradu necessitatis, atque ante omnem, & qualemcumque contingentiam.

## CAPVT VIII.

*Sine Verbum vera, & naturalis imago Patris.*

**D**VO possumus de hoc Filij attributo inquirere. Vnum est, an propriè, & sine metaphora Verbo attribuatur, & hoc explicamus per voces illas *vera, & naturalis*. Alterum est, an hoc attributum sit notionale, & ita proprium Verbi, ut non sit commune aliis. Et de hoc puncto nihil hic tractandum proponimus, quia tria sunt, quæ per illam negationem possunt excludi, Pater, Spiritus sanctus, & creatura, & de Patre quidem, & creaturis nulla est difficultas, & ideo obiter, ac facillè expeditur: de Spiritu sancto verò est quidem difficultas propria illius, quæ in peculiari libro de illo commodius tractabitur. Igitur in questione proposita Durandus in 1. dist. 28. negatiuè respondet, quia propria imago requirit propriam similitudinem, quæ non est in Verbo, cum in illo non sit relatio realis similitudinis ad Patrem, sed potius identitas in natura.

Dicendum verò est, Verbum esse veram, & naturalem, ac propriissimam imaginem Patris. Ita D. Tho. 1. part. q. 35. vbi Caiet. & alij. Bonauent. in 1. distin. 31. 2. part. art. 1. q. 1. Capreol. distin. 27. q. 2. Henr. quodlib. 4. q. 2. Et probatur primò, quia Scriptura ita loquitur, & à Patribus cum proprietate intelligitur, & potest sine inconuenienti ita intelligi, ut ratione statim ostendatur, ergo ita intelligenda est. Maior constat ad Coloss. 1. *Qui est imago Dei inuisibilis*: ad Hebr. 1. *Et figura, seu character substantiæ, seu hypostasis eius*. Minor quoad priorem partem constat ex omnibus Patribus exponantibus hæc loca, & illud etiam Genes. 2. *Faciamus hominem ad imaginem*, & idem habet Athanasius sermone quarto contra Arianos, & Epistola de decretis Nicenæ Synodi, Cyrillus lib. 1. Theſauri cap. 1. vbi vocat, *incommunicabilem, & increatam Patris imaginem, in qua Pater videtur*, iuxta illud. *Qui videt me, videt & Patrem*. Ambrosius verò 1. de fide, cap. 4. exponens de hoc mysterio illud Sapient. 7. *Splendor est lucis æterna, speculum sine macula, & imago bonitatis illius*. *Speculum* dicit vocari, quia in eo videtur Pater, imago, quia in eo est plenitudo virtutis. Idem docet Hilarius 7. de Trinitate, Augustinus lib. 7. cap. 2. qui etiam videri potest libro de decem chordis, cap. 8. & lib. de Incarnatione Verbi (si eius est) cap. 10. & 15.

Ratione declaratur hæc veritas, nam propria imago est similitudo ab aliquo expressa, sed Verbum diuinum est huiusmodi, ergo est vera, & propria imago. Minor constat, quia Verbum procedit à Patre, & procedit illi similis in natura ex vi sue processions. Maior autem declaratur latè ab Augustino libr. Questionum in Deuteronomium, q. 4. & lib. octoginta trium questionum, quest. 74. & libro imperfecto Genesis ad literam, cap. ultimo,

1.  
Expositus  
sensus.

Durandi  
opinio.

2.  
Vera resolu-  
tio.  
D. Thom.  
Caietan.  
Bonauent.  
Capreol.  
Henr.

Coloss. 1.  
Hebr. 1.

Gen. 1.  
Athanas.  
Cyrillus.

Ambrosius.

Hilarius.  
Augustinus.

3.  
Ratio as-  
sertionis.

Augustinus.

vbi ait, *sine similitudine non posse esse perfectam imaginem, ut per se notum est, similitudinem vero non sufficere, quia licet duo homines sint inter se maxime similes, si unus ab altero non procedit, non est unus imago alterius.* Sunt ergo illa duo, scilicet, similitudo, & processio necessaria ad imaginem. Quod autem sufficiant, patet etiam ex conuentione vlt. Vnde inter homines Filius censetur imago Patris, sicut Genesis 5. dicitur de Adamo *Genuisse Seth ad imaginem, & similitudinem suam*: Solum ergo requiritur ad imaginem, quod ab aliquo procedat similis illi. Addit D. Thom. s. supra, & super ad Colossenses 1. & ad Hebræos 1. necessarium esse, ut similitudo sit in specifica forma, aut in eadem natura, aut in proprio, & quali expresso signo illius. Quod est certum, tamen in ipsa voce *Similitudinis* satis continetur, quia non censetur absolute simile, quod illā unitatem, vel conuenientiam cum altero non habet. Vnde vestigium hominis, sicut non est imago, ita nec dici potest simile homini absolute, sed euidam parti eius. Et homo non dicitur imago Dei, sed ad imaginem Dei, quia non habet similitudinem, quasi specifi cum cum Deo, nec refert Deum, ut Deus est, sed solum secundam analogam imitationem. Alij addunt, necessarium esse, ut procedat ad representandum: Augustinus vero hoc non addidit & potest bene, & male intelligi, & ideo necessarium non est, illud addere: nam si processio cum similitudine recte explicetur, ibi sufficienter continetur illa particula, quatenus verum sensum habere potest.

Ut ergo tota ratio magis constet, duo illa *similitudo, & processio* magis explicanda sunt. Similitudo enim duplex intelligi potest. Vna est per veram conuenientiam, seu unitatem in forma, vel natura. Altera est similitudo tantum representationis absque predicta unitate. Prior reperitur in imagine naturali, ut est Filius respectu Patris, & aliquo modo in imagine artificiali, saltem quantum ad exteriorem formam, & figuram speciei maxime significatiuam, ut notauit D. Thom. d. q. 33. Posterior similitudo attribui potest Verbo mentis nostre, quod etiam solum imago obiecti appellari, cum quo tamen reuera non habet formalem conuenientiam in specifica forma, tamen quia representat illud, dicitur imago illius, & idem potest considerari suo modo in phantasia, & visu, atque etiam in specie intelligibili, vel sensibili.

Dicunt ergo aliqui, Verbum diuinum esse imaginem propter similitudinem huius posterioris rationis, non propter unitatem naturalem, idque propter argumentum Durandi, & ut melius explicent hoc attributum esse proprium Verbi. Sed quamuis verum sit, in Verbo diuino esse illud genus representationis, non solum respectu Patris, sed etiam respectu omnium, ex quorum cognitione procedit (ut dicemus) nihil minus verum, atque certum existimo, rationem imaginis primario, & proprio illi conuenire, propter eandem naturam, quam ex visu processiois à Patre accipit. Id enim non obscure significauit Paul. ad Hebr. 1. cum Filium vocauit *figuram, seu characterem Patris*. Et ibi expositores notant, praesertim Ambrosius, dicens, *figuram vocauit, quam alibi formam appellat* ad Philip. 2. *Qui cum in forma Dei esset, formam enim, & imago unum declarant, scilicet, personarum aequalitatem.* In eodem sensu dixit Luc. 22. *Solus Christus est plena imago Dei, propter expressam in se paternam claritudinis unitatem.* Idem habet Cyrillus cum Alexandr. concilio

in Epist. 10. probata in Concilio Ephesino. *Propter eandem, inquit, quam cum illo habet essentiam, & imaginem, & characterem, & splendor est gloria eius.* Idem aperte sentit August. locis citatis: nam illo cap. vltimo Genes. ad litteram in imperfecto libro, dicit, *Filius esse imaginem propter perfectam similitudinem, habere autem perfectam similitudinem, quia Patris naturam plenissime habet.* Idem d. q. 74. talem dicit esse hanc imaginem, ut non tantum sit similis, sed etiam aequalis, quod habet ex naturae unitate. Et d. libro de Decem chordis, c. 8. ait. *Filius esse imaginem, quia hoc est, quod Pater.* Et reliqui Patres, quos retuli, & referam, idem sentiunt.

Ratio verò est, quia Filius est imago naturalis tamquam verus Filius, ad naturalem autem imaginem, & maxime illam, quae substantialis est: & ad filiationem sufficit, maxime necessaria est similitudo per unitatem naturae, & haec per se sufficit. Si verò adiungatur simul representatio intellectualis, erit propter perfectum modum illius processiois, non quia ex praecisa, & generali ratione imaginis, ut sic, illud necessarium sit, ut planè constat in imagine hominis respectu patris sui. Altera verò similitudo, quae est per solam representationem intellectualem, re vera non sufficit ad perfectam, & propriissimam imaginem, si aliàs formalis similitudo non intercedat. Nam propria similitudo fundatur in unitate, seu conuenientia formali, vbi ergo non est haec conuenientia, neque est propria similitudo, ergo neque propria imago, quia, ut Augustinus dixit, *similitudo est de ininfecata ratione imaginis.*

Neque argumentum Durandi contra hoc quidquam refert, quia non agimus de similitudine pro relatione, sed pro fundamento, seu unitate, huiusmodi autem similitudo propriissima est inter Patrem, & Filium, non obstante unitate naturae, ut in superioribus ostendi, & docent Patres citati. Eo vel maxime, quod sicut illa relatio similitudinis est rationis in Filio, ita & relatio representantis: ergo quoad has relationes par erat ratio. Quocirca illa unitas numerica naturae, & identitas in illa, non solum non minuit proprietatem imaginis, verum potius perficit illam. Quia quanto maior est illa unitas, tanto est perfectior conuenientia in forma inter procedentem, & principium suum, & hanc vocamus similitudinem, quidquid sit de relatione resultante.

Circa alterum, scilicet, processioem aduertendum est, duobus modis posse imaginem procedere ab eo, cuius est imago. Primò tamquam ab exemplari cognito. Secundò tamquam à principio actiuo, id est, producente. Prior modus non habet locum in Verbo diuino, quia per ipsummet actum cognoscendi, & per primum actum cognitionis paternae procedit. Neque ille modus est necessarius ad imaginem ut sic, ut patet in imagine naturali hominis, qualis Filius est Patris. Sed specialiter ille modus inuenitur in imagine artificiali, & pertinet ad imperfectionem eius, quia propria, & libera causalitate fit. Vnde etiam participari potest ab imagine naturali, quae per intellectum liberè fit, *quemodo factus est homo ad imaginem, & similitudinem Dei*, Deus enim cognoscendo naturam suam intellectualem, voluit participationem illius homini imprimere, & sic fecit illum ad imaginem suam. Non est ergo hic modus procedendi necessarius ad rationem imaginis, sed prior sufficit, & necessarius est, ut (teclusa imperfectione

Concil.  
Ephesi.  
August.

6.

7.  
Durando  
satisfit.

8.  
Quae processio necessaria ad imaginem.

causalitatis) ad veram, & propriam imaginem naturalem. Constat autem huc processionis modum conuenire Verbo diuino respectu Patris.

9. Addi etiam potest, aliquando imaginem procedere ex re representata tamquam ex obiecto, non iam præcognito, sed cognoscendo (vt sic dicam) per talem actum, quod inuenitur in imagine nostra intentionali. Sic enim verbum nostrum procedit ab obiecto, cuius imago aliquo modo existit. Tamen & illa processio ad genus principij actum in nobis reducitur, & imago illa eo modo, quo representat, naturalis est, nam verbum mentis naturaliter representat, & fit, vel producit. Cumque Verbum diuinum sit propriè Verbum, illi etiam potest accommodari hic modus emanationis, semotis imperfectionibus, vt in capite sequente commodius declarabo.

10. Atque ita obiter data, & exposita est trimembris diuisio imaginis in naturalem, artificialem, & intellectualem, & indicatum est etiam, in quibus hæc membra differant, aut conueniant. Quarum notitiam habere oportet, quia in Scriptura Verbum nominatur vocibus significantibus has omnes imagines, vt sunt *Figura*, & *character*, *Verbum*, & *imago substantie*. Vt intelligamus, quidquid perfectionis est in omni imagine, reperiri in Verbo sine imperfectione, atque ita esse propriam, & perfectam imaginem. Nam in formali conceptu imaginis vt sic, nulla imperfectio includitur, vt ex dictis patet.

11. Deinde ex dictis facile est intelligere, Patrem æternum nec sui, nec aliarum personarum, nec omnino aliarum rerum posse esse imaginem. Non quidem sui, quia nullo modo à se distinguitur, & ideo nec similis sibi, sicut nec æqualis dici potest, non etiam aliarum personarum, quia licet illis similis sit, & propriè dicatur, non tamen ab illis procedit. Et inde nascitur peculiaris difficultas de Spiritu sancto, quia est similis Patri, & Verbo, & ab illis procedit, & ideo querendum de illo restat, an sit imago, & consequenter, an hoc attributum soli Filio conueniat, quod lib. 1. disputabimus. Nunc verò supponimus hanc esse propriam notionem Filij, ac subinde Spiritum sanctum imaginem non esse. Tandem interrogari hic potest, an Filius sit imago Patris tantum, quā Deus est, an etiam, vt Pater est. Ad hoc verò commodius in capite sequenti respondebimus.

## CAPVT IX.

*Sit ne Filius solius Patris, imago.*

Ratio dubitandi esse potest, quia Verbum mentis est vera, & naturalis imago obiectorum omnium, ex quorū cognitione procedit, sed Verbum non tantum procedit ex cognitione Patris, sed etiam Spiritus sancti, & creaturatum, vt dictum est c. 5. & 6. ergo non est tantum imago Patris, sed etiam aliorum. Maior probatur, quia Verbum habet duas illas condiciones necessarias ad imaginem obiecti per illud cogniti. Nam in primis habet similitudinem, cum representat obiectum: deinde habet emanationem, quia ex obiecto, & potentia nascitur Verbum. Et augetur amplius difficultas respectu Spiritus sancti, quia Filius non tantum est similis illi secundum intellectualem representationem, sed etiam secundum naturalem, & perfectam similitudinem substantialem, & alioqui procedit ab illo, saltem vt ab obiecto cognito, ergo est imago illius.

A Nihilominus concors sententia Theologorum esse videtur, Verbum solum esse imaginem æterni Patris, sub hoc enim respectu hanc proprietatem Verbi declarant, & non sub alio, eodemque modo loquuntur Patres. Ratio verò est, quia Verbum non habet illas duas condiciones simul ad rationem imaginis necessarias, præcipuè processionem, nisi respectu Patris, ergo illius tantum potest esse, & dici imago. Magis autem hoc confirmabitur, & soluetur difficultas tota discurrendo per omnia, ad quæ Verbum potest comparari, & quasi inductione ostendendo, nullius alterius posse esse imaginem.

B Primò ergo certum est, Verbum non esse imaginem sui, quia neque à se procedit, neque sibi est similis, quia nullo modo à se distinguitur. Dicitur, hinc sequi Verbum non esse imaginem Patris, quia Deus est ipse Pater, sed quia Pater est, quia quatenus Deus est, non distinguitur à Filio. Consequens autem est falsum, quia Verbum non est simile Patri, vt Pater est, sed vt Deus est, quia similitudo non est attendenda in notionalibus, sed in essentialibus, vt dixit D. Thomas 1. p. q. 35. art. 2. Responderi potest primò, Verbum esse imaginem Patris, vt Pater est, quia eum intellectualiter representat, non solum vt Deum, sed etiam secundum propriam rationem Paternitatis, & procedit à Patre, non solum, vt à principio producente, vt quod & propriissimè, sed etiam vt ab obiecto cognito. Sed hoc non rectè dicitur, quia sola representatio intentionalis non sufficit ad perfectam rationem imaginis, qualem in diuino Verbo intelligere debemus, nisi transeat in substantialem unitatem. Et ideo Paulus vocauit Verbum *Figuram substantie* ad Hebræos 1. vt denotaret consubstantialitatem, sicut ibi D. Thomas adnotauit. Et eandem consubstantialitatem appellatione absoluta imaginis significatam esse ad Colos. 1. omnes Patres intellexerunt, vt supra retuli. Vnde Verbum beatorum, seu visio beatifica, non potest absolute dici imago Dei inuisibilis, aut Trinitatis, licet intentionaliter illa representet, quia non representat secundum conuenientiam naturalem. Vnde intentionalis imago reuera est imago secundum quid. Et præterea impropiissimè dicitur Filius procedere, vt ab obiecto cognito, vt in simili statim dicam.

D Dico ergo, Filium esse imaginem Patris, vt Deus est, formaliter loquendo, id est, si particula *vt* designat formalem rationem terminandi relationem imaginis quamuis Paternitas sit conditio necessaria, vt Pater possit esse terminus illius relationis. Cum enim dicimus, Filium esse imaginem Patris, Filium concipimus vt subiectum relatum, Patrem verò vt terminum illius relationis, relatio autem, quam indicat nomen imaginis, seu per quam nos imaginem explicamus, non est alia, quam relatio similitudinis: connotat verò ex parte imaginis, quod talis relatio, seu fundamentum eius sit acceptum per emanationem à termino similitudinis. Vnde ex parte ipsius subiecti talis relationis (vt sic dicam) fundamentum formale, ac proximum, seu ratio fundandi talem relationem, est natura ipsa, seu forma, conditio autem necessaria est modus habendi formam illam per processionem ab alio, qui terminus est talis relationis. Sic ergo etiam ex parte termini formalis ratio terminandi illam relationem imaginis, est eadem natura, seu forma, quia illa est ratio fundandi similitudinem, conditio autem necessaria est modus habendi illam formam per modum principij alterius, qui imago vocatur.

2. Resolutio.

3. Verbum non est imago nem sui.

D. Thom.

Heb. 1.

Colos. 1.

4. Verbum esse imaginem Patris vt Deus est.

catur. Hoc ergo modo dicimus, Verbum esse imaginem Patris, ut Deus est formaliter, licet in eo requiratur conditione Paternitatis, quae necessaria est, ut possit esse principium Verbi, & consequenter ut possit esse terminus relationis imaginis.

Et hinc facile soluitur obiectio facta, nam licet Filius idem sit cum Patre in Deitate, nihilominus Pater habet illam Deitatem sub conditione, & modo necessario in termino illius relationis, quam dicit imago. Filius autem non habet illam conditionem necessariam ad terminum eiusdem relationis, saltem respectu sui, & ideo non potest dici imago sui, licet dicatur imago Patris. Vnde etiam obiter intelligitur, quomodo licet relatio similitudinis sit aequiparantia, seu eiusdem rationis in Filio, & Patre, nam ad inuicem dicitur vnus alteri similis, nihilominus relatio imaginis sit disquiparantia, quia in Filio est imaginis, non verò in Patre, sed imaginati, seu representati, cum tamen relatio imaginis iuxta ea, quae diximus, non alia, quam similitudinis esse videatur. Ratio enim esse videtur, quia imago non dicit relationem similitudinis absolute, sed ut fundatam in forma accepta ab exemplari. Vel certe imago inuoluit duas relationes, similis, & procedentis in tali similitudine, & ex utraque simul conficit vnā denominationem, quae propterea non potest esse eadem in utroque extremo. In illo autem quasi aggregato relationum similitudo attenditur ut formale, processio ut conditio requisita, illa tamen sufficit, ut denominatio varietur in utroque extremo.

Præterea hinc etiam obiter intelligitur, quomodo licet nomen imaginis sit proprium Filij, & inuoluat relationem ad eum, cuius est imago nihilominus inde non multiplicentur personales proprietates Filij, etiam si nomen imaginis synonymum non sit, nec cum nomine Filij, nec cum nomine Verbi. Ratio autem est, quia duplicem respectum importat imago. Vnus verò, qui est similitudinis, non est realis, sed rationis, & ideo non pertinet ad proprietates, maxime cum ille respectus communis sit omnibus personis. Alter autem est respectus realis, scilicet, procedentis, & hic non est alius, nisi filiatio & ideo nec ex hoc capite multiplicantur proprietates. Ex coniunctione autem illorum respectuum sumitur quadam denominatio, quae sufficit ad proprium, & speciale nomen notionale *Imaginis*, non verò ad nouam proprietatem, vel notionem in abstracto multiplicandam. Vnde facile etiam constat differentia inter nomen *Imaginis*, & *Filij*, eandem enim rem significant, & eisdem respectus inuoluunt, sed *Filius* formaliter importat relationem procedentis *Imago* formaliter relationem similis. Item nomen *Imaginis*, communius est, non enim requirit ex vi suae significationis relationem Filij, sed procedentis, & ex hoc capite etiam non dicit specialem proprietatem, quia ex vi sua non dicit specificam relationem realem, sed genericam. Et hoc etiam titulo differt vox *imago* à nomine *Verbi* ex parte relationis procedentis, quia non dicit relationem specificam processionis per intellectum sicut dicit *Verbum*. Ex parte verò relationis similitudinis *Imago* magis declarat similitudinem naturalem, quam *Verbum*, quod intentionalem magis indicat.

Uterius sequitur ex dictis, Verbum non esse imaginem Deitatis: nec huius Dei, ut concepti præ-

cisè, & abstracti à tribus personis. Pater, qui nec procedit realiter ab illo, quia nec Deitas generat, neque hic Deus, ut supra ostensum est, unde nullum respectum realem dicit verbum diuinum ad Deitatem suam, vel ad hunc Deum, ut sic. Ad proinde nec est ei similis, cum similitudo requiratur distinctionem realem, saltem inter extrema, quae dicuntur similia. Obiici verò potest, nam ad Colof. 1. dicitur Christus, *Imago Dei inuisibilis*, & ad Heb. 1. dicitur, *Imago substantiae Dei*, id est, essentiae. Respondeo ad prius testimonium, ibi esse sermonem de Patre. Præmittit enim Paulus in principio, *Gratia vobis, & pax à Deo Patre*, & de illo sermonem prosequitur. In Epistola verò ad Hebraeos ita Paulus incipit, *Multifariam, multisq; modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, nouissime loquutus est nobis in Filio*. Vbi planè loqui videtur de Deo Patre, solet enim per quamdam appropriationem nomē Dei simpliciter prolato pro Patre accipi. Quod maxime obseruare licet in multis orationibus Ecclesiae, quibus prius ad Deum omnipotentem orat, & postea subdit, *Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium unum*. Quod relatiuum Patrem referat, necesse est. Sic ergo cum Paulus de eodem Filio subdit, *Qui cum sit splendor gloriae, & figura substantiae eius*, illud relatiuum, eius ad Deū Patrem refertur. Cum autem dicitur *figura substantiae*, vel nomen *substantiae* non significat essentiam, sed personam, seu hypostasim, ut Græcè habetur, vel non significat terminū relationis *Imaginis*, sed perfectionem illius figuræ ita, ut sumatur in vi adiectiui *figura substantiae*, id est, *substantialis*, vel appositivè, *figura substantiae*, id est, *quæ est substantia eius*. Denique licet interdum in his locutionibus nomē Dei simpliciter sumatur, cum Christus dicitur *Imago Dei*, quod probabile est in dictis testimoniis, præsertim ad ad Colof. 1. nihilominus ex vi vocis relatiuæ *Imago* restringitur ad supponendum pro persona Patris, sicut cum Verbum dicitur *Deus de Deo*, particula *De* facit, ut in vno extremo *Deus* supponatur tantum pro Patre, sicut in altero supponitur tantum pro filio.

Maiores aliqua difficultas est de persona Spiritus sancti, nam & realiter à Filio distinguitur, & illi perfecte similis est, & ex eius cognitione Filius procedit, eumque representat, quatenus est Verbum adæquatum diuinæ intellectiois. Nihilominus dicendum est, Filium non esse *Imaginem* Spiritus sancti. Ratio est, quia non procedit realiter ab illo, quod est de ratione *Imaginis*, ut supra ostensum est. Quod autem ita non procedat, patet: quia Spiritus sanctus nulla ratione dici, aut cogitari potest principium Filij. Nec satis est, quod Filius procedat à Patre, ut cognoscente se, & Spiritum sanctum. Primum, quia supra est ostensum, non semper re cognitam esse principium cognitionis, vel termini, per cognitionem producti, sed tunc solum, quando intelligens ab obiecto cognito habet aliquo modo principium cognoscendi, seu speciem intelligibilem, vel id, quod sortitur vicē eius. At Pater æternus, dum producit Verbum representatiuum Spiritus sancti, non habet ab Spiritu sancto villo modo virtutem producendi tale Verbum, nec Spiritus sanctus ad illam cognitionem sui concurret (ut sic dicam) ut principium, seu obiectum motuum, sed ut purus terminus. Hic autem modus non est satis, ut Verbum dicatur aliquo modo procedere ab Spiritu sancto, nā præpositio *ab* dicit habitudinē principij, unde potius dicendum esset procedere ad Spiritum

est imago Deitatis.

Col. 1. Hebr. 1.

8. Verbum nō esse imaginem Spiritus sancti.

5. Discrimen inter imaginē & similitudinem.

6. Imago nō dicit in Filio nouam proprietatem.

7. Verbum nō



tum sanctū, vtrique, repræsentandum, quamuis neque hic modus loquendi vsurpandus est, quia non est vsitatus. Accedit, quod Verbum diuinum ex vi suæ processionis non procedit ad repræsentandū Spiritū sanctum, nisi secundariō, & quasi per cōsequutionem quādam ex vi cognitionis diuinitatis, vnde sola diuinitas vt sic, est principium quo, & quasi species intelligibilis, per quam Pater producit tale Verbū. Quando autem aliquid sic cognoscitur secundariō ex vi alterius, & per speciem alterius, non potest dici Verbū repræsentans illud secundarium obiectum, procedere ab illo, vt est per se notum. Vnde nec Pater ipse dici potest principium Verbi ratione Paternitatis, etiam si per ipsum Verbum secundum suā etiam Paternitatem repræsentetur, quia etiam Paternitas est secundarium obiectum, & cognoscitur ex vi essentia. Et ideo suprà dicebamus, Filium non esse *Imaginem* Patris quoad Paternitatem, etiam si procedat ex cognitione Patris vt sic, seu Paternitatis, ergo nec potest dici *Imago* Spiritus sancti.

Tandem à fortiori concluditur, non esse Filium *Imaginem creaturarum*. Tum, quia ab illis non procedit, vt eisdem rationibus à fortiori conuincitur. Tum quia non habet cum illis similitudinem perfectam, & consubstantialē, quam *Imago*, quæ intra Deum est, importat. Tum denique, quia potius creaturæ ab illo Verbo procedunt secundum peculiarem quādam appropriationem, quatenus in se continet ex vi processionis suæ ideas omnium creaturarum, quæ sunt quasi exemplaria, ad quorum imitationem producantur creaturæ. Illæ autem ideæ, non sunt propriæ imagines creaturarum, quia non sunt ab illis sumptæ, sed per se sunt con-naturales diuinitati, quæ ex se habet esse principiū creaturarum. Nec etiam, vt sunt in Verbo, sunt imagines idearum, prout sunt in essentia, quia sunt omnino idem, sicut essentia secundum se, & prout communicata Filio, est vna, & eadem. Nihil ergo relinquitur, cuius Filius possit esse *Imago*, præter Patrem, est ergo solius Patris *Imago*.

Dices. Diuinitas ipsa vocatur ab Augustino *imago creaturarū* de fide ad Pet. c. i. cur ergo nō poterit etiam Verbum creaturarū imago vocari. Item Verbum æternum dici potest Verbum creaturarum, nam per illud factæ sunt omnes creaturæ, & omnia *portat Verbo virtutis suæ*. Hebr. i.

Ad priorem partem responder D. Thomas dicta q. 3. art. 5. ad 1. ubi Augustinum latè, & minus rigorosè sumpsisse nomen *imaginis* pro exemplari. Sed fortè Augustinus, si attente legatur, non vocat Diuinitatem imaginem hominis, vel alicuius creaturæ, sed ipsam hominem dicit esse *ad imaginem diuinitatis*. Itaque illud *ad imaginem* non significat exemplar ex parte Dei, ad cuius imitationem factus est homo, estque quasi terminus relationis illius qualiscumque imaginis impressæ ipsi homini, sed potius significat illammet imaginem, quæ est in homine, quæ non dicitur simpliciter imago, sed quasi imago, seu ad Imaginē, quia imperfecta est, sicut cum dicitur factus homo ad similitudinem Dei, non significatur similitudo, quæ est in Deo, sed quam participat ipse homo. Qualiscumque tamen sit illa imago, quæ est in homine, vna tantum est totius Trinitatis, vt colligit Augustinus ex Verbis illis, Gen. i. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, propter pronomen illud plurale *nostram*. Et idem subinfert, vnā esse Deitatem trium personarū, in qua illæ æqua-

les sunt: non quia ipsa diuinitas imago sit, sed quia non possunt tres personæ vnā imagine repræsentari, nisi vnā haberent naturam.

Ad alteram partem respondeo, cum Verbum dicitur esse alicuius, ambiguum esse locutionem, nam potest dici Verbum alicuius, quia ab illo dictum, seu prolatū est, vel quia illud repræsentat, & circa illud versatur, vt in materia, circa quam. Priori sensu non potest Verbum diuinum dici, nisi Patris tantum, vt constat. Posteriori autem modo dici poterit esse personatum omnium, & creaturarum. Tamen quia ambigua est locutio, non est ita loquendum sine declaratione, ne detur occasio erroris. Præsertim, quia prior sensus videtur magis vsitatus, & proprius. Cum enim dicimus, *hoc Verbum*, vel *testimonium est Augustini*, non significamus in illo, aliquid dici de Augustino, sed esse scriptum, vel probatum ab Augustino. Quando verò significare volumus habitudinem obiecti, seu materia, circa quam, potius dicimus, Verbum esse de tali re. In nomine autem *imaginis* vtrumque significari videtur per modum vnius, dicitur enim imago alicuius, quæ illum repræsentat tāquam eum, à quo processit, & ideo nō est eadem omnino ratio.

## CAPVT X.

An Verbum sit Sapientia Patris, qua Pater ipse Sapiens est.

QVod attinet ad priorem partem, communis locutio sanctorum Patrum est, *Verbum esse sapientiam Patris*. Ita loquitur Athanasius oratione contra Gregales Sabellij, Nazianzen. oratione 1. Apologetica circa finem, & oratione 33. circa finem, Ambrosius 1. de fide, cap. 2. Augustinus 7. de Trinitate à principio, Anselmus in Monologio c. 46. Et habet fundamentum in Paulo 1. ad Corint. 1. Vbi Christum vocat *Dei virtutem, & Dei sapientiam*. Duobus autem modis potest vox, *sapientia*, sumi in illa locutione. Primò pro sapientia essentiali, & ita videtur sumere Anselmus loco citato. Nam quia eadem est sapientia Patris, & Filij, & Filius est illa sapientia: ideo dici potest esse *sapientia Patris*. Aduertit autē Anselmus, magis dici Filium sapientiam Patris, quàm è cōuerso, quia Filius habet illā sapientiam à Patre, & non è contratio. Hic verò loquendi modus non est adeò vsitatus, quia & est minus proprius, & æquiuocationem potest pati: sicut absolutè non dicimus, Verbum esse Deitatem Patris, quamuis sit Deitas, quæ est, Pater, vel quam accipit à Patre. Posito verò illo sensu, vt vera sit propositio, ita explicanda est, Filius est sapientia Patris, quia est illa sapientia, quæ est Pater, & illam habet à Patre.

Altero verò modo sumitur nomen *Sapientia* personaliter pro sapientia genita, quæ significatio est etiam vsitata, vt Augustinus notat, & in libris sapiētie sepe in hac significatione sumitur. Tamen quia vox ipsa in rigore est absoluta, & cōmunis solumq; appropriatur Filio, quia ex vi processionis suæ formaliter recipit sapientiam à Patre, ideo, vt sit propriam nomen Filij, semper, vel addendum est aliquid, quo id significetur, vel ex circumstantia sermonis cōstare debet, vt notauit Gab. in 1. dist. 32. Vt cū dicitur *sapientia genita*, vel *sapientia de sapientia* vt Augustinus loquitur. In hac ergo significatione dicitur propriè Verbum *sapientia Patris*. Est autem vltèrius aduertendū, per illū genitiuum *Patris* du-

9.  
Filiū nō  
esse imagi-  
nem crea-  
turarum.

10.  
Obiectio.  
August.

11.  
Respon-  
sio.  
D. Thom.

12.

1.  
Verbum  
quo sensu  
dicatur sa-  
pientia Pa-  
tris.  
Athanas.  
Nazian.  
Ambros.  
August.  
Anselm.  
1. Cor. 1.  
Anselm.

2.

Gabr.

August.



Athanas.

3.  
At Pater  
sit sapiens  
sapientia  
genita.  
August.

D. Thom.  
Bonavent.  
Gabr.  
Capreol.

4.  
Obiectio.

August.

Anselm.

5.  
An Pater  
intelligat  
Verbo.

Scotus  
Gabr.

Athanas.

August.

6.  
Obiectio  
nisi satis.

plicem habitudinem significari posse, scilicet, causæ formalis, vel originis, sic enim Verbum hominis dici potest sapientia eius, quia & ab illo procedit, & illum constituit formaliter actu sapientem. Respectu ergo Patris significatur solum habitudo originis, non forma: unde rectè dixit Athanas. suprà, *Sapientia Patris & filius, non ut in homine, ubi per sapientiam est sapiens, sed ex sapiente sapientia illa ortum habet.* Et ratio est clara, quia qui est talis per aliquam formam aliqui ab illa recipit: Pater autem nullo modo recipit sapientiam à Filio, sed potius illam ipsi communicat.

Hinc definienda est illa quaestio, an Pater dici possit *sapiens sapientia genita*. Nam hoc aliquando affirmavit August. libro octoginta trium quaestionum, quaest. 23. Nihilominus dicendum est, locutionem illam in rigore falsam esse, quam propterea idem Augustinus retractavit 1. Retract. ca. 26. & lib. 6. de Trinitate, c. 1. & 2. lib. 7. ca. 1. & 3. & lib. 15. cap. 7. & consentiunt Scholastici in 1. dist. 32. & D. Thom. qu. 2. art. 1. Bonavent. art. 2. qu. 1. Scot. quaest. 2. Gabriel. q. 1. Capreolus q. 1. art. 2. Ratio est clara, quia per illam locutionem in rigore significatur causalitas formalis, vel modus eius, sapientiae genitae ad constituendum Patrem sapientem; hoc autem falsum est, ut diximus. Et quamvis extendere velimus etiam improprio modo locutionem illam, ad significandum alium causalitatis modum, semper erit falsa locutio, quia in nullo genere Pater est sapiens, aut à sapientia genita, aut per sapientiam genitam: per has enim duas particulas tantum explicare possumus quamcumque habitudinem illa locutione significatam.

Superest verò obiectio, nam Pater est sapiens intelligendo: sed intelligit Verbo suo, ergo sapi, seu est sapiens Verbo suo: at Verbum est sapientia genita, ergo est sapiens sapientia genita. Probatur minor, reliqua enim clara sunt ex Aug. 15. de Trinitate dicente cap. 14. *Nemo omnia Pater in se ipso, non in Filio, sed in se ipso tamquam se ipsum: in Filio tamquam Verbum suum.* Perinde autem esse videtur dicere, Patre cognoscere omnia Verbo, aut in Verbo. Et confirmatur, nam Pater est etiam sapiens dicendo, nam in summo Spiritu idem est dicere, quod sapere, ut dixit Anselmus in Monologo, cap. 34. sed Pater dicit omnia Verbo suo, ergo sapit omnia Verbo suo. Tandem confirmatur, quia Filius est Sapiens Sapientia genita: & Pater non est sapiens alia sapientia, ergo.

Circa argumentum quidam existimant posse admittere illam locutionem, *Pater intelligi Verbo*, quia non constituunt differentiam inter hæc duo, *intelligere Verbo*, vel *in Verbo*. At profectò illa locutio falsa est, ut rectè notarunt Scotus, & Gabriel suprà. Quia nulla habitudo ibi significari potest nisi formalis, quæ falsò attribuitur Verbo diuino respectu Patris, ut conuincit argumentum factum. Unde in hoc differt à Verbo humano, ut ex Athanasio notauimus. Per illam autem locutionem *intelligit in Verbo*, significatur tantum habitudo obiecti, quomodo etiam dicuntur *Beati videre res in Verbo*, & ideo dixit August. *Patrem intelligere in Verbo suo*, quia re vera est obiectum intellectus patris, in quo speciali modo omnia representantur.

Circa hanc autem locutionem aduerto ulterius, quamvis approprietur Verbo propter specialem modum processionis suæ, non tamen esse ita propriam, quin etiam dici possit Pater, *omnia cognoscere in Spiritu sancto*, sicut dicitur etiam *omnia cognoscere*

A *in se ipso*. Et eadem ratione, separando cognitionem à productione, non est proprium Patris cognoscere omnia in Verbo diuino, sed ipsum Verbum etiam in se omnia cognoscit, & Spiritus sanctus similiter. Quorum omnium ratio est, quia representatio omnium intelligibiliū conuenit Verbo ratione essentiae: & ideo sicut essentia est in omnibus personis, ita etiā illa representatio. Solum est discriminē, quod in Verbo est ratio suæ processionis formaliter: in Patre autem est sine processione: in Spiritu sancto verò non est ex vi formalis processionis, sed per aliam communicationem. Quod autem omnia cognoscantur in Verbo, non est propter modum habendi representationem illam, sed propter ipsam representationem, & ideo in qualibet persona omnia cognoscuntur. Nam idem omnino est intelligere Patris, & aliarum personarum: idem ergo obiectum habet in omnibus: quidquid ergo vna cognoscit in alia, cognoscit etiam altera, & è conuerso. Quod etiam ex re ipsa patet, nā cognoscere vnā personam in alia nō potest esse aliud, quam cognoscere vnā ex vi cognitionis alterius, vel propter identitatem essentiae, vel propter connexionem relationem, sed hoc totū æquē cognoscit Pater in Spiritu sancto, sicut in Filio, & singulae personae in cæteris, ergo hæc omnia cōmunia sunt, solumq; hæc interuenit differentia, quod connexio correlatiua formalior est inter Patrem, v.g. & Filium, quam inter Patrem, & Spiritum sanctum, sed hoc ipsum ita cognoscit Spiritus sanctus in Filio, sicut Pater.

Dices, hæc omnia vera esse de intellectione, & representatione essentiali, non autem de notionali, quia Verbum notionaliter soli Patri representat, ergo & è conuerso solus Pater per notionalem intellectiōnem intelligit in Verbo suo quodam speciali modo, quo non intelligit in Spiritu sancto. Respōdeo, obiectiōnem procedere ex falsa apprehensione, ac si intellectiō notionalis diceret proprium actum intelligendi conuenientem Patri, & non aliis personis, quod falsum esse suprà libr. 1. ostendi, & in præsentī patet. Quia alias Pater haberet aliquam sapientiam, quam non habet Filius, quia omnis intellectiō diuina sapientia est. Præterquā quod nec intelligi, neque explicari potest, quis modus sit ille, quo Pater intelligit, & non Filius. Non ergo differunt in modo intelligēdis, sed in modo habendi intellectiōnem, quia Pater à se, Filius à Patre: & intelligere notionaliter nihil aliud addit, nisi habere illud intelligere à se: & ideo posse producere intelligendo. Idem cum eadem proportionē dicendum est de representatione Verbi, unde representare notionaliter, non est representare soli Patri, sed est representare à solo Patre: at representatio illa à Patre accepta omnibus innotescere potest, qui habuerint virtutem intelligendi illam. Quod planè sentit Cyrillus Alexandrinus 1. Theauri, c. 1. cum dixit, *Patrem in Verbo tamquam in imagine representari*, & ideo dixisse Verbum Ioan. 14. *Qui videt me, videt & Patrem*. Quod nō de solo Patre, sed de omnibus dixit, illud enim relatiuū, *Qui* vniuersale est & indifferens. Quam ferè sententiā habet etiā Ambr. li. 5. Exameron. & 1. de fide c. 4. Bernard. serm. 8. in Cantica, & Rupert. 2. de Trinitate, c. 2.

D Circa primam confirmationem breuiter aduertendū est, tres esse voces, quibus significamus actū intelligendi paternum, vel processionem, quæ per illum est, scilicet, *generare, intelligere, dicere*. Inter quas hæc est differentia, quod Verbum *generandi* solū dicit habitudinem ad terminum productum, non

Obiectio.

Respōsio.

Cyrillus.  
Alexand.  
Ioan. 14.

Ambr.  
Bernard.  
Rupertus.  
8.  
Varie lo-  
quutiones  
explican-  
tur.

autem ad obiectum, unde fit, ut nec reflecti possit  
suprà ipsum generantem, nec construi cum termi-  
no in casu significante modum causalitatis, sed  
purum terminum, & ideo non dicimus, *Puer ge-  
nerat se*, nec *generat Verbum*, sed tantum, *generat  
Verbum*. Vox autem *intelligendi* non dicit habitu-  
dinem ad terminum productum, ut rectè dixit D.  
Thomas q. 3. art. 1. sed dicit tantum actum for-  
malem intelligèris, cum habitudine ad obiectum,  
& ideo potest reflecti suprà ipsam Patrem, *intelli-  
git enim se*. Potest etiam coniungi cum *Filio* in ca-  
su etiam significante obiectum, nam etiam *Pater  
intelligit Filium*. Non tamen potest cum illo con-  
strui in casu significante causalitatem, quia debe-  
ret significare causalitatem formalem, vel origi-  
nem; neutro autem modo *Pater intelligit Verbo*;  
quidquid sit de creaturis. Verbum autem *dicere*  
respectum ad terminum productum dicit, & ideo  
proprijsimè dicimus *Patrem dicere Verbum suum*.  
Tamen hæc vox non sistit in solo termino produ-  
cto; nam dicit illum, quatenus est representatiuus,  
& ideo etiam construitur cum rebus dictis in ca-  
su significante obiectum, vel quasi obiectum, &  
ideo reflectitur suprà ipsum dicentem, ut *Pater di-  
cit se*, quia in Verbo suo repræsentatur, & eadem  
ratione, *dicit Verbum suum*, non tantum, ut rem  
productam, sed etiam ut rem dictam. Ac denique  
construitur cum ipso termino etiam in casu si-  
gnificantem causalitatem; nam *Pater dicit Verbo*, quia  
tunc non significatur aliqua causalitas formalis  
Verbi circa Patrem, sed sola repræsentatio, & ha-  
bitudo signi, quæ est in Verbo ad res dictas. Ad  
confirmationem ergo neganda est consequentia,  
nam licet *intelligere*, & *dicere* in re sint idem, ratio-  
ne tamen, & modo significandi differunt.

In secunda confirmatione petitur, quid sen-  
tiendum sit de his locutionibus. *Filius est Sapiens*,  
*sapientia genita*, vel *Pater ingenita*. De quibus multa  
apud D. Thomam, Capreol. Durand. Gabr. & alios  
in 1. distinct. 32. Ego breuiter censeo, priorem lo-  
cutionem in proprio, & formali sensu esse fal-

A fam, nam Filius est sapiens sapientia essentiali, quæ  
genita non est, sicut non potest dici, *Filius est Deus*,  
*Deitate genita*, sed potius *ingenita*, sumendo illam  
vocem negatiuè. Nam si sumatur priuatiuè, etiam  
dici non potest *sapiens sapientia ingenita*, quia in ri-  
gore significatur habitudo formalis, & illo modo  
sapientia ingenita est Pater, Filius autem non est  
sapiens per Patrem formater, sed à Patre. Quia  
verò ipse Filius est sua essentia, & e conuerso, sa-  
pientia essentialis est ipse Filius, ideo materialiter  
dici potest *Filius esse sapiens sapientia quæ est sapien-  
tia genita*, quo modo etiam dici posset *sapiens sa-  
pientia quæ est sapientia ingenita*, melius est tamen  
vitare has locutiones propter ambiguitatem, &  
impropriatatem. Et eadem proportionem sentien-  
dum est de Patre, est enim sapiens sapientia inge-  
nita negatiuè, id est, sua essentia, non tamen pro-  
priè priuatiuè, nisi materialiter, & identicè, ut in  
Filio satis explicatum est. Ad confirmationem er-  
go dico satis hinc constare, quomodo Pater, &  
Filius eadem sapientia sapiens sit.

Tandem ex his, quæ de quatuor nominibus se-  
cundæ personæ diximus, facillè est, omnia nomi-  
na, quæ in Scriptura Christo Domino attribuun-  
tur, interpretari. Quædam enim sunt propriè, ut  
*Verbum*, *Filius*, alia metaphorica, ut *vapor*, *speculum*,  
*candor*, *Sapientiæ 7. figura splendor*, ad Hebræos 1.  
& similia, quæ ad propria reuocanda sunt, ut con-  
stat. Rursus propria quædam sunt personalia, ut  
*Imago*, *Verbum*, quædam essentialia, ut *Deus*, & ex  
his, quædam appropriantur Verbo, ut *sapientia*  
modo explicato, ad quam reuocatur *Veritas*, & si-  
milia. Denique tam metaphorica, quam propria,  
quædam tribuuntur Christo ut Deo, sicut ea, quæ  
diximus, alia Christo ut homini, ut esse homi-  
nem, Pastorem, Caput, & alia, quæ in libro de In-  
carnatione explicata sunt, & de illis videri pos-  
sunt, quæ nomine Augustini dicuntur in libro de  
Incarnat. Verbi à cap. 10. ad 15. in tomo 4. & quæ  
notat Hilarius libro de vnitæte Patris, & Filij in  
fine.

Filius nō  
est sapientia  
genita.

10.  
Alia no-  
mina se-  
cundæ per-  
sonæ.

Sapientia.  
Hebr. 1.

August.  
Hilarius.

Finis libri Noni de Trinitate.

## INDEX CAPITVM LIBRI DECIMI DE TRINITATE.

Cap. 1. An Filius sit Spirator cum Patre.

Cap. 2. An Spiritus sanctus distingueretur à Verbo sine processione ab illo.

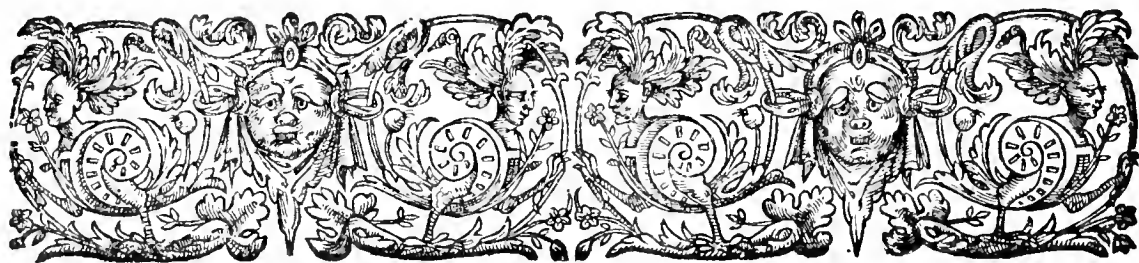
Cap. 3. An Pater, & Filius immediatè spirant.

Cap. 4. An secundum rationem sit processio immediatè à Patre, & Filio.

Cap. 5. An Pater, & Filius sint vnus Spirator.

Cap. 6. An duæ personæ per se spūent.

Cap. 7. An Pater & Filius sint vnā principium.



LIBER DECIMVS.  
DE SPIRATORE, SEU  
PRINCIPIO SPIRITVS  
SANCTI.

**P**riusquam de tertia persona Trinitatis dicamus, operæ pretium est de illius principio dicere, quod Spirator nominatur. Nam licet correlatiuum Spiritus sancti sit, & ex hac parte videatur esse simul cognitione cum illo, tamen quatenus habet suam prioritatem originis, & in se est aliquid subsistens, suam propriam considerationem habet, quæ & pertinet quodammodo ad consummatam de Patre, & Filio tractationem, quia esse Spiratorem est tamquam proprietas communis illis, & parabit viam ad cognitionem Spiritus sancti, quæ in sequenti libro trademus. Hic verò supponimus, necessarium esse dari aliquod principium tertiæ personæ, quia oportet illam esse productā, aliter enim multiplicari non posset. Sicut autem illam personam Spiritum sanctum vocamus, ita principium eius appellamus Spiratorem. Circa quod nomen præmittere oportet, posse denominationem illam sumi, vel ab origine actiua, vel à relatione Spirantis, seu producentis per voluntatem, in hac enim processione, ut Theologi notant, ob penuriam nominum eadem voce originem, & relationem nominamus. Quæ duo, licet in re non distinguantur, tamen ratione distincta sunt, iuxta dicta superius lib. 5. & 6. Quæ distinctio quantum ad modum nostrum concipiendi multum refert. Is autem, qui tam ab origine, quam à relatione denominatur, idem est, & de illo præsertim agimus in hoc libro, nam illæ proprietates in abstracto explicatæ sunt in dicto lib. 5. & 6. hic autem magis etiam declarabitur earum ratio.

CAPVT I.

*Non solum Patrem, sed etiam Filium esse Spiratorem, seu Spiritus sancti principium.*

**Q**uod Pater sit Spiritus sancti principium, aded est certum, ut nec hæretici, qui Trinitatem consentent, id negent. Quia Scriptura expressè dicit, Spiritum sanctum procedere à Patre, id enim disertis verbis asseruit Christus, Ioan. 14. *Spiritus, qui à Patre procedit*, & supra ostensum est, Patrem esse fontem totius Deitatis. De processione igitur à Filio est controuersia, quæ solum cum Græcis versatur, nam in Ecclesia Latina etiam fuit semper indubitata hæc veritas, quod Spi-

ritus sanctus à Filio procedat, ut in Concilio Lugdunensi sub Gregorio X. definitum est, & habetur in capite vnico, de Summa Trinitate in sexto & in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. in cap. *Firmiter*. Et latè in Concilio Florentino per totum. Et ex antiquis Concilijs in Toletano 13. in confess. fidei, & in cap. 3. & in Concilio Toletano 4. 8. & 11. in confess. fidei, & in alijs, quæ infra indicabo. In Patribus etiam Latinis passim occurrit hæc veritas, præsertim videri potest Leo Papa epist. 91. aliàs 93. cap. 1. & Hormisda, Papa ep. 1. cap. 2. Augustinus 5. de Trinitate, cap. 11. & lib. 15. cap. 10. 15. & sequentibus, Hilar. lib. 2. de Trinitate, Prosper lib. 1. de vita contemp. cap. 18. & alios statim commemorabo.

Ab hac tamen veritate dissenserunt Græci, & primus, apud quem legitur contrarius error, est Theodoretus in contradictione, anathemat. 9. Cytilli, ubi dicit, *Si Spiritus sanctum ex Filio, aut per Filium essentiam habere dicas tamquam impium assernabimur, credimus enim Filio dicenti, Spiritus, qui ex Patre procedit*. Et hunc errorem secuti sunt eo tempore Nestoriani, quibus tunc Theodoretus fauit, ut colligitur ex Concilio Ephesino tomo 2. capit. 31. & ex 5. synodo, collatione 4. in fine. Tunc autem de hoc errore ex professo tractatum, non est, imò nulla de illo postea fuit mentio usque ad tempora Theophylacti ante 540. annos. Qui hunc etiam docuit super Ioann. 3. & expressè reprehendit Latinos, tamen sine Schismate, vel aperta hæresi. Postea verò à tempore Leonis 9. Pontificis, ortum est apertum Schisma, & propter hunc articulum, inter alios, Ecclesia Græca à Latina diuisa est, negata obedientia summo Pontifici. Potest autem tota controuersia ad quatuor puncta reduci, de Scriptura, de Concilijs Græcis, de Patribus Græcis, & de Additione ab symbolum, quæ breuiter expediām.

Circa primum Græci contendunt, esse contra Scripturam, dicere Spiritum sanctum procedere à Filio, potestque argumentum confici ex verbis Cyrilli Hierosolymitani, catechesi 16. ubi sic ait, *Dicamus de Spiritu sancto ea tantum, quæ scripta sunt, si quid autem scriptum non est, curiose non scrutemur. Ipse Spiritus sanctus eloquutus est per Scripturas, ipse de se ipso dixit, quantum voluit, aut quantum fuimus capaces: quæ ergo ille non dixit, nos non audeamus*. At Ioann. 14. tantum dictum est, *Spiritus, qui à Patre procedit*, ergo virtute excluditur processio à Filio.

Nihilominus dicendum est, processionem Spiritus sancti à Filio in Scriptura sufficienter con-

Concil.  
Lugdun.

Concil.  
Lateran.  
Concil.  
Florent.  
Concil.  
Tolet. 13. 4.  
8. & 11.

Leo Papa.

August.  
Hilar.  
Prosper.

2.  
Sententia  
Græcorū.  
Theodor.

Nestor.  
Concil.  
Ephesin.

Theoph.

3.  
Argumentū  
Græcorū  
ex  
Scriptura.  
Cyrillus.  
Ierosol.

Ioan. 14.

4.  
Veritas  
Catholica  
ex Scri-  
ptura.

1.

Ioan. 14.

Punctum  
contro-  
uersiæ.

tineri. Et in primis argumentum factum in hac materia nullius momenti est, primò, quia ibi non additur dictio exclusiua. Vt autem notauit Augustinus 3. contra Maxim. cap. 14. Christus specialiter tribuit Patri productione Spiritus sancti, quia est auctor, seu principium, in quo, & à quo est virtus spirandi. Sicut à Dionysio, cap. 2. de diuinis nominibus dicitur, *fons diuinitatis*. Secundò addit Anselmus in libr. de processione Spiritus sancti, non excludi Filium, quia in his, quæ non repugnant Filiationi, quidquid attribuitur Patri, intelligitur attributum Filio. Quam responsionem prius dedit Cyrillus Theodoro in defensione noni anathematisini dicens, *Procedit à Patre Spiritus sanctus secundum Saluatoris vocem: sed non est alienus à Filio, omnia enim habet cum Patre. & hoc ipse docuit.*

Secundò colligitur assertio ex Ioan. 14. 15. & 16. quatuor modis. Primò quia Christus de Spiritu sancto dixit, *De meo accipiet, & annuntiabit vobis*. Vna enim persona diuina non accipit ab alia, nisi procedendo, Spiritus sanctus autem accipit à Filio, vt ipse dixit, ergo. Ponitur autè de futuro verbum *accipiet*, propter significandum futurum effectum. Aeterna enim processio omnia tempora comprehendit, sicut ibidem dixit, *Quocumque audiet, loquetur*. Atque ita exposuerunt illa verba, non solum Latini, Augustinus ibi, Hilarius 8. de Trinitate, Ambrosius lib. 2. de Spiritu sancto, ca. 12. & lib. 5. de fide, cap. 6. sed etiam Græci, Didymus lib. 2. de Spiritu sancto, Nazianzenus orat. 49. in fine, Cyrillus supra. Nec repugnat Chrysostomus in Ioannem; quamuis alias etià expositiones habeat.

Deinde hoc confirmant verba, quæ Christus Dominus subiungit, *Omnia quæ habet Pater, mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet*. Quibus verbis, & præcedentium verborum datam expositionem confirmat, & nouam probatione nobis præbet. Nam, vt supra exposuimus ex Concilio Florentino, & ex Damasceno lib. 3. cap. 9. & 14. & Augustino libr. 5. de Trinitate capit. 14. Filius habet omnia, quæ Pater, excepta sola Paternitate, seu, quod idem est, omnia, quæ non repugnant filiationi, huiusmodi autem est spirare, seu Spiratio actiua, vt per se constat, & ex discursu eorum, quæ dicemus, clariùs patebit, ergo.

Præterea Christus vocat illis locis Spiritum sanctum *Spiritum veritatis*, quod ita exposuit Cyrillus lib. 10. in Ioan. cap. vlt. & epist. 10. *Pollicetur Spiritum veritatis, id est suum; nam ipse verus est, non est enim Spiritus alienus à substantia Filij sed ex eo naturaliter procedit*. Clarins autem ad Roman. 8. vocatur Spiritus sanctus *Spiritus Christi*, & Act. 16. vocatur *Spiritus Iesu*, & ad Galatas 4. *Misu Deus in corda nostra Spiritus Filij sui*. Quibus locis manifestè sermo est, non solum de donis, sed etiam de ipsa persona Spiritus sancti, quæ nobis datur, & in nobis operatur. Nō potest autem vna persona dici alterius, nisi propter processionem, quidquid Theophylactus supra tergieretur, nulla enim alia habitudo excogitari potest. Quartò promittit Christus Dominus ibi, se missurum Spiritum sanctum. *Quem ego inquit, mittam vobis à Patre* persona autem non mittitur, nisi ab ea, à qua procedit, vt infra ostendemus. Et idem argumentum sumunt Patres ex eo, quod Christus Dominus Ioannis. 21. Spiritum sanctum dedit, dicens, *Accipite Spiritum sanctum*.

Circa secundum punctum de Concilijs, Græci etiam contendunt, in Concilio Constantinopolitano 1. suam sententiam esse traditā, & consequen-

ter fuisse receptam in sequentibus synodis generalibus, præsertim vsque ad sextam. Sed hic etiam in eodem modo argumentandi deficiunt, nam in Concilio Constantinopolitano 1. traditum quidem est, Spiritum sanctum procedere à Patre, quod etiam in sequentibus synodis est receptum, numquam tamen negatum est, procedere etiam à Filio. Neque in illis hoc est declaratum, quia hæc causa tunc non agebatur, & ad confutandas hæreses, quæ tunc fuerant orta, sufficiens visum est illo modo loqui, quo Scriptura loquitur. Addunt præterea graues auctores, virtute hoc esse traditum in Concilio Ephesino, & sequentibus. Nam Concilium Alexandrinum cum Cyrillo Epist. 10. verbis satis expressis hanc docuit veritatem, nam inter alia, cum de Filio loqueretur, dicit, *Ab eo emittitur Spiritus*, & secundum aliam translationem, quæ habetur in 5. synodo, actione 6. dicitur, *Ab eo effunditur*. In Concilio autem Ephesino, tomo 1. capit. 14. dicitur, *Ab eo procedit*, iuxta versionem Peltani, & ita etiam legic Gratianus in capite penultimo de consecratione distinctione 5. Illa autem epistola approbata est, & recepta in Concilio Ephesino, vt constat ex 2. tomo, capite 3. & 5. & postea in 5. synodo, actione 6. & in 6. synodo, actione 17. Et eandem approbationem in sui defensionem attulit idem Cyrillus in libro Apologetico ad Theodosium, qui etiam refertur in 5. tomo Concilij Ephesini capite secundo. Ac denique in Concilio Chalcedonensi, actione prima, profitentur Patres, se credere iuxta duas Epistolas Cyrilli approbatas in Concilio Ephesino, quarum vna est illa. 10.

Hæc tamen omnia, licet grauissima sint, non existimo fuisse sufficientia illo tempore, vt certam fidei definitionem continere censerentur, neque vt possimus tamquam hæreticos damnare eos, qui temporibus illis contrarium dixerunt. Primò, quia verba illa non sunt tam clara, & expressa, quantum ad fidei definitionem necessarium est. Secundò, quia in illis Concilijs (quod maximè in definitionibus Conciliorum attendendum est) non agebatur per se de hoc puncto, sed de Incarnationis mysterio, & in doctrina ad illud pertinente, contra Nestorium approbatur Epistola Cyrilli, & Concilij Alexand. Tertiò, quia idem Cyrillus respondens Theodoro, non damnat eius sententiam quoad hanc partem vt hæreticam, sed simpliciter respondet ad testimonium Scripturæ ab illo citatum. In Concilijs ergo Græcis hæc veritas primū videtur definita in 7. synodo Nicena 2. in fidei confessione, postea verò confirmata est in alijs Concilijs supra citatis Lugdun. Lateran. & Florent. in quibus Græci conuenerunt, & consenserunt. Et tempore Anselmi fertur aliud simile Concilium fuisse congregatum, in quo etià fuerunt Græci conuicti, vt ex ipso Anselmo colligitur lib. de processione Spiritus sancti. Omitto alia Concilia antiqua, quæ in historiis referuntur, quia sunt minùs certa: posteriora verò Concilia Latina referre non est necesse, quia notissima sunt.

Tertium punctū propositum est de sanctis Patribus Græcis, in quibus Moderni schismatici magnam vim faciebant, vt intelligi potest ex prolixa disputatione habita in Concilio Florentino. & ex Bessarione in libro pro vnione, qui habetur post Concilium Florent. Quibus locis aperte ostenditur fuisse receptam in sequentibus synodis generalibus, præsertim vsque ad sextam. Sed hic etiam in eodem modo argumentandi deficiunt, nam in Concilio Constantinopolitano 1. traditum quidem est, Spiritum sanctum procedere à Patre, quod etiam in sequentibus synodis est receptum, numquam tamen negatum est, procedere etiam à Filio. Neque in illis hoc est declaratum, quia hæc causa tunc non agebatur, & ad confutandas hæreses, quæ tunc fuerant orta, sufficiens visum est illo modo loqui, quo Scriptura loquitur. Addunt præterea graues auctores, virtute hoc esse traditum in Concilio Ephesino, & sequentibus. Nam Concilium Alexandrinum cum Cyrillo Epist. 10. verbis satis expressis hanc docuit veritatem, nam inter alia, cum de Filio loqueretur, dicit, *Ab eo emittitur Spiritus*, & secundum aliam translationem, quæ habetur in 5. synodo, actione 6. dicitur, *Ab eo effunditur*. In Concilio autem Ephesino, tomo 1. capit. 14. dicitur, *Ab eo procedit*, iuxta versionem Peltani, & ita etiam legic Gratianus in capite penultimo de consecratione distinctione 5. Illa autem epistola approbata est, & recepta in Concilio Ephesino, vt constat ex 2. tomo, capite 3. & 5. & postea in 5. synodo, actione 6. & in 6. synodo, actione 17. Et eandem approbationem in sui defensionem attulit idem Cyrillus in libro Apologetico ad Theodosium, qui etiam refertur in 5. tomo Concilij Ephesini capite secundo. Ac denique in Concilio Chalcedonensi, actione prima, profitentur Patres, se credere iuxta duas Epistolas Cyrilli approbatas in Concilio Ephesino, quarum vna est illa. 10.

Hæc tamen omnia, licet grauissima sint, non existimo fuisse sufficientia illo tempore, vt certam fidei definitionem continere censerentur, neque vt possimus tamquam hæreticos damnare eos, qui temporibus illis contrarium dixerunt. Primò, quia verba illa non sunt tam clara, & expressa, quantum ad fidei definitionem necessarium est. Secundò, quia in illis Concilijs (quod maximè in definitionibus Conciliorum attendendum est) non agebatur per se de hoc puncto, sed de Incarnationis mysterio, & in doctrina ad illud pertinente, contra Nestorium approbatur Epistola Cyrilli, & Concilij Alexand. Tertiò, quia idem Cyrillus respondens Theodoro, non damnat eius sententiam quoad hanc partem vt hæreticam, sed simpliciter respondet ad testimonium Scripturæ ab illo citatum. In Concilijs ergo Græcis hæc veritas primū videtur definita in 7. synodo Nicena 2. in fidei confessione, postea verò confirmata est in alijs Concilijs supra citatis Lugdun. Lateran. & Florent. in quibus Græci conuenerunt, & consenserunt. Et tempore Anselmi fertur aliud simile Concilium fuisse congregatum, in quo etià fuerunt Græci conuicti, vt ex ipso Anselmo colligitur lib. de processione Spiritus sancti. Omitto alia Concilia antiqua, quæ in historiis referuntur, quia sunt minùs certa: posteriora verò Concilia Latina referre non est necesse, quia notissima sunt.

August.

Dionys.

Anselmus.

Cyrillus.

5.  
Ioan. 14. 35.  
& 16.

Augustin.  
Hilarius.  
Ambros.  
Didymus.  
Nazianzenus.  
Cyrillus.  
Chrysost.

6.

Damasc.  
August.

7.

Cyrillus.

Rom. 8.  
Act. 16

Galat. 4.

Ioan. 21.

8.

Argumentum Græcorum ex Concilio.

Concil.  
Constant. 1.

Alexand.  
Cyrillus.

Concil.  
Ephesin.

Gratian.

Cyrillus.

Concil.  
Chalcedon.

9.  
Veritas  
ex Concilio  
ostenditur.

Cyrillus.

Concil.  
Lugdun.  
Lateran.  
Florent.

Anselm.

10.  
Argumentum Græcorum ex Concilio.



ditur, falsò Græcos imposuisse hanc sententiam Patribus suis. Quod prius etiam fuerat traditum in dict. Concil. Lugdun. ubi dicitur hunc esse còmunem sensum Patrum Latinorum, & Græcorum. Præterea hi moderni Græci non negant, se in hoc dissentire à Patribus Latinis, in quo à suis antiquis Græcis multum discordant, nam in Concilio Chalcedonensi, & 5. & 7. synodo cum magna veneratione Latinorum sententias susceperunt.

Deinde, quòd ad Patres Græcos attinet, possumus illos in tres classes distribuere. Quidam præcesserunt Concilium Ephesinum, alij adfuerunt illi, alij denique subsequuti sunt. De primis certum est, omnes vel asseruisse hanc veritatem, vel insinuasse, & nullum dixisse contrarium. Hoc patet primo ex Athanasio in suo symbolo dicente. *Filius à Patre solo est, Spiritus sanctus à Patre, & Filio*, De cuius symboli auctoritate videri potest Genebrad. lib. 3. de Trinit. & Bellarm. lib. 2. de Christo, ca. 2. nobis sufficiat antiquissima traditio, & vniuersalis Ecclesiæ acceptatio. Idem sentit Athanasius Epist. 1. & 2. ad Serapionem Episcopum. Expresse id etiam docuit Dydimus lib. 2. de Spiritu sancto (habetur inter opera Hieronymi) ubi exponens verba Christi de Spiritu sancto dicentis. *Quicumque audiet, loquetur inquit non loquitur à semetipso Spiritus sanctus, quia inseparabiliter est à me & à Patris voluntate*. Cyrillus etiam Ierosolymitanus catech. 16. *Pater inquit dedit Filio, Filius autem tradidit Spiritu sancto, Iesus enim est qui dixit, omnia mihi tradita sunt à Patre meo, & de Spiritu sancto idem dicit, Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Idem significat catech. 17. licet minus clarè. Quartò Basilii lib. 3. contra Eunomium dicit: *Spiritus sanctum esse dignitate secundum à Filio, cum ab ipso esse habeat, uno & pendeat*. Sic dicit ipse; moderanda autem est vox pendeat, quæ pro origine tantum posita est. Et lib. 5. *Spiritus sanctum vocat Verbum & imaginem Filij*, ut significet processionem ab illo, de quo libro sequenti dicetur. Quintò Nazianzenus Oratione. 24. dicit. *Filius accepisse omnia, quæ Pater habet, excepta sola causante sua*, id est eiusdem Filij processionem, sic enim intelligendus est. Alia etiam loca adduci solent, quæ fauent quidem, licet non sint clara. Sextò expresse id tradidit Chrysostomus homil. 1. & 2. de symbolo in c. tomo septimo, Epiphanius hæres. 69. & in Anchorato. De quo videri potest Concilium Florentinum, sess. 18. Octauo adiungi potest Philo. quem ipse Epiphanius per reuelationem episcopum ordinauit. Ille enim in lib. enarrationum in Cantica, circa principium, in tom. 1. bibliothecæ, *Pater inquit, per Filium creat, &c. Una cum duxit illo Spiritu, qui ab ipso, & à Filio procedit*. Denique addi possunt Gregorius Taumaturgus. & Gregor. Nyssenus referens eius vitam, quatenus dicunt, *Spiritus sanctum esse imaginem Filij*, nam imago processionem includit, ut supra dictum est.

In secundo ordine pono solum Cyrillum Alexand. qui restitit Theodor, qui oppositum dicere primus omnium ausus est, & ideo Cyrill. multis in locis hanc veritatem repetit, & confirmat. Ut in Epist. 12. citata, & in defensione noni anathematismi, & in alia eius declaratione, quæ habetur tom. 5. Concil. Ephes. c. 1. *Spiritus sanctus, inquit, ex ipso est, scilicet, Christo. idem in expositione symboli Niceni. 2. tom. Concil. Ephes. c. ult. & lib. 1. de fide ad Reginas, & etiam lib. 2. & alio lib. de fide ad Theodosium, quæ omnia habentur in eodem*

Concil. tom. 1. cap. 4. 5. & 6. Idem sæpius lib. 2. & 11. in Ioannem explicando loca Scripturæ, quæ supra adduxi.

Post illud verò Concilium pauci fuerunt sancti Græci graues, qui de hoc mysterio scripserint, præter Damascenum, qui nobis aliquod negotiū facit, nam lib. 1. de fide. c. 11. ita concludit, ex *Filio Spiritum sanctum non dicimus*. Propter quæ verba D. Thomas q. 10. de potentia, art. 4. ad vltimum, fatetur, Damascenum descendisse in sententiam Theodoret. Sed hoc profectò nimium est, nam Theodoretus non solum negauit, Spiritum sanctum procedere à Filio, sed etiam procedere à Patre per Filium, qui est modus loquendi frequentior Græcorum, ut in sequentibus explicabo. At verò Damascenus in eodem lib. cap. 10. plane docet, *Spiritus sanctum ex Patre procedere, & per Filium omni creatura inspiciri*. Et capite 9. dixerat, *Omnia, quæ habet Pater, habet Filius hoc solo excepto, quod inginitus non est*. Et cap. 11. vocat Spiritum sanctum *Spiritum Filij*, & addit, *Sicut ex sole procedunt radii, & splendor, ita à Patre procedere Filium & Spiritum sanctum*. & Spiritum sanctum comparat splendori, qui per radium procedit, & cap. 18. vocat Spiritum sanctum *imaginem Filij*, in quo etiam processionem denotat. In illis ergo verbis non existimo, rem ipsam negare voluisse, sed phrasim Græcam retinuisse, & ideo fortasse non dixit, non est, sed, *non dicimus* quia iuxta vim Græcæ linguæ illa particula ex indicat dimanationem ab aliquo, tamquam à primo fonte, & principio, in quo sensu dicitur Spiritus sanctus esse ex solo Patre, quia à Filio non est, nisi ut habente virtutem à Patre. Quod notat Bessarion pro alijs Patribus Græcis in citato libro, & ex Scholasticis ita intellexit Damascenus Thomas de Argenina in 1. dist. 1. q. 1. art. 1. Neque refert, quod in 7. synodo Græca à illa locutio recepta est, tum quia aliqui existimant, in illa etià synodo Græcè non haberi, nisi *per Filium*, tum maxime quia Damascenus fuit antiquior illa synodo, nam in ipsa citatur.

Præterea in hoc ordine numerari possunt Anastasius Synaita, (cuius fit mentio honorifica in 6. Synodo) qui lib. 1. de Rectis fidei dogmatibus bene de hoc mysterio sentit. Item Tarasius in Epist. quæ refertur in 7. synodo, actione. 3. Denique Sophronius in Epist. relata in 6. synodo, act. 1. licet in principio solum dicat, Spiritum sanctum à Patre procedere, postea indicat etiam ad Filium habere relationem, dum ait *Numquam Filium Patri defuisse nec Spiritum sanctum Filio*. Solus ergo Theophylactus inter auctores Græcos aperte se in hoc opposuit Ecclesiæ Latinæ: sed illius auctoritas in hoc nullius momenti est, excusatur autem à pertinacia hæresis, quia ante exortum schisma scripsit. Citari etiam solet Euthymius (qui multo est modernior) Ioan. 14. sed ille non negat Spiritum sanctum procedere à Filio, sed solum tacet, & loquitur more Græcorum, & ideo nolo illi errorem imponere.

Circa punctum quartum supponendum est, in Concilio Niceno nihil aliud in symbolo positum fuisse, nisi, *Credo in Spiritum sanctum*, Conciliū autē Constantinopolitanum. 1. addidisse *Ex Patre procedentem*, Postea verò adiuncta esse illam particulam *Filioque*. De qua valde conqueruntur Græci, quia putant repugnare non solum illi Concilio, sed etiam Ephes. tom. 2. cap. 3. & tom. 5. c. 6. in Epist. Cyrilli ad Ioannem Antiochenum, & Concil. Chalcedo act. 5. in secunda

13. Damasc.

D. Thom.

Damasc.

Bessarion  
D. Iohann.  
Argen.14. A. Bess.  
D. Iohann.  
Tarasius.

Sophron.

Theophyl.

Euthym.

15. De particula  
Filioque  
symbolo  
addita  
Concil.  
Nicen.  
Concil.  
Constant.  
poliss.



fidei definitione, nam anathemate feriunt eos qui ausi fuerint aliam fidem componere.

Respondent verò aliqui, negando suppositionem. Dicunt enim in prima formatione illius symboli positam esse illam particulam, *Filiusque*, in eodem Concilio Constantinopolitano. Ita sensit Loaysa in Scholio ad Concilium 3. Tolertanum & mouetur, quia in illo Concilio refertur illud symbolum cum illa additione. Additque *Idem sumo ex quodam symbolo Hieronymi, & ex Cassiodoro lib. 9. tripartita, c. 16.*

Sed hoc difficile creditur est, quia in nullo codice antiquo illius Constantinopolitani Concilij hoc habetur, & in quatuor synodis generalibus sequentibus refertur illud symbolum sine illa particula. Et in eodem Concilio Tolet. 3. numquam hactenus posita fuit, usque ad illam additionem, factam prædicti Archiepiscopi diligentia, qui dicit in quodam antiquo codice illam inuenisse. Sed non videtur hoc sufficiens motiuum, facile enim potuit ab aliquo Scriptore priuatim addi. Præsertim, quia Concil. Florent. non admisisset hanc Græcorum querelam, illique respondisset, nisi id verum esse credidisset. Magister etiam sententiarum in 1. dist. 11. refert, Leonem 3. Pontificem (qui fuit post Concilium 3. Tolertanum) in lamina argentea scripsisse illud symbolum prout in 2. synodo editum erat sine illa particula, in memoriam antiquitatis. Neque in illo loco Tripartitæ sit vlla mentio illius particulæ. Symbolum autem quod ex Hieronymo refertur, non est illius; sed Damaso tribuitur in 9. tomo operum Hieronymi, & ad huc incertum est, cuius auctoris sit. Et præterea illud non est symbolum Constantinopolitanum, sed est quædam alia professio fidei, quam aliquis priuatus condidit.

Respondet ergo breuiter, nihil esse, quod Græci de illa additione conquerantur. Nam vel reprehendunt doctrinam, quæ per illam proponitur, & hanc ostendimus esse certam fidem, aut solum ritum reprehendunt, & in hoc etiam imprudenter agunt. Primò, quia alias oportet, ut etiam reprehendant secundum Concilium, eo quod addiderit illam particulam *Ex Patre procedentem*, quam non posuerat primū Concil. Quod illis rectè obiecit Hugo Aetherianus lib. 3. contra Græcos c. 16. in 9. tom. Bibliot. Deinde quia summus Pontifex, cum sit supremus pastor, habet potestatem ea proponendi in symbolo, quæ omnibus credenda sunt, inter hæc autem numeratur ab Athan. in suo symbolo processio Spiritus sancti à Filio, & idem habet Concil. Florent. Vnde quoad hunc ritum non potuerunt priora Concilia legem ponere posterioribus, & multò minùs Pontifici, neque in hoc sensu locuta sunt, sed de alia, idest, contraria, vel diuersa. Denique, quod in vno tempore omittitur, quia necessarium tunc non est, in alio expedit fieri, propter necessitatem exortam. Ex hac ratione dixit Basilius Epist. 65. Patres secundæ synodi addidisse aliquid symbolo Concilij Niceni, quia error Macedonij postea exortus est, sic ergo, quia omisso illius particula incipiebat esse occasio falsi sensus, & erroris, meritò potest addita esse. Quando verò primum addita fuerit non constat, certum autem est, esse antiquissimam. Nam in Concilio Toletano 8. habetur in symbolo, & dicitur, iam multò antea fuisse consuetudinem in Hispania, ut cum illa additione decantaretur symbolum publicè in Ecclesijs. Item

in 7. synodo habetur, & aliqui dicunt fuisse additam in Concilio Romano, sub Damaso, de quo in Tripart. lib. 9. c. 14. sed ibi nihil dicitur, & res, ut dixi, incerta est. Supererat dicendum de ratione, qua possit hæc veritas probari, diceretur autem melius in sequentibus capitibus.

## CAPVT II.

*An ex reali distinctione inter Filium, & Spiritum sanctum rectè concludatur processio vnius ab alio.*

Hæc est vna ex potissimis rationibus, quæ nostri Theologi contra Græcos vtuntur, nam licet sit veluti à posteriori, tamen procedit à principio non solum in se certo, secundum fidem, sed etiam à Græcis concesso, qui veram Trinitatem personarum confitentur, quæ sine distinctione reali non est. Ergo si rectè ostendimus, non posse consistere distinctionem inter quasque duas personas, sine processione vnius ab alia, rectè etiam concludemus, Filium producere Spiritum sanctum, cum per se notum sit, non produci ab illo. Propter hanc ergo causam grauioribus Theologi solliciti fuerunt de illa quæstione hypothetica, *Si Spiritus sanctus non procederet à Filio, an distingueretur ab illo*, quia licet ex hypothese impossibili procedat, tamen virtute continet categoricam quæstionem, an adæquata radix illius distinctionis sit processio, ita ut sine illa subsistere non potuerit. Vtrumque igitur simul tractandum est.

Prima ergo sententia absolute affirmat Spiritum sanctum, & Filium fore distinctas personas etiam si vna ab altera non procederet, & consequenter negat, ex distinctione personali sufficienter colligi processionem, ex vi rationis. Hæc fuit opinio Henrici quodlib. 5. q. 9. quam securus est Scotus in 1. distinct. 12. q. 2. ubi etiam citari solent Gregorius, & Gabriel, sed illi alijs modis opinantur, ut infra dicam. Fundamentum huius sententiæ est, quia Filiatio, & processio ex proprijs, & intrinsicis rationibus, tales relationes sunt, ut secum necessariò afferant realem distinctionem, sed si Spiritus sanctus procederet à Patre, & non à Filio in Filio maneret vera Filiatio, & in Spiritu sancto vera processio, hoc enim est, quod in hypothese supponitur, alias vana est quæstio: ergo, &c. Maior videtur in primis esse expressa sententia Anselmi lib. de Processione Spiritus sancti capit. 1. & sequentibus, ubi inter alia dicit. *Quia Filius existit de Deo nascendo, Spiritus sanctus procedendo, ipsa diuersitate natiuitatis, & processionis, non procedit ad inuicem, ut alij ab inuicem.* Vbi non dicit distinguuntur propter relationem originis, sed potius refertur inter se relatione distinctionis, propter diuersas origines, quas habent independenter ab hoc, quod vnus ab alio procedat, nec ne.

Vnde probatur secundò ratione, ab Anselmo insinuat, quia processio Filij ex intrinsicca ratione est generatio, processio Spiritus sancti non est generatio: ergo ex proprijs, & intrinsicis rationibus postulant terminos realiter distinctos, quia non potest vnus; & idem terminus generari, & non generari. Sed has rationes retinet illa processiones etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, ergo etiam tunc termini essent realiter distincti.

Tertiò, quia nunc de facto Spiritus sanctus

Concil.  
Rom.

1.

2.  
1. Opinio.

Henricus,  
Scotus,  
Gregorius,  
Gabriel.

3.  
1. Ratio.

2. Ratio.

distinguitur à Filio per suam relationem processionis, nihil enim aliud habet, per quod distingui possit, & similiter Filius distinguitur ab Spiritu sancto per suam filiationem, vt supra libr. 7. ostensum est. Sed licet Spiritus sanctus non procederet à Filio. Filius haberet filiationem, & Spiritus sanctus processionem, ergo haberent easdem proprietates distinguentes ergo æquè, ac nunc distinguenterentur. Confirmatur, quia impossibile est, res, quæ distinguuntur realiter per se ipsas, in eandem rem omnino simplicem coalescere, sed filiationis, & processio se ipsis distinguuntur realiter, ergo quacumque hypothesi data, impossibile est, quod maneant, quin retineant distinctionem.

5. 3. Ratio.

Quartò argumentor ex Scoto, quia nihil repugnat, ab eodem simplici principio prodire terminos, & processiones realiter distinctas; ergo quauis solus Pater esset simplex principium ad intrà, possent ab illo procedere distinctæ personæ, quia haberent eundem intellectum, & voluntatem, & in modis operandi, seu producendi per has facultates esset idem fundamentum distinguendi productiones substantiales ad intrà, quæ consequenter requirunt terminos distinctos, quia non potest idem terminus bis substantialiter produci, & maximè per productiones diuersarum rationum.

6.

2. Opinio  
D. Thom.  
Causan.  
Ferrar.  
Bonavent.  
Durand.  
Aegidius.  
Herig.  
Capitol.  
Marfil.  
Aureol.  
Gabriel.  
Gregor.

Contrariam sententiam docuit D. Thom. q. 36. art. 2. (vbi Caiet. & alij) idem 4. contra gentes c. 29. (vbi Ferrariensis Item q. 10. de Potentia art. 4. Et hæc sententiam sequuntur frequenter Scholastici in 1. dist. 11. Bonaventura q. 2. art. 1. Durand. q. 2. Aegidius art. 3. Hervæus, & Capr. q. 1. Marfil. q. 15. Aureolus q. 2. art. 1. Idem sentiunt Gabr. & Gregorius. Sed procedunt alia ratione longè diuersa, destruendo hypothesim. Nam Gabr. ait. *Si Spiritus sanctus non procederet à Filio non esse futurum Filium, quia auferretur ab ipso Spiratio actiua, quæ idem est cum Filiatione, & ideo consequenter tolleretur Filiatio.* Sed hoc licet in re ostendat, esse impossibile, Filium non esse Spiratorem, tamen per locum intrinsecum non infert benè, data illa hypothese non posse esse Filiationem vt sic. Quia Filiatio secundum se est prior Spiratione actiua, & modo nostro concipiendi formalis ratione ab ea distincta, ergo formaliter non inuoluitur contradictio in hoc, quod Filiatio maneat in tali persona sine Spiratione. Gregorius verò è contrario dicit, in eo casu Spiritum sanctum non fuisse futurum à Patre, quia per se est à Filio, & ideo si ab illo non esset, à neutro esset. Quod quidem aliquo modo habet veritatem, vt statim explicabimus; tamen simpliciter non satisfacit quæstioni, nam vt infra dicam, Amor, seu Spiritus sanctus, vt sic, id est, quatenus terminus processionis per voluntatem, non postulat necessariò duas personas, à quibus procedat. Denique hi auctores non respondent quæstioni, quæ de facto necessaria est, an processio per se sit necessaria ad distinctionem, sed supponunt potius vnâ illarum personarum producere aliâ, & inde inferunt, non posse ambas manere, sine tali processione.

7.  
Fundamentum.

Ratio præcipua pro hac sententia sumi solet ex illo principio, *Ex diuinis omnia sunt vnâ, vbi non obicitur relationis oppositio*, sed in prædicto casu non esset talis oppositio inter Spiritum sanctum, & Filium, ergo nec distinctio, vel (aliter subsumendo) sed sine origine non stat oppositio, ergo nec distinctio. Maior præcipuè probari solet auctoritate Anselmi lib. de processione Spiritus sancti, c. 3. sed

A

vt obiecit Anselmus potius videtur fauere contrariæ sententiæ, & relationes disparatas, significat habere inter se oppositionem sufficientem ad distinctionem. Vnde Scoti defensores fatentur. Filium, & Spiritum sanctum relationibus distingui, non verò quatenus relatiuè oppositæ sunt, sed quatenus sunt ita disparatæ, vt in vnâ coalescere non possint, sic enim verum est illud Boëtij *sola relatio multiplicat Trinitatem*, Vnde Damascenus lib. 1. c. 10. & lib. 3. cap. 1. tres solas relationes, Paternitatem, Filiationem, & Processionem numerat, vt sufficientes ad distinctionem personarum.

B

Nihilominus principium illud intellectum etiam de relationibus aliquo modo relatiuè oppositis, habet magnum fundamentum in sanctis Patribus. Nam Gregorius Nyssenus orat. *Tres Deos dicere non oportere* circa finem, apertè dicit, personas nō distingui, nisi quia vna procedit ab alia. Quod est frequens apud Augustinum lib. 2. de Trinitate cap. 11. lib. 5. ferè per totum, idem quæ significatur sape in Concilio Florentino, cuius Verba & alia testimonia adduxi supra lib. 4. vbi principium illud tamquam omnino verum statui. Adhuc verò non videtur hinc sufficienter probari; quod intendimus. Tum quia responderi potest, ita quidem esse de facto, scilicet, distinctionem non esse, nisi vbi est processio, non tamen quia formaliter sint idem, nec quia vna sit ratio alterius, sed solū, quia fides docet ita esse coniunctas. Tum maximè, quia illo modo non possumus ex distinctione colligere originem per viam rationis, prout intendimus contra Græcos, sed solum ex auctoritate, quam fortasse Græci non admitterent, cum in Scriptura expressè non habeatur.

C

Propter quod multi Thomistæ addunt rationem hanc ad probandum illud principium, quia relatio non distinguit realiter, nisi à suo correlatiuo, cui opponitur ergo Filiatio vt sic, non distinguitur realiter à processione; ergo nunc de facto distinguitur ab illa per Spirationem actiuam, ergo si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur, quia auferretur à Filio forma distinguens ipsum. Hæc verò ratio impugnata est à nobis ex professo supra lib. 7. vbi probauimus, relationem vt sic, posse distingui realiter ex vi sua ab alia disparata etiam si non sint correlationes. Vnde si in diuinis specialiter hoc non potest inueniri, non ex communi ratione relationis, sed aliunde probandum est. Et præterea supra ostendi, de facto personam Filij distingui per suam Filiationem ab Spiritu sancto.

D

Vt ergo verum sensum, & fundamentum huius posterioris sententiæ, quam veram iudico, declararem, præmittendum censeo, si Spiritus sanctus nō procederet à Filio, per locum intrinsecum sequi, personam Spiritus sancti non fuisse futuram hanc numero, quæ nunc est, & consequenter nec Filiū fuisse futurum eundem numero, ad denique, quacumque hypothese facta, impossibile esse, vt hæc duæ personæ intelligantur esse in rerum natura, eadem omnino, quæ nunc sunt, & non distingui realiter. Probo singulas partes. Primā quidē, quia hæc numero relatio processionis, quæ nunc est, per se respicit tamquā ad æquatū terminū Patrē, & Filiū, vt infra etiā ostendemus, ergo non potest hæc numero relatio esse, vel intelligi existēs in rerum natura, quin respiciat vtrāq; personā, tãquā ad æquatū terminū suum: nam habitudo simplicissimæ relationis non potest tolli, vel minui, manente

E

8.

Quomodo sola relatio distinguat in Deo.  
Ginger.  
Nyss.  
August.

Concil.  
Florent.

9.

10.

Explicitur secundum sententiam.

eadem numero relatione. Hoc etiam rectè probat ratio à Gregorio insinuata, quia hæc numero processio per se est à Patre & Filio ita, ut utraque relatio sit necessaria conditio ex parte principij huius personæ Spiritus sancti, ut à nobis etiam ostenditur, sed si Spiritus sanctus non procederet à Filio, iam Filiatio non esset conditio necessaria, ergo nec processio terminaretur ad eandem numero personam, ad quam nunc terminatur, ergo nec esset eadem numero processio.

II. Et hinc facile probatur secunda pars, quia hæc Filiatio, quæ nunc constituit hanc numero secundam personam est sufficiens ratio terminandi habitudinem processionis ad ipsam, ut supra etiam lib. 7. ostensum est, sed posita illa hypothesi, Filiatio non esset talis, ergo non esset eadem numero. Simile argumentum est, quia Filiatio hæc talis est, ut voluntas diuina illi coniuncta ut sic, secunda sit, & habeat rationem spiritalis virtutis, seu conditionem requisitam in principio quod, ad spirandū, sed posita illa hypothesi, non esset Filiatio talis, ergo non esset eadē numero. Unde tandem concluditur tertia pars, nam illa hypothesi intrinsecè, ac formaliter tollit habitudinem inter processionem, & Filiationem, quæ inter relationem & terminum formalem intercedit. At hæc habitudo est de intrinseco, & formali conceptu harum numero relationum, ut explicatum est: ergo illa hypothesi per locum intrinsecum necessario destruit has relationes, ita ut non possint esse eadem numero.

12. Ex quibus intelligitur, quod proposita quæstionem hypotheticam, *Si Spiritus sanctus non procederet à Filio, an distingueretur ab illo*, non posse strictè, & limitatè intelligi de his personis numero, quæ nunc sunt, sic enim hypothesi manifestam inuoluit contradictionem, ex qua utrumque inferri potest. Essent enim tales personæ necessariò distinctæ, quia supponuntur esse eadem numero, quæ nunc sunt, quas sine dubio repugnat in eandem simplicem coalescere; & non essent distinctæ: quia supponuntur non habere originem inter se, quam nunc habent. Et hoc ipsum destruit identitatem earum, ut dixi. Quare censeo, nec D. Thom. neque alios auctores secundæ sententiæ in hoc sensu fuisse loquutos. Quin potius (ut hoc obiter aduertam) idem dicendum esset respectu Patris, si comparatione illius quæstio similis proponeretur in eodem sensu. Nam etiam inuoluit intrinsecam repugnantiam, quod hæc persona Spiritus sancti à Patre immediatè non procedat, & idè posita illa hypothesi non posset seruari distinctio, quia non posset talis persona esse, & nihilominus supponeretur distincta, si supponeretur esse. Proprius ergo sensus illius quæstionis esse debet, an loquendo præcisè, & abstractè nostro modo concipiendi de processione Verbi, & Amoris, siue in his personis, siue in quacumque, quæ à nobis concipi, aut fingi possit, tunc distingueretur Amor procedens à Verbo, si ab illo non procederet, sed à Patre tantum. Et hic sensus solus est utilis, & accommodatus intentioni nostræ. Nam prior sensus supponitalem processionem vnus personæ ab alia, & inde infert reliqua, quæ diximus: nos autem volumus ex distinctione inferre processionem.

13. In hoc ergo sensu veram intelligo sententiam D. Thom. ut dixi. Ratio est, quia tunc nulla esset repugnantia, vel oppositio inter Verbum, & Amo-

A rem, quo minùs ipsa re identificari possent: ergo non distinguerentur in re. Consequentia probatur, quia in Deo omnia habent summam unitatem, & simplicitatem, quæ illorum rationibus, & proprietatibus non repugnant; pertinet enim hoc ad diuinam perfectionem, ut in omnibus aliis attributis, & perfectionibus Dei videre licet. Antecedens autem patet. Primò, quia intellectus, & voluntas in Deo sunt idem realiter omnino, cuius identitatis ratio non potest esse alia, nisi quia licet nostro modo intelligendi videantur habere diuersas rationes formales, tamen quia oppositionem non includunt, nec repugnantiam habent in reali identitate, idè ad simplicitatē Dei pertinet, ut illam habeant. Et eadem ratione actus intelligendi, & amandi est omnino vnus secundum rem. Ergo quantum est, ex solis conditionibus intellectus, & voluntatis, terminus etiam productus per actum intelligendi, & amandi esset idem secundum rem, neque in hoc haberent repugnantiam, si non haberent oppositionem, & originem. Sicut ergo tunc esset vna tantum persona prius origine intelligens, & amans, eadem omnino virtute, & eodem actu secundum rem, quia vnità, ac formaliter esset cognitio, & dilectio, ita vnum reale terminum adæquatum produceret, qui simul esset Verbum, & Amor. Nec maior ratio distinctionis cogitari tunc posset inter relationem producti Verbi, & Amoris, quam inter relationem producentis per cognitionem, & per amorem. Quia sicut relationes passiuæ videntur habere rationes formales diuersas, ita etiam actiuæ. Sicut ergo hæc nunc non distinguuntur, quia sola illa distinctio formalis non repugnat identitati reali, nisi interueniat oppositio originis, ita etiam tunc dicendum esset de illis.

Secundò declaratur in hunc modum, quia vel Verbum procedit prius origine à Patre, quam Spiritus sanctus, vel solum prius ratione sine aliquo ordine naturæ. Si primum dicatur, hoc ipso necessariò dicitur, Spiritum sanctum procedere à Filio, quia prioritas originis nihil aliud est, nisi vnum esse ab alio, non potest ergo Verbum procedere prius origine, quin sit principium Spiritus sancti. Et deinde est optima ratio, quia opera Trinitatis necessariò sunt indiuisa, ubicumque ordo originis non repugnat, at verò si Filius prius origine procedit à Patre, quam Spiritus sanctus, iam non repugnat eius origini, quod ab illo simul cum Patre sit secunda processio, ergo necessariò ita est. Si autem altera pars eligatur, prout reuera, data illa hypothesi asserenda esset, tunc eadem ratione sequitur inter Verbum, & Amorem non fuisse tunc futuram nisi distinctionem rationis: quia non est maior ratio de distinctione, quam de ordine, vel prioritate, ad quod applicari potest totus discursus iam factus.

Atque hinc tandem intelligitur, quomodo ex distinctione reali inter Spiritum sanctum, & Filium optimè concludatur emanatio ab illo. Quia sola ratio Verbi, & Amoris producti non potest inferre hanc distinctionem, nisi inter illa duo interueniat origo: atque ita verum est illud principium, *In diuinis omnia esse vnum, ubi non obstat relationis, vel originis oppositio*. Quod non sola auctoritate, sed etiam ratione, & discursu facto nihil videtur sufficienter probati. Et ad illud existimo reducenda esse, quæ tractat Anselm. lib. de processione Spiritus sancti cap. 3. & sequentibus, ubi

14. Quomodo ex distinctione origo ostendatur.

14.

15.

Quomodo ex distinctione origo ostendatur.

ex unitate, & simplicitate diuinitatis probare conatur, non posse esse duas personas in Trinitate distinctas, quin aliqua earum ab altera procedat. Vnde cum manifestum sit Filium non procedere à Spiritu sancto, inde concludit, necessarium esse, ut Spiritus sanctus procedat à Filio. Et idem videntur mihi intendere Patres Latini in Concilio Florentino sess. ult. cum dicunt. *Qui negant Spiritum sanctum procedere à Filio, necessario diuidere substantiam Dei, & virtute asserere, non totam illam, sed portionem eius communicari Filio à Patre.* Quia si tota communicaretur, etiam virtus spirandi communicaretur, cum hæc non repugnet origini Filij: si Filius verè supponatur distinctus à Spiritu sancto. Vnde etiam obiter sumi potest ratio ad confirmandam dictam resolutionem, & sententiam D. Thom. Nam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, idè esset, quia repugnatet Filio virtus spirandi, non posset autem repugnare, nisi quia in se haberet simul cum Filiatione processionem passiuam Spiracioni actiue oppositam: ergo in eo casu necessariò essent idem Verbum, & Amor.

Tandem ex his facile est argumenta prioris sententiæ dissolvere, si contra sensum à nobis definitum fiant. Rectè enim, probant, quòd primo loco supposuimus, de his personis Filij, & Spiritus sancti in particulari: contra nostram verò resolutionem nihil urgent. Anselmi enim sensus, si rectè expendatur, reuera est idem omninò cum his, quæ diximus. Prius enim supponit, ex concessione Græcorum personas Filij, & Spiritus sancti esse distinctas, & ita statuit, illas non posse esse, quin distinctæ sint. Deinde verò ex professio probat, non potuisse esse distinctas, nisi cum emanatione vnus ab alia. Prima etiam ratio admitti potest, si Verbum, & Amor supponantur talia esse, qualia nunc sunt, præcisè autem loquendo de relationibus formalibus termini cognitionis, & amoris, ut sic, negamus, includere distinctione realem, nisi aliunde adiungatur processio inter illa. Idem responderetur ad secundum, nam Filiatio nunc distinguit, quia est formalis ratio terminandi habitudinem processionis, tunc autem non ita esset, quia non esset origo. Ad tertium dicimus, tunc non fuisse futuras duas productiones substantiales, sed vnā secundum rem, & duplicem secundum rationem: nam licet extra Deum multiplicari possint processionis, sine ordine realis originis ipsarum inter se, non tamen intra Deum, propter diuinam simplicitatem.

### C A P V T III.

*An Pater, & Filius immediatè, & æquè principaliter producant Spiritum sanctum in re ipsa.*

**I**N hoc capite incipimus explicare modum, quo Pater, & Filius spirant, atque ita paulatim intelligetur ratio à priori quæ potest ex principiis fidei ostendi processio Spiritus sancti à Filio. Ut autem titulus questionis intelligatur, supponenda est illa vulgaris distinctio Theologorum, & Philosophorum quia dupliciter potest causa esse immediata, scilicet, vel immeditatione virtutis, vel immeditatione suppositi. Hic enim solum inquirimus de immeditatione suppositi, solumq; oportet de Patre rem explicare, nam de Filio nulla po-

**A** test esse difficultas, supposita veritate fidei in primo capite demonstrata.

Nam si Filius producit Spiritum sanctum, necesse est, ut in se habeat virtutem producendi illum, nam sine virtute operari, seu producere non potest. Præsertim cum non producat, ut instrumentum, sed ut principalis Spirator, ut mox dicemus. Et ita necesse est, ut producat immediatè immeditatione virtutis, cum in se habeat virtutem, quæ immediatè attingit terminum productionis. Rursus, cum inter Filium, & Spiritum sanctum non intercedat alia persona, sed proximè (ut sic dicam) inter se coniungantur, necesse est, ut Filius etiam producat immediatè immeditatione suppositi, quia non datur aliud suppositum, quo mediante producat. Pater enim non potest esse tale medium, tum quia est prior origine, quam Filius, tum etiam quia nihil à Filio recipit, ut ea ratione dici possit Filius per illum producere. Filius ergo immediatè producit Spiritum sanctum, tam immeditatione virtutis, quam suppositi.

Rursus de Patre certum est etiam producere Spiritum sanctum immediatè, saltem immeditatione virtutis, quia contulit Filio virtutem spirandi, quæ immediatè attingit productionem Spiritus sancti. Quamquam, si virtus illa spirandi præcisè consideretur, prout est in Filio, & supponeretur, Spiritum sanctum immediatè prodire à Filio, ut à principio quod, & non à Patre, nisi ut à dante Filio virtutem spirandi: Pater non posset dici immediatè producere Spiritum sanctum, nisi per accidens, eo modo quo solus est causa nepotis in humanis, hac solam existente differentia, quòd ille ordo inter diuinas personas esset magis intrinsecus, magisque necessarius. Hoc ergo solum nunc videndum superest, an Pater isto tantum modo producat Spiritum sanctum, vel etiam immeditatione immeditatione suppositi, atque adèd omninò per se etiam immeditatione virtutis.

Ratio dubitandi in primis sumitur ex illa locutione Patrum Græcorum, *Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium*, quam habent multi ex citatis in 1. cap. & alios refert Bessarion in dicto libro, cap. 6. & specialiter videri potest Cyrillus lib. 11. in Ioannem cap. 1. Et Athanasius in Redargutione hypocrisis Meletij, circa finem. Sensus enim illius locutionis solum esse posse videtur, Patrem dare Filio virtutem producendi Spiritum sanctum, ipsum autem Filium immediatè producere, atque ita Patre producere mediata tantum per Filium. Et ob eam causam videtur dixisse Damascenus lib. 1. de fide cap. 18. *Spiritus sanctum per Filium coniungi Patri.* Difficilius Gregorius Nyssenus Oratione, *Quod tres Deos dicere non oporteat*, dicit, *Filium continenter, & sine medio ex prima persona esse, Spiritum sanctum verò per id, quod immediatè, & ex continenti est.* Vnde concludit, *Tres personas distinguere ut causam, ex causa, & ex eo, quod ex causa est.* Addi etiam hic potest, quòd ad distinctionem realem Patris à Spiritu sancto, non est necessaria immedata emanatio, sed sufficit mediata per Filium. Item hæc sufficit ad verificandas omnes locutiones Scripturæ, sicut omnes homines dicuntur procedere ab Adamo, licet non omnes immediatè procedant, nec est alia ratio, quæ cogat ad hanc immediatam productionem asserendam, ergo.

Nihilominus dicendum est, Spiritum sanctum immediatè procedere à Patre, & à Filio. Quæ est

16.  
Satisfit  
sumuamē  
tis  
1. Opinio.

1.  
Sensus  
questio-  
nis.

2.

3.

4.  
Ratio du-  
bitandi.

Bessarion.  
Cyrillus.  
Athanasius.

Damasc.  
Gregorius.  
Nyssenus.

5.  
Vera reso-  
lutio.

veritas fidei: & quia posterior pars est per se nota, ut dixi, his suppositis, quæ in primo capite dicta sunt, prior probatur sufficienter ex illis verbis Christi Ioan. 15. *Spiritus, qui à Patre procedit*, nam hæc absoluta locutio significat processionem per se, quæ est immediata & non tantum per accidens, qualis esset, si tantum esset mediata, sicut est processio nepotis ab avo. Hoc etiam tanquam manifestum neponis ab avo. Imò æterno Patri peculiariter attribunt, quod propriè, & principaliter producat. Ac deniq; Concilium Lugdunense, & Florentinum hoc sensu definiunt, *Patrem & Filium esse unum principium*, quod una Spirazione producit Spiritum sanctum. Et omnia, quæ de Filio adducta sunt cap. 1. hoc à fortiori probant, quia omnia, quæ eorum relationibus non repugnant, sunt illis communia.

Ratione declaratur, quia Filius non potuit habere virtutem spirandi, nisi à Patre, quia nihil habet, quod à Patre non receperit. Pater autem non potuisset dare Filio spirandi virtutem, nisi illam in se prius origine haberet, tum quia nemo dat, quod non habet, tum etiam, quia illa virtus non est, nisi essentia, & voluntas, conditio autem requisita non mirus est in Patre, quam in Filio. Quia ad illam conditionem non est necessaria Filiatio præcisè, quia Filiatio est, quæ enim ratio huius necessitatis potest assignari? Sed ad summum erit, quatenus est relatio antecedens origine productionem Spiritus sancti, ut infra etiam ostendam, hanc verò conditionem non minus, imò quodammodo magis habet Paternitas, quam Filiatio: habuit ergo Pater virtutem spirandi prius origine, quam illam communicaret Filio. At Pater dando Filio virtutem producendi Spiritum sanctum, non se illa priuavit, sed in se etiam retinuit, quia retinuit essentiam, voluntatem, & Paternitatem, ergo quidquid Filius per illam virtutem producit, Pater etiam necessariò, & immediate producit. Sicut quia Spiritus sanctus ita habet virtutem creandi à Patre & Filio, ut in ipsis etiam maneat, quidquid Spiritus sanctus immediate creat, immediate etiam Pater, & Filius creant.

Atque hinc obiter colligitur ratio à priori, ob quam necesse est, Filium per se producere Spiritum sanctum, atque adeò utramque personam immediate illum producere, & esse Spiratorem. Quia Filius recipit à Patre totam essentiam, & voluntatem eius, & recipit illam adhuc secundam, quia recipit illam per productionem intellectus, quæ de se est prior productione per voluntatem ergo Filius per voluntatem fecundam necessariò spirat simul cum Patre. Patet consequentia, quia illa est productio merè naturalis. Vnde impossibile est, quod sit à voluntate diuina, quin sit ab omni persona, in qua talis voluntas adhuc secunda inuenitur, id est, prius quam per illam aliquid ad intra emanasse intelligitur. Adde, quod etiam in actibus liberis impossibile est, postquam illa voluntas intelligitur esse in tribus personis, aliquid velle unam quod non velit alia propter indissolubilem voluntatem, & actum volendi, ergo multo magis id erit necessarium in naturali productione per illam actum quoad eas personas, in quibus talis voluntas inuenitur ante talem productionem. Denique sicut de Filiatione supra dicebamus, non esse conditionem necessariam ad spirandum ex eo præcisè, quod Filiatio est, eodem modo dicere possumus de Paternitate, non esse

A talem conditionem ex eo præcisè, quia Paternitas est, sed solum quia est relatio non producta per spirationem: nam hoc est satis, ut voluntas, seu essentia illi communè sit principium spirandi actualiter: nam hoc fufficit, ut illa sit secunda, & quod relatio sit omnino improducta, vel per aliam productionem habita, ad virtutem spirandi impertinens est. Hæc ergo ratio probat optimè à priori, productionem debere esse necessariò ab utraque persona. Probat autem necessitatem ex parte ipsarum personarum, an verò sit etiam id necessarium ex parte termini, vel productionis dicemus, in sequentibus.

Tandem eodem discursu cõcluditur, Patrem, & Filium æquè per se, ac principaliter producere Spiritum sanctum. Probat, quia uterque producit per virtutem, quæ in se habet, quæ in utroque est æqualis, imò eadem omnino. Uterque etiam producit proximè, & immediate, nec in hoc potest esse inæqualitas. Ergo uterque æquè per se, & immediate producit, sicut omnes tres personæ æquè per se, & immediate creant, quia licet virtus creandi sit in eis cum ordine originis, tamen creatio supponit iam illum ordinem, quasi terminatum (ut sic dicam) id est, virtutem creandi iam existentem in omnibus personis, & idè creatio æquè per se, ac principaliter, atque adeò æquè primò (quantum ad ipsam pertinet) est ab omnibus, ita verò se habet duæ primæ personæ quoad virtutem spirandi, & spirationem ipsam, ut declaratum est. Et idè dixi, *per se*, nam habet hoc speciale Pater, quod præbet Filio virtutem spirandi, sed hoc est quasi providens ad productionem sequentem, & idè non tollit, quod minus Filius æquè per se producat. Neque aliud voluerunt Patres Græci, ut iam dicam.

Ad rationem ergo dubitandi responderetur, ex illa locutione Patrum Græcorum solum colligendum esse, Patrem veluti duobus modis producere Spiritum sanctum, scilicet, immediate, quatenus ipsemet habet virtutem, & voluntatem, per quam amat, cum prioritate originis, & amando producit Spiritum sanctum. Et quodammodo mediatè, quatenus Filio communicat eandem virtutem, & voluntatem, qua ipse etiam Filius amando producit simul cum Patre. Vtuntur autem Græci illo modo loquendi, ut declarent, totam hanc virtutem, & processionem reduci ad Patrem, ut ad primū principium, & fontem, iuxta modum loquendi Dionysij cap. 1. de diuinis nominibus. Sic Chrysostomus hom. 4. in Ioan. circa verba illa. Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt*, dixit illam particulam solum significare Verbum non esse ingenitum, sed à Patre virtutem creandi accepisse, etiam si in opere creationis nihil minus habeat Verbum, quam Pater. Ita ergo in præsentī locuti sunt Patres Græci.

Et ad hoc idem significandum dicit aliquando Augustinus *Spiritum sanctum principem procedere à Patre*, ut 15. de Trinit. cap. 17. Quam locutionem aliqui Scholastici extendunt dicentes, *Spiritum sanctum principaliter procedere à Patre, quoniam à Filio*, ut Bonaventura, Scotus, & Durandus in 1. distinct. 11. omnes q. 2. Gabriel. q. 3. Marsil. in 1. q. 15. art. 2. Sed locutionem comparatiuam vitandam censeo, quia potest inæqualitatem indicare. Ac propterea D. Thom. dicta q. 6 art. 2. non admittit illum modum loquendi, sed explicat illud *principaliter*, id est, à se, *Filius verò à Patre*. Atque

8.  
Pater, & Filius æquè per se producant.

9.  
Ad rationem dubitandi

Dionys.

10.  
Quomodo Pater dicatur principaliter producere.  
Augustin.  
Bonauent.  
Scotus.  
Durand.  
C. 10. q. 1.  
Marsil.  
D. Thom.

Concil.  
Lugdun.  
Concil.  
Florent.

6.  
Ratio affectionis.

7.  
Corollarium.



Torres.  
Hieronym.

eodem modo explicandum putavit Torres ibi, quod nimirum Hieronymi in expositione symboli ad Cyrillum (quæ est epistola 18. in tom. 9.) dicitur, *Spiritum sanctum propriè procedere à Patre*, tamen paulò inferiùs in eadem epistola dicitur, *Spiritum sanctum propriè, & verè de Patre, Filioq. procedere*. Ad confirmationem respondetur, in primis parum referre, quòd productio immediata non fuerit Patri necessaria ad distinctionem realem ab Spiritu sancto, nam per se necessaria est ex vi naturæ, & modo subsistendi talis personæ. Deinde dicitur, neque fuisse possibilem aliam personam Spiritus sancti præter eam, quæ nunc est, neque hanc potuisse esse sine immediata emanatione ab omnibus prioribus personis, & præsertim à prima, & ex hac parte fuisse necessariam illam immediatam productionem Patris ad distinctionem à tertia persona, vel potius ad multiplicationem trium personarum. Alia verò, quæ in illa confirmatione tanguntur, satis ex dictis expedita sunt.

IO.  
An Spiritus sanctus sit eodè modo à Filio, quo à Patre.  
Rusticus, Cardinal.  
D. Thom.

Tandem hinc soluenda est quæstio, quam attigit Rusticus Cardinalis in disputatione contra Acephalos tom. 4. Bibliothecæ, in qua dicit non satis sibi esse perspectum, an Spiritus sanctus eodem modo procedat à Filio, quo à Patre. Refert autem, quosdam dixisse, non procedere eodem modo, & ibi in margine citatur D. Thom. q. 10. de potentia art. 4. ad 5. sed ibi solùm ait D. Thomas, Spiritum sanctum non procedere à Filio eo modo, quo Filius à Patre, quia nō per generationem, quod longè diuersum est. Vnde mihi absolutè videtur dicendum, eodè modo procedere, Spiritum sanctum à Patre, & Filio, quia immediatè per se, ac per modum amoris. Quamvis virtus producendi non eodem modo sit in Filio, quo in Patre. Sicut omnes tres personæ eodè modo creant, licet virtus creandi non eodem modo sit in ipsis quantum ad modum originis.

#### C A P V T I V.

*An etiam secundum rationem Pater, & Filius immediatè producant Spiritum sanctum.*

1.  
Opinio.  
Oham.  
Gabr.

**H**anc quæstionem moueo propter quamdam opinionem Ochami, & Gabrielis in 1. dist. 12. quam aliqui moderni multis argumentis suadere conantur. Aiunt enim, dari quoddam constitutum, immediatè subsistens, & constans ex essentia, & relatione Spirationis actiue, quod est priùs origine, quàm persona Spiritus sancti, & immediatum principium eius. Est autem realiter commune Patri, & Filio per identitatem cum illis, cum distinctione rationis, & ideò Pater, & Filius producant Spiritum sanctum, quatenus sunt hoc constitutum. Vnde fit, vt secundum rationem mediatè producant Spiritum sanctum. Sicut tres personæ creant, quia sunt hic Deus, qui immediatè creat.

2.  
Fundamentum.

Fundamentum huius sententiæ est, quia Pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, ergo sunt vnus Spirator, ergo datur vnus Spirator communis Patri, & Filio, quia nisi detur vnum quid singulare, & indiuiduum, pro quo hic Spirator supponat, non apparet, quomodo Pater & Filius possint esse vnus numero Spirator. Ergo immediatè, ac per se primò hic Spirator producit

**A** Spiritum sanctum, Pater autem, & Filius solùm quatenus sunt ille Spirator communis. Secundò, quia Spiratio actiua est vna communis Patri, & Filio, ergo etiam hic Spirator, est vnum constitutum commune Patri, & Filio, ergo secundum rationem illud est immediatum principium Spiritus sancti, nō Pater, & Filius, quatenus tales sunt. Antecedens suprà probatum est. Consequentia verò multis modis probatur. Primò, quia abstractum, & concretum in Deo sunt idem. Secundò, quia Spiratio illa subsistens est, tum quia includit essentiam, tum etiam, quia omnis proprietas in Deo existens, est subsistens. Tertiò a simili, & à paritate rationis, quia omnes aliæ relationes diuinæ habent sua concreta adequata; quæ constituunt, & cum quibus conuertuntur. Et alia similia argumenta multiplicantur, quæ destructo fundamento istorum facillè per se ruunt.

**B** Hanc sententiam ego falsam existimo, & contra S. Thomam 1. part. quæst. 36. art. 3. & 4. clariùs quæstion. 40. art. 4. quibus in locis aliqui etiam ex Modernis Thomistis illam impugnant, & Gregorius in 1. distinct. 12. qui maxime obiicit, quia si daretur constitutum illud ex spiratione actiua, & essentia immediatè, illud esset persona, & daretur quaternitas in Deo. Hoc tamen non est efficax argumentum, vt constat ex dictis à nobis suprà de hoc Deo essentialiter subsistere, nam eadem proportionem Philosophantur Gabriel, & alij auctores in præsentia. Illud etiam constitutum non ponitur incommunicabile, sed commune Patri, & Filio, & ideò negatur esse persona, nec ponitur in re distinctum ab ipsis: & ideò non auget numerum rerum, nec subsistentium, nec quaternitatem in Deo efficit.

**C** Ratio ergo esse debet, quia Spiratio actiua, vt sic, seu vt dicitur esse quarta relatio, non vultur immediatè essentia, vt essentia est, sed Patri, & Filio, quos secundum ordinem rationis supponit spirantes, ergo non potest Spiritus sanctus immediatè procedere ab aliquo constituto ex illa Spiratione, & essentia. Consequentia euidenter est. Antecedens autem probatur primò, ex differentia, quam D. Thomas dicta q. 40. art. 4. constituit inter Paternitatem, & Spirationem actiuam, quod Paternitas, vt proprietas constituens personam generantem, supponitur generationi, Spiratio autem sub nulla ratione supponitur ad productionem Spiritus sancti, quia non est necessaria ad personam constituendam, quæ est principium Spiritus sancti. Et ratio differentia clara est, quia ante Paternitatem non supponitur aliquod constitutum, quod possit esse principium productionis ad intrà, ad Spirationem autem actiuam iam supponitur. Sed instant, quia persona illa, vt constituta Paternitatis proprietate, supponitur vt principium sufficiens productionis per intellectum; non verò, vt principium productiuum per voluntatem: ergo supponi etiam debet constitutum per Spirationem actiuam.

**D** Sed contra hoc obiicit (& est potissima ratio, quæ in hac materia me mouet) quia idem est sufficiens, & immediatum principium productionis per voluntatem, quod est principium productionis per intellectum, ergo sicut Pater, vt constitutus sua proprietate personali immediatè generat, ita etiam immediatè spirat, & è conuerso, sicut non potest dari constitutum commune immediatè producens per intellectum, ita nec per voluntatem.

3.  
Vera sententia.  
E. Thom.  
Gregorius.

4.  
Fundamentum.

D. Thom.

Eualio.

5.  
Refellitur, & ratio roboratur.

ratem. Consequentia clara est. Antecedens pater, quia amor procedit ex cognitione, unde idem est amans, qui est intelligēs, ergo idem etiam immediate producit amando, qui producit intelligendo. Quæ ratio in Patre conuincit. Potest autem instari in Filio, quia ille non producit intelligendo. Verumtamen etiam ad Filium est cum proportionem applicanda. Quia licet ille non sit principium productionis per intellectum, quia per illam accipit esse, tamen supponitur persona intelligens ante productionem per voluntatem, ergo iam constitutus sua proprietate, sicut immediate amat cum Patre, ita etiam immediate producit, quidquid per illum amorem naturaliter produci potest. Patet consequentia, quia iam habet voluntatem, & amorem cum prioritate originis ad processionem voluntatis: ergo habet cum tota fecunditate, & cum omnibus requisitis ad illam productionem. Non igitur constitutum aliquod commune, sed Pater, & Filius immediate spirant.

De primo fundamento contrariæ sententiæ dicam in capitibus sequentibus, nunc negatur consequentia: nam ad unitatē Spiratoris non est necessarium illud constitutum, quod etiam facile constare potest ex dictis suprà de unitate trium personarum in ratione huius Dei. Alia item ratio multa petit, quæ in superioribus tractata sunt, & idē breuiter aduerto, hoc nomen, *Spirator*, dupliciter sumi posse, primò, prout est concretam originis tantum, sicut genitor, secūdò, ut est formale relatiuum, sicut Pater; hic ergo non accipitur posteriori modo, & idē argumenta, quæ sumuntur à relatione Spirationis actiue, nō faciunt ad rem præsentem. Sumitur ergo priori modo, quatenus ab ipsa virtute, & actu spirandi denominatur, sic autem Spirator non habet aliam substantiā notionalem præter personales substantias Patris, & Filij; nam illæ sunt veluti conditio sufficiens ad talem productionem, cuius formale principium est voluntas. Hinc verò consequenter inferitur, etiam relationem spirationis actiue non habere propriam, & peculiarem substantiam relatiuam, quia nostro modo intelligendi aduenit personis substantibus incommunicabiliter, & illis quasi adheret, solumque propter summam identitatem est substantialis relatio.

Sed obiicitur, quia sicut intelligere essentiale conuenit prius ratione diuinæ essentiæ, quàm relatiuæ proprietates, ita etiam diligere essentiale est eodem modo prius, quàm relationes, sed ad diuinam naturam, ut habentem intelligere essentiale consequitur immediate relatio Paternitatis, per quam completur principium quod generandi ad intrā, & ipsa etiam diuinitas completur quodammodo in ratione principij, quo eiusdem generationis: ergo etiam ad eandem naturam diuinā, ut essentialiter amantem consequitur immediate aliqua proprietas, vel quasi forma complens principium quod spirandi, & suo etiam modo voluntas diuina completur in ratione principij, quo spirandi. Hæc autem forma non est, nisi relatio Spirationis, neque alia intelligi potest. Ergo sicut principium generandi completur immediate ex diuinitate, & relatione principij in illo genere processionis, ita principium spirandi immediate quasi constituitur ex eadem diuinitate, & relatione principij in illa specie. Ergo hoc constitutum est immediatum principium spirandi. & Spirator, Pater autem, & Filius in tantum spirant, in quan-

tum sunt vnus ille, & communis Spirator.

Respondeo primò, totam huius obiectionis fabricā niti falso fundamento, quia suprà ostendi ex diuinitate nullam relationem peculiarem resultare, ratione actus intelligendi, ut est veluti quidam actus vltimus, qui à nobis concipitur per modum operationis immanentis, quia ex tali actu non resultat personalitas aliqua, sed natura sic intelligens essentialiter, supponitur subsistens etiam essentialiter. Quod autem talis natura ex se absolute subsistens habeat etiam aliquam substantiam incommunicabilem, ex illa immediate quasi resultantem, non est propter actum intelligendi, vel amandi, sed ex se id habet, quia est natura substantialis, infinita, & fecundissima, ac realiter comunicabilis. Vnde ad formam argumenti respondetur, negando minorem in sensu, in quo assumitur. Addo præterea, etiam si in bono sensu concedatur totus prior discursus, vel syllogismus; falsam esse secundam minorem subsumptam, & idē nihil inferri. Nego igitur illam relationem, quæ consequitur immediate ad diuinitatem, ut essentialiter diligentem, esse Spirationem actiuam; nam hæc solum consequitur ad ipsam actiualem Spirationem, sed esse eandem Paternitatem, quæ Patrem constituit, non solum in ratione principij quod generandi, sed etiam spirandi. Non dico constituere ipsum in ratione iam spirantis, quasi actualiter, neque habere rationem formæ referentis illum ad Spiritum sanctum, sed solum complere principium, quod spirare potest, & esse conditionem sufficientem, ut diuinitas illi coniuncta sit principium quod non solum generandi, sed etiam spirandi. Cum ordine tamen connaturali, cum quo tale principium necessario exit in actum generandi, prius ratione, quàm in actum spirandi.

Ex quo ordine sequitur duplex differentia inter illam proprietatem, ut complet principium generandi, vel spirandi. Vna est, quia principium generandi ita constituit, ut non admittat consortem (ut sic dicam) in illa ratione principij, quia illa est prima origo, & illa prima persona non admittit aliam æquē primam in origine, id est, quæ sit ante omnem originem. Ut verò complet principium spirandi admittit consortem, quia illa prima persona sic constituta, generando dat genito, & voluntatem suam, & aliam relationem, quæ potest etiam complere principium quod spirandi, & esse sufficiens conditio, ut diuinitas sit principium quod. Et ita licet proprietas prima constituat principium quod spirandi, non tamen sola, quia etiam secunda proprietas hoc potest complere, quatenus cum prima conuenit in hoc, quod est ante originem per voluntatem. Altera differentia est, quod illa prima proprietas non solum constituit personam primam in ratione subsistentis sufficientis ad generandum, sed etiam refert illam ad genitum, quia ille est primarius terminus eius, quemuis autem constituat eandem personam in ratione subsistentis sufficientis ad spirandum, non tamen refert illam personam ad terminum processionis secundæ, per se ipsam formaliter, ut Paternitas est, sed per nouum respectum ratione distinctum, qui intelligitur resultare in tali persona ex productione Spiritus sancti. Sicut etiam Filiatio constituendo secundam personam sufficienter ad subsistendum incommunicabiliter, & ad operandum, & ad spiran-

3.  
Responso.

9.

6.

Ad fundamentum contrariū.

7.

Obiectio.

dum refert quidem illam ad Patrem, non tamen ad Spiritum sanctum, sed refertur ad illud per relationem quasi resultantem ex processione, quæ eadem omnino est cum Spiratione Patris, ut supra visum est. Nulla est ergo vnica relatio, quæ constituat personam spirantem, vel Spiratorem communem subsistentem relatiuè, sed sola est relatio referens Patrem, & Filium, ad Spiritum sanctum, quos supponit immediatè producentes eundem.

## CAPUT V.

*Sine in Patre, & Filio vna, & eadem  
Spirandi virtus.*

I.  
Sensus  
questio-  
nis expo-  
nitur.

**V**Num ex præcipuis argumentis: quod Græci aduersus Latinos semper obiecerunt; est, quia si Spiritus sanctus à Filio, & Patre procederet, duo haberet principia, quod & diuinæ simplicitati, & personarum consubstantialitati repugnare videtur. Ut ergo Ecclesia Romana illis responderet, ac satisfaceret, docuit tam in Concilio Lugdunensi in cap. vnico de summa Trinitate in 6. quàm in Concilio Florentino session. 24. Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, tanquam ab vno principio. Quod dogma in hoc capite à nobis explicandum est. Tria autem puncta postulat. Primum, an in Patre & Filio sit vna, & eadem virtus spirandi, & quomodo necessaria sit. Secundum, quomodo dualitas personarum concurrat, vel necessaria sit ad Spiritus sancti productionem. Tertium, an cum hoc stet vera vnitas Spiratoris, seu principij Spiritus sancti.

2.  
Dubitandi  
ratio

Circa primum igitur ratio dubitandi est, quia vel est sermo, de vnitate reali, seu numerica, vel solum de vnitate rationis: hoc posterius dici non potest, alioqui Pater, & Filius non essent re ipsa vnum principium, sed plura. Primum autem non videtur possibile, quia virtus spirandi est quid notionale; nihil autem notionale vnum, & idem secundum rem esse commune Patri, & Filio, ergo. Maior clara est, quia illa virtus non est communis omnibus personis. Minor autem videtur affirmari à Basilio, epist. 43. dicente, *Filius nullam prorsus notionum communicationem secundum proprietatem suam, tam cum Patre, quàm cum Spiritu habet.* Ratione etiam ostenditur, quia licet relatio Spirationis actiue communis sit Patri, & Filio, tamen illa est consequens actum spirandi, & consequenter supponit virtutem spiratiuam: ergo hæc virtus non includit illam relationem, ergo ratione illius non est virtus spirandi communis secundum rem Patri, & Filio, ergo solum potest esse communis secundum rationem quantum ad illud notionale, quod includit.

Basil.

3.  
Resolutio

Nihilominus dicendum est, in Patre, & Filio vnā tantum esse virtutem spirandi, eandem numero, & vtrique realiter communem. Est res certa, & in ea conueniunt omnes Theologi referendi capit. 6 & 7. quia necessariò sequitur ex prædicto dogmate tradito in dictis Conciliis. Nā si Pater, & Filius cum distinctione personali haberent etiam virtutes spirandi realiter distinctas, nihil superesset, propter quod dici possent vnum principium verè, ac in re ipsa, prout dicta Concilia loquuntur. Item, aut virtutes illæ essent partiales, aut totales. Primum dici non potest, aliàs quælibet earum imperfecta esset, & neutra per-

**A** / sona esset simpliciter principium Spiritus sancti, sed ex vtraque quasi per collectionem quamdam coalesceret integrum principium Spiritus sancti. At hæc sunt plane absurda, quæ Græci inferebāt, & Concedi propter illa vitanda, definiunt, vtramque personam esse vnum principium. Si verò dicatur secundum, scilicet, illas virtutes esse totales, apertè sequitur, duas personas esse duos Spiratores substantiue, quia ad multiplicationem substantiui nihil ampliùs requiritur, quam quod personæ, & formæ multiplicentur. Præterea ex vnitæ actus, seu originis, & termini adæquati rectè etiam colligitur vna virtus tali actui proportionata, & adæquata. Denique ratio à priori est, quia hæc virtus non est aliud, quàm voluntas, seu amor Patris, & Filij, ut in lib. 1. & 2. dictum est, constat autem ex dictis in lib. 4. voluntatem, & dilectionem esse eandem numero in Patre, & Filio, ergo & virtus spirandi est vna. Quæ rationes non solum probant, hanc virtutem in re esse vnā, sed etiam ostendunt, talem vnitatem huius virtutis per se, & ex intrinseca ratione talis productionis esse necessariam, tum propter vnitatem simplicissimam actus, & termini eius, tum etiam quia intrinsecè requirit infinitatem simpliciter, & ideo illa virtus multiplicabilis non est.

**B** Ad difficultatem autem in principio positam, quod attinet ad testimonium Basilij, iam dictum est, illum loqui de notionibus conuenientibus personis secundum proprietates personales, ut constat ex illo Verbo *secundum proprietatem suam*. **C** Quod verò pertinet ad rationem, aliqui conuicti illo argumento dicunt Spirationem actiuam, licet videatur consequi originem, quatenus exercet officium referendi, tamen secundum se, & prout est proprietas quædam, antecedere originem, & complere virtutem spirandi, quantum ad id notionale, quod includit. Quia aliàs virtus illa, quantum ad id totum, quod includit, non esset realiter communis. Item, quia sine illa non potest intelligi notionalis amor, per quem Spiritus sanctus producit.

4.  
Ad ratio-  
nem, dubi-  
tandi.

Aliquorū  
responso.

Hæc verò sententia est manifestè contra Thom. quæst. 40. art. 4. & repugnat his, quæ diximus capite præcedenti. Vnde & ex illis etiam impugnari potest, ob quæ illa relatio constituens principium producendi, necessaria sit ad virtutem spirandi, & præintelligi debeat ad actum spirandi. Quia vel est necessaria, ut formaliter complens virtutem spirandi, & hoc non, quia non complet formaliter virtutem amandi, & quia in lib. 1. ostensum est, amorem notionalem non includere formaliter relationem, quod etiam de virtute productiua ad intrā ostendimus libr. 7. Vel est necessaria solum ut conditio requisita, & hoc etiam dici non potest, quia nec necessaria est ad constituendam personam Patris, vel Filij, supponuntur enim constitutæ suis proprietatibus, neque etiam, ut se mutuo amant, nam ad hoc sufficit infinita voluntas, in qua subsistunt, nec denique, ut se amando producant, nam ad hoc etiam satis est, ut in eadem voluntate personaliter subsistant absque origine per eandem voluntatem, nam quicquid ultra requiritur sine causa, vel ratione dicitur.

**D** Dico ergo, virtutem spirandi de formali dicere absolutum, scilicet, voluntatem, vel amorem. (Quod absolutum est per se, ac formale principium quo, talis productionis) connotare autem

6.  
Vera re-  
sponso.

relationē personālē tamquā conditionē necessariā in principio quod, productio Spiritus sancti. Hæc ergo conditio non est una, & eadem secundum rem in Patre, & in Filio, quia in Patre est Paternitas, & in Filio, Filiatio, utraque enim sufficit ad complendam virtutem spirandi, ut in superioribus fuisse explicatum est, videlicet, quatenus inter se conveniunt in hoc, quod utraque est absque productione per voluntatem: hoc enim satis est, ut quælibet illarum personarum possit esse principium per voluntatem produciens, imò unū ex altero necessario sequitur. Neque inde fit, ut virtus spirandi non sit una, & eadem realiter in utraque persona, quia virtus non dicit conditionem suppositi, sed formam, quæ est principium producendi, ut si vnæ albedo esset in duobus subiectis, vel superficiebus, vnicum esset formale principium, & vna virtus disgregandi visum in utraq; superficie, licet haberet duplicem extensionem, quæ est conditio necessaria ad disgregandum visum.

## CAPUT VI.

*An Pater, & Filius spirent, ut duæ personæ ad spirandum per se requisitæ.*

**M**ulti Theologi sentiunt, Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, ut vnum sunt, & pluralitatem illam personarum, licet ex parte naturæ diuinæ sit per se, tamen ad productionem Spiritus sancti esse quasi per accidens, sicut ad productionem creaturarum est quasi per accidens personarum Trinitas. Ita sentit Scotus in 1. distinct. 12. quæst. 1. & in re idem sentiunt Gabriel quæst. 1. artic. 1. & 2. & Durandus dist. 11. quæst. 3. licet in modo explicandi aliquo modo differant. Fundamentum est, quia tota virtus spirandi perfectissima est in qualibet persona, neque in duabus simul perfectior est, quā in singulis, ergo ad spirandum accidentarium illi est, quod sit in duabus personis, quia virtus æquæ perfecta æquæ operari potest, siue sit in vno, siue in multis suppositis. Et confirmatur primò, nam ob hanc causam ad creandum non requiruntur per se plura supposita, quia virtus creandi æquæ perfecta, est in singulis. Vnde confirmatur secundò, nam si per impossibile Pater non produceret per intellectum, & haberet voluntatem fecundam, sicut nunc habet, posset producere amorem, qui esset Spiritus sanctus, ergo quod nunc non solus, sed cum Filio producat Spiritum sanctum, non idcirco est, quia per se requiritur concomitantia alterius personæ ad illam productionem, sed quia aliàs ex fecunditate intellectus diuini necessariò supponitur simul cum Patre alia persona. Tandem confirmat Scotus, quia si propter aliquid essent necessariae duæ personæ, maximè, quia Spiritus sanctus procedit, ut nexus, & mutus amor Patris, & Filij, iuxta Augustinum 6. de Trinitate, cap. 5. at hoc non refert, quia illa loquutio solum addit denominationem rationis, quæ nullam perfectionem addit, nec potest esse necessaria conditio ad spirandum. Vnde sine illa posset integrè, & perfectè produci Spiritus sanctus.

Contrariam sententiam tenent communiter discipuli D. Thomæ, quam bene tractat Caietanus 1. part. quæst. 33. art. 4. vbi etiam Torres, & alij, Ferrar. 4. contra Gentes, capit. 25. Capreolus in 1. dist.

12. quæst. 1. conclus. 4. & idem sentit Matheus in 1. quæst. 15. art. 3. Hiericus 1. part. summæ art. 54 quæst. 6. Fauet D. Thomas in 1. dist. 11. quæst. 1. art. 2. & art. 4. ad 2. Nam in hoc ponit aliquod discrimen inter emanationem Spiritus sancti à duabus personis, & creaturarum à tribus. Et 1. part. quæst. 36. art. 4. ad 1. dicit *Spiritum sanctum procedere à Patre & Filio quatenus plures personæ sunt*, indicans illam pluralitatem aliquo modo per se requiri ad talem productionem.

Hæc sententia suaderi potest, quia productio amoris per se supponit productionem per intellectum, & amor ipse per se procedit, & ab intelligente, & à Verbo cōcepto, ergo cum Spiritus sanctus procedat ut amor, eius processio per se supponit processionem Verbi, & ipse Spiritus sanctus per se procedit à Patre, & Verbo, ut distincti sunt. Hæc verò ratio non conuincit. Rectè enim respondet Scotus ad priorem partem, licet amor supponat per se intelligentiam, tamen quod amor fecundus, seu productivus supponat etiam intelligentiam fecundam, non est per se, seu consequens per locum intrinsecum, ut aiunt. Nam si per impossibile fingamus voluntatem esse magis fecundam, quam intellectum, ut posset dari productio per voluntatem, satis esset supponere intelligentiam, quamvis sterilem (ut ita loquar) & tunc productio amoris esset ab vno, & non à duobus. Vnde quod dicebatur de productione amoris à Verbo, tunc non haberet locum, quia non esset proprium verbum productum, sed conceptus essentialis, & ideo non est formaliter dictum, quia amor, vel productio amoris per se non supponit dicere, sed intelligere, quod per se loquendo esse potest in eo, qui non producit verbum. Et præterea, in nobis iuxta veriorē sententiam, verbum non est principium actiui, & productivum amoris, & in Trinitate diuinum Verbum non est principium Spiritus sancti, ex eo præcisè, quod est Verbum productum, sed ex eo, quod est Verbum intelligens, & consequenter est simul cum Patre amans.

Sed additur secunda ratio, quia hoc ipsum est de intrinseca ratione, & notione Spiritus sancti, scilicet, quod procedat à duabus personis inuicem se amantibus. Tum quia est amor, non utrumque sed ut nexus duorum, ut ex Augustino referebam, & tradit etiam D. Thom. 1. part. quæst. 37. artic. 1. & dicimus inferius. Tum etiam, quia Spiritus sanctus est amor perfectus, pertinet autem ad perfectionem amoris, ut sit per modū amicitiae, & cōcordiæ inter plures, ut latè persequitur Richardus de sanct. Viçt. lib. 3. de Trinitate cap. 7. & sequentibus. Verumtamen hæc ratio conuincit quidem de facto, Spiritum sanctum procedere à duabus personis, quia de facto est nexus duorum, non verò probat, hoc per se convenire Spiritui sancto ex vi suæ proprietatis personalis. Quādo enim Augustinus dicit, *Spiritum sanctum esse nexum*, non dicit, denominationem hanc illi convenire sub illa formalitate, seu perfectitate, sed solum de facto ita esse. Neque etiam hoc formaliter pertinet ad rationem, vel perfectionem amoris, amor enim Patris, quatenus diligit seipsum, non minus perfectus est, quā sit amor Patris, & Filij, quatenus se mutuo diligunt, ergo si esse posset Pater prima persona se ipsam diligens absque Filio, non minus esset productiva per amorem, quantum est ex perfectione amoris.

Ego breuiter in hac re sentio, aliud esse loqui formaliter, ac præcisè de productione amoris, vel

Al. rsl.  
Hiericus.  
D. Thom.

3.  
1. Ratio.

1.  
1. Opinio.

Scotus.  
Gabr.

Durand.  
Fundamentum.

4.  
2. Ratio.

D. Thom.

Richard.

August.

5.  
Assertio.

2.  
2. Opinio  
Caietan.  
Torres,  
Ferrar.  
Capreol.



Spiritus sancti ut sic, aliud verò de productione huius tertiæ personæ in indiuiduo, quatenus per hanc proprietatem personalem constituitur ex vi suæ processionis. Primò ergo assero ad productionem amoris, vel Spiritus sancti per se non esse necessariam pluralitatem personarum. Hoc videntur mihi convincere tam rationes factæ pro opinione Scoti, quam ex his, quæ dicta sunt circa rationes secundæ opinionis. Hoc etiam videntur mihi supponere sanctus Thomas, Scotus, & omnes, qui interrogant, si Spiritus sanctus non procederet à Filio, an distingueretur ab illo, supponunt enim in tali hypothese processionem à solo Patre mente conceptam, ac subinde quòd sit ab vna tantum persona. Denique ex creaturis possumus argumentum sumere; nam in eis est processio amoris, & Verbi, & utraque est ab vna persona tantum, propterea quòd verbum productum à creatura imperfectum est, neque est persona amans, nec intelligens, quòd ergo in Deo processio amoris sit à duabus personis, non est formaliter, ac præcisè ex perfectione amoris, sed ex eo quòd Verbum productum est perfectum, ac personaliter subsistens, & eadem voluntate cum Patre amans.

6.  
Assertio 2.

Secundò nihilominus assero, ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate, quam nunc habet, conditionem necessariam fuisse, ut virtus spirandi prius ratione, seu origine in duabus personis Patris, & Filij personaliter subsisteret. Probatur ex principiis positis, quia Spiritus sanctus prout nunc procedit ex vi suæ proprietatis dicitur habitudinem relativam ad Patrem, & ad Filium, ergo per se respicit, & requirit utramque personam ad suam productionem. Antecedens constat ex suprà dictis, quia Spiritus sanctus non procedit immediatè ab aliquo subsistente communi Patri, & Filio, sed ab ipso Patre, & Filio, ut constitutis propriis relationibus. Et ideò rectè dicit Caietanus loco proximè citato, Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, quatenus Pater, & Filius sunt, ita hoc intelligendo, ut illa particula, *quatenus*, reduplicet conditionem necessariam ad spirandum. Consequentia autem utraque probatur, quia terminus relationis passivæ originis est illud ipsum, quod est principium talis processionis, quatenus proximè constituitur aptum ad talè productionem. Item quia relatio per se recipit suum terminum adæquatum, neque secundum hanc habitudinem potest illi convenire aliquid per accidens, cum formalis eius ratio, & veluti quidditativa in tali habitudine consistat. Ergo idemmet terminus adæquatus talis relationis est per se principium eius, sicut est per se terminus eius. Vnde sicut non potest esse talis relatio sine tali termino, ita etiam nec sine tali principio.

7.

Hoc tandem potest ex creaturis declarari, in quibus res absoluta, procedens ab aliqua causa, tanquam terminus actionis eius intelligi potest, non procedere ab illa, quin possit ab alia procedere, tamen ipsamet actio, quia formaliter constituitur per habitudinem ad talem causam, non potest eadem numero ab alia causa fluere. Sic ergo in Deo, quia persona procedens non constituitur proprietate absoluta, sed ipsamet relatio ad suum principium, ideo ab illis personis per se procedit, quas per se etiam relativè respicit, ergo Spiritus sanctus, sicut sua proprietate immediatè respicit Patrem, & Filium, quatenus tales sunt, ita ab illis per se procedit. Et in hoc est apertum

discremen inter processionem Spiritus sancti à duabus personis, & creaturarum à tribus, nam ad producendum Spiritum sanctum, non satis est hic Deus subsistens, sed necessaria conditio est, ut per proprietatem personalem incommunicabiliter subsistat, & ideo terminus processionis Spiritus sancti immediatus est persona ipsa, vel personæ, à quibus immediatè procedit, & idem est principium per se eius. Ad producendam autem creaturam, per se sufficit hic Deus subsistens essentialiter, qui per suam essentiam distinguitur à creaturis, unde ad illum, ut sic, per se terminatur relatio creaturæ, & ideo ad illam non ita per se requiritur personarum Trinitas.

B

Vna verò superest obiectio, quam rectè attigit Caiet. Nam sequi videtur, nec Patrem, nec Filium sigillatim esse principium perfectum, & totale Spiritus sancti, prout est talis persona, sed solum Patrem, & Filium simul. Consequens videtur inconueniens, nam derogat perfectioni singularum personarum, & dicendum esset, vnamquamque illarum per se tantum esse principium parziale, quod dici non potest. Respondeo, nonnullos Theologos, & inter eos D. Thomam, ut statim referam, ita loqui, ut dicant principium Spiritus sancti esse Patrem, & Filium simul, & non licere alterum eorum determinatè designare per *principium Spiritus sancti*. Sed, quidquid sit de hoc modo loquendi (de quo statim) veritas in re ipsa est, totam virtutem spirandi esse in utraque persona simul, & in singulis, & hoc satis esse, ut quælibet earum per se sit Spirator, & principium Spiritus sancti perfectum, & integrum, quia hæc perfectio maximè sumitur ex virtute, & formali principio producendi, & quia relatio Spiritus sancti tota respicit singulas personas, & utramque simul.

C

Nihilominus tamen verum etiam est, quod Caiet. dixit, conditionem requisitam ad hanc productionem Spiritus sancti, prout in re est, non esse in singulis personis, sed in utraque simul, quia, ut ostendimus, utraque persona necessaria est ad talem productionem. Et declarat in hunc modum, nam Spiritus sanctus per suam indivisibilem relationem respicit Patrem, & Filium, & quamvis ab utroque habeat relationem illam, tamen non posset per illam respicere Filium, nisi ab illo procederet, etiam si procederet à Patre, neque è conuerso, ergo, ut illa relatio habeat integrum, & adæquatam suam habitudinem, necessaria conditio ex parte principij producentis est duplex relatio, quæ constituat adæquatum terminum illius relationis. Neque hoc est vllum inconueniens, quia hæc conditio non addit perfectionem simpliciter, quæ in ipsa essentia eminenter non contineatur, sicut non est inconueniens, quòd hic Deus, ut sic, non possit generare, sed conditio necessaria sit prima proprietas personalis.

D

E

## CAPVT VII.

*An Pater, & Filius sint vnus Spirator  
vnumque Spiritus sancti  
principium.*

IN hoc puncto, quod in hac materia vnum ex præcipuis est, temerè profecto loquuntur nonnulli Scholastici. Nam Durandus in 1. distinct. 29. quæst. 2. & Gregorius dist. 12. q. 1. dicunt, in rigore

1.  
Varie opinionones.  
Durand.  
Gregor.

Patrem &



Patrem, & Filium non esse vnum principium, sed potius duo, licet propter periculum aliter Patres loquantur ad declarandam unitatem virtutis: quæ est in vtraque persona, & unitatem termini & productionis. Et ideo (inquit Durand.) non absolute dicunt Concilia esse vnum principium, sed Spiritum sanctum procedere ab illis, tamquam ab vno principio. Gabr. verò, Ochamus, & alij dicunt posse vocari vnum, & duo principia, diuersis respectibus.

Dicendum verò est, Patrem, & Filium propriè, ac simpliciter esse vnum Spiritus sancti principium, & non plura. Ita D. Thomas dicta quæst. 36. art. 4. & Bonaventura, Richardus, & ferè alij distinct. 12. vbi etiam consentit Scotus. Nam licet dicat quæstionem esse de modo loquendi, non tamen excludit quin sit fundata in re ipsa, nec putat esse parui momenti, cum ex verbis inordinatè prolatis incuratur hæretis, & ideo ita loquendum sit de mysteriis fidei sicut Concilia loquuntur. Hæc autem sine dubio est mens Conciliorum Lugdunensis & Florentini quæ citauimus, & illa particula, tamquam, non diminuit, sed explicat veritatem rei, sicut est illa Ioannis 1. Quasi unigeniti à Patre. Aliàs Concilia dicta nec satis explicasset fidem nec Græcis satisfecissent. Et ob eandem causam non tantum definiunt, esse vnum principium, sed etiam negant esse duo. Et eodem modo loquitur Augustinus 5. de Trinitate cap. 13. & 14. Hilarius libro 4. de Trinitate, Anselm. libro de Processione Spiritus sancti, capit. 10. Ratio est suprà latè tractata, disputando de unitate personarum in Deitate, vbi ostendimus ad unitatem substantiui sufficere unitatem formæ etiam si supposita immediata multiplicentur, hic autem principium Spiritus sancti substantium quid est, & ostendimus, formam seu virtutem eius esse vnā, ergo principium est vnum, licet illa virtus sit in pluribus suppositis.

Vnde fit, idem dicendum esse de vno Spiratore, licet D. Thomas in 1. distinct. 11. aliter de illo locutus fuerit, in quam partem etiam inclinat Durandus suprà quæst. 3. Quia de nomine Spiratoris tamquam de adiectiuo indicant. Tamen D. Thom. sententiam retractauit in 1. part. quæst. 36. art. 4. ad 7. Et meritò, quia iuxta communem vltimum nomen Spirator substantiuum est, vnde cum de formali vnā dicat formam, ab illa sumit unitatem. Nec refert, quod illa forma sit actus spirandi, nam etiam creator dicit de formali actum creandi, & tamen tres personæ sunt vnus creator. Secus verò est de nomine spirantis, nam hæc significat adiectiuè, & ideo Pater, & Filius rectè dici possunt duo spirantes. Quomodo exponendus est Hilarius cum 2. lib. de Trinit. dixit Patrem, & Filium esse auctores Spiritus sancti vt D. Thom. supra notauit.

Vna tamen superest interrogatio, seu obiectio vulgaris, pro quo supponat, vel qui designari possit sub illo vno principio, vel spiratore, qui de Patre, & Filio prædicatur, quia nihil videtur designari posse. Nam siue Patrem, siue Filium designes, falsa erit locutio, quia neutra persona potest de vtraque simul prædicari. Propter hoc multi putant necessarium esse dari subsistentem communem in actiua spiratione qui sit hic Spirator, & vnum principium, quod de Patre, & Filio prædicetur. Ita sentiunt Gabriel, & alij citati cap. 4. Sed ibi ostensum est, illam sententiam esse falsam. Quod autem non sit necessaria ad veritatem illius locutionis explicandam suprà libro 4. declaratum est, & patebit ex dicen-

dis.

Alij ergo respondent, prædicatum illud habere vim termini collectiui, & ideo supponere pro Patre, & Filio simul. Quod videtur docere D. Thom. dicta quæst. 36. artic. 4. ad argumenta. Et ferè in idem recidit, quod Caietanus ibi & Capreolus in distinct. 7. & 12. quæst. 1. dicunt prædicatum illud, supponere confusè & immobiliter, ratione illius particule, & positæ ex parte subiecti sicut dialectici dicunt de hac propositione *Parvus*; & *Roma venditur Piper*. Sed prior responsio difficilis est, quia sequitur, Patrem solum & Filium solum non posse dici Spiratorem, vel principium Spiritus sancti, quia terminus collectiuus non potest de singulis personis prædicari. Consequens autem falsum est, vt constat. Posterior etiam responsio in termino singulari locum non habet, Pater autem & Filius sunt hic spirator, seu vnum principium singulare, imo idem principium, ergo aliquid sub illo termino posito ex parte prædicati designare licebit. Item de Patre, & Filio sigillatim prædicatur Spirator, ergo tunc nulla est suppositio confusa, vel immobilis, at idem Spirator est, qui de Patre, & Filio simul, & de quolibet eorum sigillatim prædicatur, ergo idem sub illo termino designare licebit.

Dico ergo Spiratorem immediatè, ac determinatè supponere pro subsistente in hac virtute spirandis, vt ex parte virtutis dicat singularitatem: ex parte verò subsistentiæ, communiter, & confusè dicat subsistens in illa virtute cum conditione sufficienti ad spirandum. Et ideo potest de Patre & Filio tam simul, quàm sigillatim prædicari, quamuis de Patre, & Filio simul nulla persona determinatè, vt talis est, possit prædicari. Quod non obstat, quia Spirator, vt sic, vel principium Spiritus sancti neutram personam hoc modo significat, sed abstractè ex parte suppositi, id est, personam habentem talem virtutem seu spirationem. Nisi fortasse Spirator sumatur pro illo principio, quod includit non solum totam virtutem, sed etiam omnem conditionem adequatè necessariam in principio Spiritus sancti, sic enim procederet, quod D. Thomas dixit, supponere tunc pro Patre, & Filio simul, propter ea, quæ in capite præcedenti dicta sunt.

Alia obiectio fieri potest. Quia si Pater, & Filius sunt vnum principium propter vnā virtutem, Pater erit duo principia, scilicet Filius, & Spiritus sancti propter duplicem virtutem, & processionem, Aliqui respondent non dici duo principia ne distinctio realis significari videatur, secundum rationem verò dici posse, sicut sunt duæ virtutes. D. Thomas autem 1. part. quæst. 36. artic. 4. negat simpliciter Patrem esse duo principia. Et idem absolutè negant tam Latini quàm Græci in Concilio Florentino sess. vlt. & ita mihi sentiendum, & loquendum videtur. Vnde neganda est illatio quia licet ad unitatem substantiui sufficiat unitas formæ, ad pluralitatem non sufficit pluralitas, nisi etiam multiplicentur supposita. Quia quoties numerantur concreta in plurali etiam supposita numerantur, vt ex communi modo loquendi constat. Et ratio est, quia vnio talium formarum in vno supposito sufficit ad unitatem, in communi denominatione sumpta à talibus formis sicut est vnus artifex, qui plures artes habet, de qua re latius supra, & in materia de incarnatione dictum est.

5. Responsio. D. Thom.

Tertio. Caietan. Capreol.

Contra 2.

Contra 3.

6. Vera responsio.

7. An Pater & Filius sint duo principia.

D. Thom.

Concil. Florent.

8.  
Obiectio-  
ni occur-  
ritur.

Anselm.

Dices ergo saltem Pater, ut est principium Filij, & Filius, ut est principium Spiritus sancti, erunt duo principia, quia & sunt duo supposita, & per virtutes producendi formaliter diversas produunt, & ita ibi & suppositum, & forma multiplicatur, quod satis est ad pluralitatem substantiui. Consequens autem non admittit Anselm. libr. de processione Spiritus sancti, cap. 10 *Nectamen* (ait) *duo confitemur principia, unum Patrem ad Filium, alterum Patrem, & Filium ad Spiritum sanctum. Sicut non credimus alium Deum, de quo est Filius, & alium Deum Patrem, & Filium, de quo est Spiritus sanctus, quamuis de eodem Deo, siue de eodem principio suo quisque modo sit.* Respondeo, illa non posse dici duo principia actu in re ipsa, tamen virtute esse duo & ita ratione etiā posse considerari, & distingui, ut duo. Probo simul hæc omnia ex illa regula, quod substantiua non multiplicatur, nisi multiplicatis suppositis, & formis, supponoque *Principium* substantiuum esse, ut est per se clarum. In præsentia ergo, licet in re multiplicentur supposita Patris, & Filij, tamen virtus generandi, & spirandi, in re non sunt plures, quia in re non distinguuntur actualiter, nec Filius, ut Spirator distinguitur in re à Patre, ut Pater est, quia est idem Spirator cum illo, & Spiratio non distinguitur in re à Paternitate. Vnde Pater ut Pater non distinguitur in re à Filio, ut Spiratore, quia non opponitur illi ut sic, & in diuinis omnia sunt vnum, ubi non obuiat relationis oppositio. Ergo Pater, & Filius in re non sunt duo principia, etiam respectu distinctorum terminorum. Ex his verò, eisdemque principiis constat esse duo virtute, & secundum rationem, nam ex parte suppositorum est maior distinctio, quam necessaria sit ad hanc pluralitatem, & ex parte formæ, vel virtutis est saltem pluralitas virtualis, & rationis.

9.  
Replica.

Instabis, hoc satis esse, ut absolute dicantur duo principia. Nam supposita distinctione supposito-

A rum, in cæteris videtur esse eadem ratio de concretis, quæ est de abstractis, sed Paternitas, & Spiratio dicuntur simpliciter duæ relationes, quamuis in re solum virtute, & per rationem distinguantur, ergo similiter concreta illarum relationum etiam substantiue sumpta multiplicabuntur simpliciter, saltem respectu distinctarum personarum Patris, & Filij. Respondeo, instantiam hanc solum esse de modo loquendi, de quo dicimus, receptum esse illum modum loquendi in abstractis relationum, non verò in concretis, & ideo non esse simpliciter usurpandum sine declaratione. Adde præterea, nomen principij (sicut nomen causæ) vno modo non dicere de formali relationem secundum esse, sed virtutem agendi, seu principium quo producendi, & hoc esse absolutum in diuinis personis quoad formale, & ideo licet connotet relationem, sequi conditionem termini absoluti, qui non multiplicatur simpliciter, nisi multiplicata in re forma absoluta. Et hic videtur usus illius vocis *Principium* cum Patre, & Filio attribuitur. Et ita Anselmus ex vnitatem formæ absolutæ probat vnitatem principij. Quod si *Principium* sumatur, ut formaliter denominatur à relatione, fortasse in bono sensu possent dici duo principia, sicut duo relata. Tamen propter ambiguitatem, & periculum cauenda est talis locutio sine illo addito, quod sunt duo secundum rationem quoad relationem.

C Atque hinc tandem intelligitur, superuacaneæ esse quæstionem huc remissam an principium dicatur vniuocè, de Patre, & Filio in diuinis. Quia ubi non est pluralitas sub communi termino, neque analogia, neque vniuocatio propriè locū habet, sed vnitatis, eo tamen modo, quo sunt plura secundum rationem vniuocè sunt principium, ut ex dictis satis constat, & de Persona, & Relatione dictum est supra.

Responso.

10.

*Finis libri Decimi de Trinitate.*

## INDEX CAPITVM LIBRI VNDECIMI DE TRINITATE.

**C**ap. 1. De nominibus Spiritus sancti, & amoris.

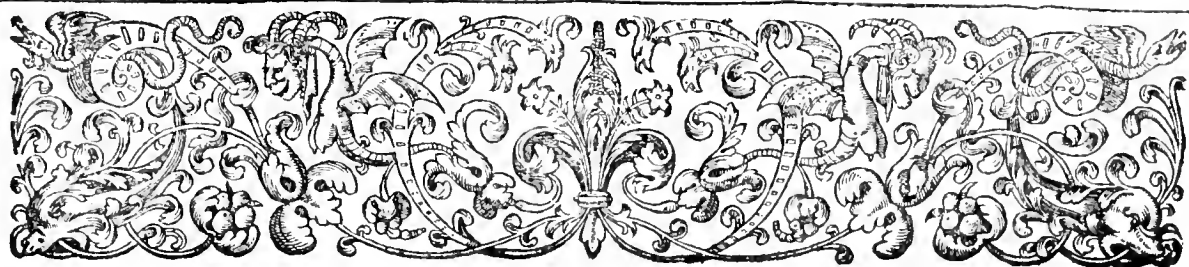
Cap. 2. Ex quarum rerum amore procedat Spiritus sanctus.

Cap. 3. An Pater, & Filius diligant se Spiritu sancto.

Cap. 4. An Spiritus sanctus sit donum.

Cap. 5. Cur Spiritus sanctus non sit filius.

Cap. 6. Cur Spiritus sanctus non sit imago.



LIBER VNDECIMVS.  
DE TERTIA TRINITA-  
TIS PERSONA, QVÆ SPIRI-  
TVSSANCTVS NOMINATVR.



**T**ria sunt nomina, quibus solet tertia persona Trinitatis in Scriptura significari, cuiusque proprietates nobis declarari, scilicet nomen *Spiritus sancti*, *Amoris* & *Doni*, sub quibus de illa tractauit D. Thomas 1. part. quæst. 36. 37. & 38. Nam per nomen *Spiritus sancti*, indicatur relatio ad suum principium, per nomen *amoris* modus processionis, per nomen *Doni*, quædam relatio ad creaturam. Quocirca de primo, & secundo nomine pauca à nobis dicenda supersunt, quia propria Spiritus sancti relatio simul cum relatione Spiritationis, & cum his, quæ de Spiratore diximus ferè explicata est quia correlatiua ut sic, sunt simul cognitione, & cum de relationibus diuinis ageremus, terminum, fundamentum, & rationem fundandi huius relationis declarauimus, de modo item processionis huius personæ in primo libro aliquid attigimus. Tamen, quia hæc processio minus nota nobis est, ut D. Thomas dicta quæst. 36. art. 1. notauit, cutabimus hic amplius illam declarare. Vtemurque duobus illis modis, quib. obscuriora Dei inuestigare solemus, scilicet, vel per connotationem aliquam, seu comparisonem ad alia, præcipuè ad processionem Verbi, vel per negationes aliquas, quæ in Spiritu sancto etiam per comparisonem ad Filium considerari possunt. Denique de respectu peculiari huius personæ ad creaturas nihil hætenus tractatum est, nec videtur facilis ad explicandum talis respectus, & ideo hoc etiam præcipuè nobis superest inquirendum de hac persona.

CAPVT I.

*An tertia Trinitatis persona ratione suæ processionis rectè, ac propriè Spiritus, & Amor appelletur, & ex quarum rerum amore procedat.*

1. **T**ertiam hanc personam per voluntatem, atque adeò per modum amoris procedere, supra lib. 1. contra Durandum ostensum est, quia processionem, & terminum eius instar illius, quam in nostra voluntate utrumque experimur nomina-

A mus, & apprehendimus. Vnde quia etiam in nobis ipsis processio hæc obscurior est, pauciora habemus nomina, quibus illam significemus, quam in processione intellectus, sed ferè vnicà voce amoris, vel dilectionis totam illam significamus. Hinc ergo factum est, ut ad significandam tertiam Trinitatis personam, eiusque relationem quædam nomina, alias communia, vel essentialia accommodata sint, & quasi de nouo imposita ad illam significandam.

B Primò ergo vocatur *Spiritus sanctus*, estque nomen eius maximè proprium. Videturque ab ipso Christo impositum, vnde illo usus est Matth. ultimo. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*. ubi tacitè declarauit multa alia, quæ de Spiritu dixerat, præsertim in sermone cœnæ, de hac diuina persona esse intelligenda. Quam etiam Ioannes 1. Canonica cap. 5. hac voce personaliter appellauit, dicens, *Tres sunt, qui testimonium dant in celo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus*. Rationem verò nominis huius ex modo processionis per voluntatem sumimus cum sanctis patribus. Nam vox *Spiritus*, solet motionem quamdam, vel impulsu significare, seu rem subtilissimam, quæ facillè huc, illucque agitur, & impellitur, ac penetrat, sicque solemus ventum spiritum appellare, & inde vox *Spiritus*, ad substantias incorporeas significandas inde translata est. Aliunde verò id quod per dilectionem procedit, tamquam impulsu quamdam concipimus, imò sepe ita illam nominamus, sicut enim rem procedentem per intellectum verbum vocamus, ita illam, quæ per voluntatem amantem procedit impulsu, seu impetum appellamus. Vnde etiam dicimus, voluntatem per amorem ferri in rem amatam, & in eam transformari, eique vniri quasi per subtilissimam amoris penetrationem. Hinc ergo tertia persona à Deo procedens spiritus merito appellatur, quia per modum amoris, & impulsus procedit, simulque illa voce significatum est, esse amorem substantialem, summeque incorporeum, & immaterialem. Quoniam verò ille amor purissimus, & mundissimus est, idèò addita est vox *sanctus*, quæ excellentiam illius processionis declarat, simulque indicat personam illam esse sanctam per essentiam, quia ex dilectione summa summi Spiritus procedit.

Vnde intelligitur (quod notauit D. Thomas supra, ex August. 5. de Trinit. capit. 11. & lib. 15.

2. De nomine Spiritus sancti. Matth. ult.

1. Ioan. 5.

3. D. Thom. August.

capit. 19. & sumitur etiam ex Basilio libr. 5. contra Eunomium) voces illas secundum se spectatas essentialia esse, & communes, nam & Deus Spiritus purus, & sanctus est, & Pater, & Filius similiter. Tamen ut sit per illam vocem *Spiritus*, non significatur relatio. Applicatum ergo est nomen *Spiritus sancti*, ut personale est, ad significandam relationem procedentis per modum impulsus. Vel etiam (ut notavit Augustinus) applicata est vox communis Patri, & Filio, ad significandam personam, quæ per mutuum, & communem amorem Patris, & Filij procedit. Atque hinc etiam relationem ipsam nouo nomine, ex Spiritu abstracto, *spirationem* vocamus, vel (quia hæc vox magis videtur actionem significare) vocamus, generali nomine *processionem* vel nomine complexo *passivam inspirationem*. Denique adnotavit D. Thomas nomina *Spiritus & sanctus*, & vocem complexam ex illis essentialia esse, & communia Patri, & Filio: nomen autem *Spiritus sanctus* sumptum in vi vnius vocis incomplexæ esse proprium tertiæ personæ. Non quidem, quod illa vox incomplexa non potuerit etiam esse communis, si rem tantum spirituale, & sanctam significaret, nihil enim obstat, quominus potuisset sic imponi, sed quod vel nunquam ita legatur imposita, aut usurpata, vel quod ex usu Ecclesiæ (ita enim D. Thomas loquitur) ita fuerit accommodata. Et fortasse hoc significauit Augustinus libr. 11. de ciuitate ca. vit. 10. cum dixit, *Spiritus Patris, & Filij Spiritus sanctus propria quadam notione huius nominis in sacris literis nuncupatur*.

Circa nomen *Amoris* non habemus tam expressa Scripturæ loca, in quibus tertia hæc persona relatione, & personaliter, seu propria quadam notione *Amor*, vel *dilectio* appellatur. Nam licet 1. Ioann. 4. dicatur *Dilectio ex Deo est*, & D. Augustinus libr. 15. de Trinitate cap. 17. per dilectionem ex Deo Spiritum sanctum intelligat, tamen non inde sufficienter colligitur, nomen *Amoris* esse proprium Spiritus sancti. Sicut licet Filius dicatur *Deus de Deo*, non sequitur nomen Dei esse proprium Filij, sed solum per particulam *De* trahi ad supponendum pro Filio, ita ergo particula *ex* potuisset trahere nomen dilectionis (si per illud nomen dilectio significaretur Deus, eo modo, quo ibidem dicitur *Deus caritas est*) ad supponendum pro Spiritu sancto, Addo non esse necessarium vocem illam intelligere de dilectione per essentialiam, sed de creatâ, ita ut particula *ex* non dicat emanationem ad intra, sed extrâ. Ut exponunt idem Augustinus libr. 1. de Gratia Christi capit. 21. & Concilium Mileuit. canon 4. Ut inde probent, dilectionem nostram, quæ rationemur, & filiamur, ex Dei Gratia manare, ac proinde ita dictum esse, *Dilectio ex Deo est*, sicut vidi à Paulo dictum esse ad Rom. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*. Et contextus ipse Ioannis hoc magis postulat. Dixerat enim fideles, & qui recte ambulant ex Deo esse, & subdit, *Charissimum diligamus nos inuicem, quia caritas ex Deo est*, loquitur ergo de caritate, quam Deus nobis infundit, ut nos inuicem diligamus.

Nihilominus ex usu sanctorum Patrum, ac Theologorum, Spiritus sanctus secundum proprium, & peculiarem notionem suam *Amor* appellatur, non solum per appropriationem nominis essentialis, sed etiam per peculiarem illius vocis significationem, & impositionem. Ita ut vox illa sit multiplex, seu æquiuoca, & vno modo es-

sentialis sit, alio personalis, ut Docuit D. Thomas dicta quæst. 37. artic. 1. & significauit Augustinus libr. 15. de Trinit. cap. 17. & sequentibus. Habetque hoc fundamentum, tam in modo processionis Spiritus sancti, quam in voce *Amor*. In processione, quia sicut Filius recipit à Patre ea omnia, quæ formaliter pertinent ad intellectum, ut esse *Verbum*, *Sapientiam*, &c. ita Spiritus sanctus recipit ea, quæ pertinent ad voluntatem, ut esse *caritatem*, & *amorem*. In voce autem, quia omnis amor extra Deum productus est, & vox amoris non solum significat actionem, quæ interuenit in amando, sed etiam terminum per illam actionem productum. Imo vox *amoris* maxime videtur terminum ipsi significare, qui nos constituit formaliter amâtes & formaliter voluntate inclinât, & impellit in rem amatâ. Nâ actio, quæ ille terminus producit, magis esset dicenda *amatio*, quam *amor*, sed quia prior vox usitata non est, dicitur etiam *amor* vel *dilectio*. Merito ergo vox hæc imposita etiam est ad significandum amorem intra Deum productum, qui solus Spiritus sanctus est. Verum est, per nomen amoris etiam in creaturis non significari formaliter relationem producti, sed qualitatem ipsam, quæ producit, in quo differt vox *Amor*, à nomine *Verbum*, & ideo potest Amor in Deo dici essentialiter, sicut intelligere. Nihilominus tamen, quia potest *Amor* esse productus etiam in Deo, ideo potuit illa vox accommodari ad significandum illum amorem secundum eam proprietatem, & ita factum est, idcircoque sub illa significatione nomen illud personale est Spiritus sancti.

Addit D. Thomas in illo artic. 1. tertiam significationem illius vocis *amor* in diuinis, quia non solum significat actum essentialem amandi, nec solum personam productam per voluntatem, sed etiam actum notionalem, per quem producit illa persona. Hic enim actus ratione distinguitur ab amore essentiali, quia non conuenit Spiritui sancto, licet essentialiter amet: ratione etiam distinguitur à persona Spiritus sancti, quia est veluti origo illius, ergo potest nomine *amoris* significari. Cum sit productio amoris, & non habeamus aliam vocem, quæ illum significemus. Item hoc significamus, cum dicimus, Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum per *amorem*, quia nec potest intelligi ipse Spiritus sanctus, cum non producat per se ipsum, nec solus essentialis actus amoris, cum communis sit Spiritui sancto. Denique hoc declarat D. Thomas proportionem ad intellectum, ubi sunt tres voces, *intelligere*, *dicere*, & *Verbum*, quarum prior significat actum essentialem intelligendi: secunda originem actiuam, seu actum intelligendi notionalem: tertia terminum productum per intellectum, hæc ergo tria inueniuntur etiam in voluntate, & propter nominum conuenientiam eadem voce omnia significamus. Hæc doctrina vera est, sed cauenda est interpretatio eorum, qui hinc colligunt, esse in Patre duplicem dilectionem, vnam absolutam, aliam relationem. Hoc enim neque D. Thom. dixit, nec verum est, ut lib. 1. ostendit. Nam amor notionalis, si significet proximum principium quo producendi Spiritum sanctum, formaliter est amor essentialis, ac proinde absolutus, connotat verò relationem Patris, & Filij, ut conditionem necessariam ad exercendam talē rationē principij: si verò significet actiua originē, non est proprie actus amandi, sed est relatio ipsa, prout est quasi in via, & actuali influxu

D. Thom.  
August.6.  
D. Thom.

D. Thom.

producentis, & ideo ad tollendam æquiocationem non solemus iam hanc originem significare nomine *amoris*, vel *dilectionis*, sed nomine *Spirationis*, Quæ omnia ex doctrina tradita in 1. & 7. lib. perspicua sunt, ibique sufficienter probata, nec noua difficultas occurrit.

## CAPVT II.

*Ex quarum rerum amore Spiritus sanctus procedat.*

**S**icut in superioribus exposuimus, ex quarum rerum cognitione Filius procedat, ita hic oportet cum proportionem declarare, ex quarum rerum amore Spiritus sanctus procedat, seu quarum rerum amor sit principium quo, quo producit Spiritus sanctus. Cum enim necessarium esse debeat amor alicuius obiecti, quod per illum ametur, & Spiritus sanctus procedat per amorem, necesse est, amorem illi esse alicuius obiecti. Cumque actus, qui versatur circa aliquod obiectum, non possit sine illo exacte cognosci, ad intelligendum melius, quomodo Spiritus sanctus producat per amorem, declarare oportet, quarum rerum ille amor sit. Amant autem Pater, & Filius & diuinitatem suam, & suas personas, & personam Spiritus sancti, & suam relationem ad Spiritum sanctum, & creaturas, de his ergo omnibus breuiter dicendum est.

**D**ico primò. Pater, & Filius diligendo diuinitatem suam producant Spiritum sanctum. Est certa, & communis assertio, & probatur primò ex proportionem amoris ad intellectionem, nam Pater intelligendo suam essentiam producit Verbum, ergo & amando eandem, producit Spiritum sanctum. Patet consequentia, quia sicut Verbum ibi non producit ex indigentia intelligentis, sed ex fecunditate, ita & amor. Non est autem minus fecundus amor diuinitatis in sua quasi specie, quam intellectio eiusdem diuinitatis in sua. Præterea amor ille est fecundus, quatenus est simpliciter infinitus etiam in genere entis, hoc autem habet ex eo, quod est amor totalis (vt ita dicam) adæquatus diuinitati, ergo diuinitas non solum est amata per illum amorem, vt fecundum, sed etiam est quasi primum, & essenziale obiectum illius, necessariumque omnino ad fecunditatem eius. Vnde obiter intelliges, quantum errent, qui amorem illum vt fecundum, & productum vt quo, distinguunt ab amore essentiali, in ratione amoris, quia non distinguuntur illi amores etiam ratione in obiecto primario, & essentiali, neque in adæquatione ad illud, quomodo ergo distinguere possunt in ratione amoris? Est ergo amor ille fecundus ipsemet essentialis, seu per essentiam, vt antecedit originem; cuius ipse est principium quo, estque notionalis, vt est in aliqua persona, quæ possit esse principium quod talis originis, seu productionis. Vnde etiam addo, hoc obiectum, & adæquationem ad illud, sufficere vt dictus amor habeat suam fecunditatem, quia illa est summa, & infinita perfectio, à qua provenit hæc fecunditas, unde, si necesse est, vt attingat etiam alia obiecta re, vel ratione distincta, solum est, in quantum cum adæquata dilectione talis obiecti habent necessariam connexionem.

**D**ico ergo secundo. Pater, & Filius producant Spiritum sanctum se ipsos diligendo, id est, vniutroque illorum diligendo se, & alium producant Spiritum sanctum. Fortasse Scotus non admitte- ret hanc assertionem, nam similem videtur de Verbo negasse, & solet argumentum sumere à productione Spiritus sancti ad productionem Verbi. Sed in hoc non loquitur aperte, & dum ita argumentatur de creaturarum amore loquitur. Quidquid verò ille senserit, conclusionem vt certam supponunt Theologi, qui quærunt, an Pater, & Filius diligant se Spiritu sancto, vt sequenti capite tractabimus. Vnde omnes locutiones Patrum, quas ibi commemorabimus, ad minus continet hanc sententiam, *Pater, & Filius diligendo se inuicem producant Spiritum sanctum*. Ratione patet facile, quia in prius vnaquæque illarum personarum producit Spiritum sanctum diligendo se ipsam, vnaquæque enim persona maxime naturaliter diligit se, illa autem personæ producant Spiritum sanctum per dilectionem sibi maxime naturalem, & omnino primam (vt sic dicam) id est, per dilectionem, quæ est in tali persona, in primo igno originis, in quo dilectio essentialis intelligitur esse in illa, eo autem ipso, quo diuina essentia, & consequenter essentialis dilectio intelligitur esse in Patre, intelligitur se ipsum amare, quia hoc est illi maxime conaturalis, idemque est cum proportionem de Filio. Neque vlla ratio prioritatis etiam secundum rationem potest in hoc excogitari, ergo non potest intelligi, Patrem, vel Filium producere aliquid per illam dilectionem, quam id producat vnusquisque illorum diligendo se. Et hinc colligitur, etiam vnumquemque illorum diligendo alterum producere Spiritum sanctum, quia dilectio sui est necessario conexa cum dilectione sui correlatiui, cum sine illo non possit consistere. Vnde etiam quoad hoc possunt dici correlatiua esse simul dilectione. Quomodo enim potest Pater velle esse Pater, nisi velit habere Filium, & è conuerso? Deinde est etiam optima ratio, quia illa dilectio fecunda debet esse perfectissima in omni ratione, ergo includit perfectissimam rationem amicitie, quæ includit nexum, & redamationem, ergo Pater, & Filius se mutuo diligendo producant Spiritum sanctum, Aliam rationem, adijciemus cap. sequenti.

**D**ico tertio. Pater, & Filius producant Spiritum sanctum diligendo ipsum, atque ita Spiritus sanctus etiam ex sui dilectione procedit. Non possunt hanc assertionem admittere, qui negant, Patrem producere Verbum ex cognitione Spiritus sancti, tum quia est æqualis ratio, tum etiam quia iuxta illam sententiam Spiritus sanctus prius ratione producit, quam cognoscatur, ergo prius etiam ratione produceretur, quam ametur, quia non amatur, nisi cognitus, ergo non produceretur ex amore sui. At fundamentum illud falsum est, & ex hoc inconuenienti falsum esse comprobatur, nam assertio posita communis est Patrum, & Theologorum, quos referam cap. sequenti, nam in eo sensu, in quo docent, Patrem, & Filium diligere se Spiritu sancto, docent etiam Patrem, & Filium diligere se, & Spiritum sanctum Spiritu sancto, signatimque Bernardus sermon. 3. Pentecostes dixit, *Spiritum sanctum procedere tanquam firmis- mum vinctulum Trinitatis*. Ratio sumi potest ex adæquatione illius amoris cum diuina natura, dici enim potest suo modo comprehensius, non esset

3.  
Assertio.1.  
Exponitur  
titulus.2.  
Assertio. 1.4.  
Assertio  
3.

Bernard.



autem huiusmodi, nisi Pater, & Filius per illam amarent omnem perfectionem illius naturæ. Vna autem perfectio illius naturæ est, esse in tribus suppositis, non potest autem hoc modo amari, nisi amentur etiam ipsa supposita, habet ergo illa delectio hac ratione intrinsecam connexionem cum persona Spiritus sancti, ita ut non possit per illam diligi perfecte Diuinitas, nisi etiam diligatur Spiritus sanctus. At Pater, & Filius producant Spiritum sanctum diligendo perfectissimè, & omninò adequatè suam diuinitatem: ergo & diligendo Spiritum sanctum. Aliam rationem statim subiiciam.

Dico quartò, Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum diligendo etiam suam inspirationem actiuam. Probatur ex præcedenti assertione, cum principio supra posito, quòd relatiua sunt simul dilectione, si ergo Pater, & Filius producant Spiritum sanctum diligendo ipsum, etiam producant illum diligendo se ipsos, ut spirantes ipsum, atque adeò, ut habentes ad ipsum realem respectum. Secundò hoc pertinet ad perfectam dilectionem, qua ipsi se ipsos diligunt. Tertiò pertinet ad perfectam vinculum, & connexionem diuinarum personarum. Quartò pertinet ad comprehensum, seu totalem amorem diuinitatis, non enim totalitèr amaretur, nisi omnia, quæ in ipsa formaliter sunt, simul amarentur. At Pater & Filius producant Spiritum sanctum ex amore perfectissimo diuinitatis, ergo & ex amore relationum omnium realium, quæ in ipsa sunt.

Hic verò occurrit iterum obiectio in superioribus tacta, quomodo possit Spiritus sanctus, vel Spiratio amari per eandem dilectionem, qua producit, quia esse supponitur ad amari, & Spiritus sanctus non intelligitur esse, nisi postquam iam est productus. Propter hoc fortasse aliquis cogitet, *amorem* illum notionalem erga Spiritum sanctum, non esse per modum complacentiæ in bono præfenti, & iam existenti, sed per modum desiderij futuri boni, quia licet hæc non possint attribui Deo secundum ordinem durationis, secundum ordinem originis nò videntur posse negari, quia in eo signo præciso, in quo Pater Filium producit nondum intelligitur Spiritus sanctus existens, ergo debet concipi, ut futurus in alio signo originis, ergo non potest pro eo signo diligi. Ut iam existens, sed ut futurus. At hæc cogitatio aliena est à diuinæ perfectione, quia rei omninò necessarii, & ab intrinseco, repugnat futuritio, quocumque modo cogiteretur, quia si talis res verè cogitatur, ut ens actu per essentiam cogitari debet, & ordo originis non debet concipi per signa, in quorum vno persona sit tantum futura, & in alio iam existat, quia non est prioritas in quo, sed a quo. Dico ergo amorem illum non esse per modum desiderij, aut voluntatis futuri boni, sed per modum complacentiæ, & beneuolentiæ boni præfentis in re, licet per ipsammet dilectionem accipit esse, quo præfens constituitur. Cuius rei vestigium in nostro amore habemus, nam producendo illum, amamus non solum obiectum, sed etiam amorem ipsum, qui nobis per se ipsum voluntarius est, ut supra dicebamus. Quinuis hic modus amandi amorem in nobis, non sit tam expressus, & formalis (ut sic dicim) quam est amor Patris, & Filij ad Spiritum sanctum, quo illum producant, quia est longè perfectior, & immaterialior, & ex cognitione clariori procedit.

Vltimò dicendum est, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum in se ipsis, sed tantum secundum eminentiam, quam habent in Deo. Declaratur, nā tribus modis possunt à nobis concipi creaturæ, ut existentes in mente Dei ex æternitate. Primò, ut sunt aliquo modo in Deo ipso secundum existentiam realem, actualement, & æternam, & hoc modo non sunt aliud, quam ipsa creatrix essentia, quatenus eminenter continet creaturas. Secundò modo considerantur creaturæ, ut sunt ex se possibiles, quia intelliguntur esse tales essentia, quibus non repugnat habere existentiam. Tertiò considerantur ut futurae in aliqua differentia temporis secundum existentiam realem, quam habent obiectiue præsentem in mente Dei. Si loquamur de illis primo modo consideratis, nullum est dubium, quin Spiritus sanctus procedat ex amore creaturarum, ut habentium tale esse. Quia hoc modo Deum amare creaturas, non est aliud, quam amare se, & essentiam suam, quia creaturæ, ut sic spectatæ non habent esse creatum, sed increatum; & amare creaturas sic consideratas non est aliud, quam amare eminentias creaturarum, vel rationes earum, quæ sunt in essentia, & mente Dei. Hæc autem omnia necessariò amat Deus diligendo se, & consequenter etiam Pater, & Filius, cum producant Spiritum sanctum.

De creaturis autem secundo modo spectatis, quicquid aliqui moderni contendunt, dicimus, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum, *Quæ* fuit sententia Scoti in primo, dist. 31. quam Caietan. i. p. quæstione 34 artic. 3. & ibi alij communiter sequuntur. Declaraturque in hunc modum, quia non intelligitur Deus amare hoc modo creaturas, donec actus amoris Dei necessariò terminatus sit liberè ad amandam creaturam aliquam, sed non habet ille actus talem terminationem liberam, donec actu sit in tribus personis: ergo non potest processio tertiæ personæ esse ex tali amore Dei, ut sic iam terminato ad creaturas, ergo non potest esse ex amore creaturarum, ut futurarum, seu secundum reales, & actuales existentias earum. Maior evidens est, quia nec potest aliter distingui amor Dei erga creaturas futuras ab amore earundem: ut tantum possibiles sunt: neque etiam amor Dei erga creaturas in se, & ad extrà existentes potest in alio consistere, cum non addat Deo realitatem aliquam. Minor probatur, tum quia terminatio illa est libera, & naturalia in Trinitate sunt priora liberis, tum etiam quia illa libera terminatio eo modo, quo est, est communis Spiritui sancto cum alijs personis, nā sicut opera ad extrà sunt indiuisa, ita & libera decreta, ut supra dictum est. Consequentia verò sunt evidentes, quia quod supponit terminum originis, & est ab illo eo modo, quo esse potest, non potest esse ipsamet origo, vel quasi principium eius. Et confirmatur ratione supra facta de Filio. Quia Pater, & Filius omninò necessariò producant Spiritum sanctum, ergo non producant, nisi ex amore illarum rerum, quas necessariò amant, at creaturas illo modo perfectis non necessariò amant, ergo non producant ex illo amore Spiritum sanctum. Respondent aliqui, satis esse, quòd eodem actu, quo liberè amant creaturas, producant Spiritum sanctum. Sed hoc non est ad rem, quia sic quasi materialiter tantum sumitur ille amor, & nullus dubitat, quin

7.  
Assertio

8.  
Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum existentium.  
Scotus.  
Caietan.

5.  
Assertio

6.  
Obiectio.

1. Resp.  
sio.

Reijctur.

Vera solutio.

illomet actum amoris, quo necessario producant Spiritum sanctum, nulla reali additione ibi facta, diligantur creaturæ liberè, sed quod inquirimus, est, an ille actus intelligatur terminari ad creaturas futuras, cum Pater, & Filius per illum producant Spiritum sanctum, & sic conuincit ratio facta, non posse Spiritum sanctum produci per illū, ut sic terminatum, cum terminatio illa libera sit.

De creaturis autem tertio modo consideratis est nonnulla controuersia, quia D. Thomas q. 37. art. 2. ad 3. equiparat Verbum, & Spiritum sanctum in hoc, quod procedunt, cum respectu rationis ad creaturas, ergo oportet intelligi de creaturis possibilibus, saltem illo secundo modo spectatis, nam ad creaturas, ut futuras non habet Spiritus sanctus respectum necessarium. Vnde Caiet. q. 34. art. 3. ad 1. Scoti, quoad hoc dicit esse eandem rationem de amore creaturarum, & de cognitione necessaria illarum in Deo. Ratione potest probari, quia sicut Pater necessario intelligit creaturas, ut possibiles comprehendendo suam essentiam, ita Pater, & Filius necessario diligunt creaturas, ut possibiles diligendo se, quia diligunt omnipotentiam suam: quæ sine creaturis in esse possibili esse non potest. Præterea Deus cognoscendo se, & creaturas possibiles necessario complacet in illis, ergo ex illo amore complacentiæ creaturarum producit Spiritus sanctus. In contrarium verò est, quia Deus nihil extra se amat necessario, quod secus est de cognitione, quia per scientiam trahitur res ad scientem, & cognoscitur, prout in illo est, amor verò fertur ad rem amatam in se, Deus autem non fertur ex necessitate ad aliquid extra se. Itē D. Thomas 1. p. q. 20. art. 2. planè sentit, Deum non amare, nisi existentia, quia amor Dei dat esse, & ita infundit bonitatem in rebus, quia sine esse nulla est bonitas, ut ipsemet D. Thomas docet 1. p. quæst. 6. artic. 3. Vnde quæst. 14. art. 9. ad 3. hanc differentiam videtur constituere inter voluntatem, & scientiam Dei, quod scientia non est tantum de rebus futuris, sed etiam de possibilibus; voluntas verò, quia est proximior causa rerum, non est propriè nisi de his, quæ aliquando futuræ sunt. Ergo sentit, circa res possibiles non dari in Deo voluntatis actum necessarium. Ratio autem est, quia amare est velle alicui bonum, Deus autem nullum bonum vult creaturis possibilibus, ut sic, ergo.

Hæc controuersia (ut in Metaphysica tetigi) est fortasse de modo loquendi, & præsentī instituto non multum refert, quia satis est dicere, Patrem, & Filium non producere Spiritum sanctum per amorem liberum, si autem aliquem habeat necessarium circa creaturas, ex illo etiam producere. Mihi verò nunc placet, constituendam esse in hoc aliquam differentiam inter scientiam, & voluntatem. Quia per scientiam reuera repræsentantur creaturæ secundum suas proprias essentias, & naturas, quatenus concipiuntur distinctæ essentialiter ab essentia creatoris, & ut sic, terminant obiectiue ipsam scientiam simplicis intelligentiæ Dei, & ex tali scientia, ut sic terminata intelligitur procedere Verbum diuinum, quod etiam necessario repræsentat omnes creaturas possibiles, etiam ut condistinctas essentialiter à Deo, & in hoc sensu in se ipsis. Amor verò, quo Deus necessario se amat, non ita terminatur ad creaturas, secundum se, sed solum ut sunt

A in Deo, & ut denominatur possibiles ab omnipotentia Dei, quod totum verè non est aliud, quam amare id, quod est in Deo. Et ideo Theologi, licet distinguant scientiam Dei de creaturis, in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis, amorem creaturarum nunquam proportionali modo distinxerunt. Hac ergo ratione dixi, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum in se ipsis, sed tantum secundum esse, quod habent in Deo. Quid autem voluerit docere Diuus Thomas in citato loco quæstion. 37. dicemus in fine sequentis capituli.

## CAPVT III.

*An Pater, & Filius diligant se, vel alia Spiritus sancto.*

Cum dictum sit Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum diligendo, difficultas oritur, an ipse Spiritus sanctus possit dici amor, quo Pater, & Filius diligunt, & præsertim, an sit id, quo se diligunt, ut significari videtur per illam propositionem *Pater, & Filius diligunt se Spiritus sancto*. De qua disputant Theologi communiter, D. Thomas 1. q. 37. art. 2. Alexand. Alenf. 1. p. q. 34. membr. 2. & memb. 3. art. 3. Marsilius in 1. q. 14. & 35. reliqui Scholastici in 1. distin. 32. vbi præcipuè Bonauent. Scotus, Durandus, & Capreol. Est autem ferè communis ipsorum sententia, locutionem illam esse & veram, & propriam, & fundantur præcipuè in auctoritate Augustini, cuius putant fuisse illam locutionem, in quo cum eis conuenit Richardus de sancto Victore, in tractatu quodam de variis difficultatibus ad Bernardum.

Apud Augustinum autem solum reperio, quod 6. de Trinitate c. 5. Spiritum sanctum vocat *Unam, caritatem & sanctitatem Patris, & Filij, & amorem, quo genitus à genente diligitur, generatoremque suū diligit*. Et infra sic ait, *Non amplius quàm tria sum, Unus diligens eum, qui de ipso est, alius diligens eum, à quo est, & ipsa dilectio*. Et similia ferè habet Hieronymus in Psalm. 17. in principio, *Spiritus sanctus* (inquit) *nec Pater est, nec Filius, sed ipsa dilectio, quam habet Pater in Filio, & Filius in Patre*, Bernardus etiam sermone 3. Pentecostes inquit, *Spiritus sanctum procedere tāquam firmissimū, & indissolubile vinculū Trinitatis*, Vnde sermone 8. in Cantica vocat Spiritum sanctū *Osculum Patris ad Filium*. Et similia habet in lib. de amore Dei cap. 7. & 8. vbi vocat Spiritum sanctum *amorem Patris ad Filium, & Filij ad Patrem*. Deniq; Guidmundus in confessione de sancta Trinitate in tomo 6. Bibliothecæ à Patre (inquit) *procedit amor ad Filium, & à Filio ad Patrem, & hic amor est Spiritus sanctus, qui ab utroque procedit*. Confirmari potest hæc sententia à simili, nam Pater dicit se Verbo suo, ergo eadem ratione Pater, & Filius diligunt se Spiritu sancto. In explicando autem sensu illius locutionis multum variant prædicti auctores, propter difficultatem statim proponendam in sequenti opinione: & ideo illam varietatem melius postea attingemus.

Alijs ergo Theologis difficilis valde visa est illa locutio, putant enim in sensu proprio, & rigoro fallam esse, ideoque in aliquo sensu minus proprio esse interpretandā. Quod tenuit Goffredus, ut reliqui Scholastici referunt, & ex modernis

1.

1. Opinio.

D. Thom.  
Alenf.  
Marsil.  
Bonauent.  
Scotus.  
Durand.  
Capreol.

August.

2.

Fundamentum.

Hierony.

Bernard.

Guidmund.

2. Opinio.

Toties in commentarijs dicti articuli secundi, & putant priorem sententiam virtute retractatam esse ab Augustino, quando retractavit illam, *Pater est sapiens sapientia genita*, nam arbitrantur esse eandem viriutis rationem. Sed fortasse melius dicere potuissent illam locutionem, quantum ad Spiritum sanctum attinet, non inueniri formaliter in Augustino, de quo infra aliquid dicam. Ratione tamen non malè argumentatur ex dicto exemplo, quia Pater intelligit se Verbo suo, quia non est sapiens sapientia genita; ergo nec Pater, nec Filius diligunt se spiritu suo. Probatur consequentia primò, quia sicut intelligere se habet ad intelligentem, & producentem per intellectum, ita diligere ad diligentem, & producentem per voluntatem, & sicut Verbum est terminus productionis, & non aliter comparatur ad Patrem, ita Spiritus sanctus est terminus productionis suæ, & non aliter ad Patrem, & Filium comparatur.

Secundò, quia ideo Pater non est sapiens sapientia genita, quia sapere est aliquid in Patre, & Pater nihil recipit à suo genito, nec formaliter, nec effectiue, quas habitudines significare potest ablativum illud. Sed hæc ratio eidem terminis applicari potest, & cum eadem certitudine ad Spiritum sanctum, & dilectionem, ergo. Minor per se nota videtur, quia etiam diligere dicit formalem perfectionem, & intrinsecam, quam nullomodo possunt Pater, aut Filius à Spiritu sancto habere. Quod ita etiam explicatur, nam cum Pater, & Filius dicuntur se diligere Spiritu sancto, aut Verbum diligere sumitur notionaliter, pro ipsa origine, ita ut sit idem, quod spirare, & sic ineptè, & falsò constituitur cum illo relativo, *se*, quia sic diligere notionaliter est producere, Pater autem, & Filius non produunt se, unde non possunt dici spirare se. Impropriissimè etiam dicerentur Pater, aut Filius spirare Spiritu sancto, sed Spiritum sanctum, ergo nec dici potest notionaliter diligere Spiritum sancto, si hæc sunt idem. Quod si diligere notionale non dicat actuale originem, sed principium quo: sic etiam includit aliquo modo respectum ad terminum, unde reflecti non potest supra principium productionis cum additione ipsius termini. Quia, quòd illa dilectio sit notionalis, formaliter non habet à termino, sed à proprijs relationibus Patris, & Filij. Quòd autem sit dilectio, habet ex eo, quòd est ipsa dilectio essentialis. At si diligere sumitur essentialiter, manifestum est falsam esse locutionem (in quo omnes conveniunt) quia Spiritus sanctus, nec producit per dilectionem essentialem, ut sic, neque est forma constituens Patrem & Filium diligentem. Denique in hoc sensu manifestè æquiparatur hæc locutio cum illa alia *Pater est sapiens sapientia genita*.

Mihi in hac re duo breuiter dicenda occurrunt. Primum est, locutionem illam in ea verborum forma, neque in Scriptura reperiri, neque in Sanctis Patribus adeo clare, ut propter illam in omni proprietate defendendâ multum contèdendum esse videatur. Prior pars de Scriptura certa est apud omnes; nullam enim affertur testimonium ad eam probandam. Ut altera pars declareretur, aduerto, has locutiones esse in rigore diuersas, *Pater, & Filius diligunt se amore, qui est Spiritus sanctus, vel diligunt se Spiritu sancto*. Nam in hac posteriori Spiritus sanctus significatur, ut forma constituens Patrem, & Filium diligentes, & in hoc consistit

A eius difficultas, quia non videtur posse hoc habere verum sensum. In priori verò solùm denotatur identitas inter Spiritum sanctum, & dilectionem, quæ constituit Patrem, & Filium formaliter diligentes, ut manifestè indicat dictio illa, *Qui est*, & ad summum etiam indicatur, Spiritum sanctum ex vi processionis suæ formaliter habere illam identitatem, utrumque autem verum est, & facile, ut supra in simili dictum est de sapientia genita. Augustinus autem, & Hieronymus, & alij, si attentè considerentur, magis priorem locutionem, quàm posteriorem iudicant, solùm enim dicunt *Spiritum sanctum esse dilectionem, qua Pater diligit Filium, & Filius Patrem*. Quod non solum est verum per appropriationem, ut Durandus putauit, sed etiam per quamdam proprietatem, quatenus significat Spiritum sanctum esse illam dilectionem, ex vi suæ processionis, sicut etiam de Sapientia cum proportionem loquimur. Atque in hunc sensum videtur reducere illam locutionem, *Pater, & Filius diligunt se Spiritu sancto*, Alexander Alesius supra, id est, *diligunt se dilectione, quæ est Spiritus sanctus*, vel quod perinde est, diligendo se produunt Spiritum sanctum, & suam dilectionem illi communicant.

Secundò assero, posse illam locutionem formaliter sumptam in sensu magis proprio defendi. Omissis autem varijs sensibus, quos D. Tho. supra refert, & facile refutari possunt, duo videntur habere maius pondus. Prior est Richar. de sanct. Viç. loco citato, qui his verbis sententiam declarat. *Dicitur Pater Spiritu sancto diligere, non quòd per eum amorè habeat sed quòd exhibeat, non quòd per eum amorè accipiat, sed impendat*. Vnde significat illud verbum *diligere* æquivocum esse, nam vno modo significat esse formaliter diligentem, & ita non verificatur illa propositio, alio modo significat producere alium diligentem; & hoc modo dicit, esse veram propositionem. Et comparat illam cum hac, *Pater dicit Verbo*, quæ est vera, licet illa sit falsa *intelligi Verbo*, quia *intelligere* non admittit, nisi priorem significationem. Vnde etiam infert, Patrem diligere se ipso, sumpto verbo, *diligere* in priori significatione, & diligere Spiritu sancto in alia significatione iam dicta. Quam ita etiam interpretatur, *diligit se per Spiritum sanctum, quem producit dilectorem, & dilectionem sui*. Vnde etiam concedi debet in hoc sensu; *Pater spirat Filio*, id est, *per Filium*, quia illum producit cum virtute spirandi. Quare licet hic sensus sit pius, & probabilis, nescio, an fuerit intentus ab Augustino, & alijs, quia illa duplex significatio illius verbi non videtur ita usitata.

Alter sensus est, quem D. Thom. latè declarat in illo art. 1. Capreol. Caiet. & alij exponunt, ac defendunt ab impugnationibus Scoti, & aliorum. Summa est, *diligere* in ea locutione sumi pro actu notionali producendi amorem. *Nomen autem significans actionem*, inquit D. Thom. *cum ordine ad definitum terminum solet denominare agens, seu tribui agenti, non solum cum reflexione actionis per modum forme sed etiam cum replicatione termini*. Nam priori modo dicimus, ignem calefacere calefactione, posteriori autem modo dicimus, arborè florere floribus. Atque hoc posteriori modo, inquit, D. Thom. *Pater, & Filius diligunt Spiritu sancto tanquam termino dilectionis productivum: sicut Pater dicit Verbo tamquam termino dictionis*. In intellectu enim habemus voces distinctas, in voluntate autem eandem

1. Ratio.

4. 2. Ratio.

5. Primum, &amp; secundum.

Hieron.

Alesius.

6. 2. Assertu.

Richar. S. Viç.

7. Sententia D. Thomæ exponitur D. Thom. Capreol. Caiet.

vocem accommodamus ad notionalem, & essentialem actum significandum.

8. *D. Thom.* Propter argumentum autem factum in secunda opinione constituit D. Thom. differentiam inter Verbum spirandi, & diligendi, quod Verbum, spirare habet valde generalem significationem, sicut Verbum producere, vel generare, & non includit in suo conceptu definitum terminum; & ideo non tribuitur spirandi cum denominatione ab ipso termino, quod secus est in Verbo diligendi. Clarius verò dici posset, Verbū spirandi esse ex his, quæ tantum significant simplicem habitudinem ad terminum, quæ non construuntur cum illo, nisi in accusandi casu, per quem significatur terminus ut sic, scilicet spirat Spiritum sanctum. Diligere verò non solum dicit habitudinem ad terminum, sed etiam ad obiectum, seu materiam circaquam, & ideo potest reflecti supra ipsum principium, si sub obiecto dilectionis contineatur, & dicitur, Patrem diligere se, & potest constitui cum suo termino in casu ablativo, seu effectivo, quod indicat denominationem formalem. Ita ergo dicuntur Pater, & Filius diligere se Spiritu sancto, sicut etiam posset arbor dici florere se (si Verbum illud actiue sumatur), floribus, quia se veluti adornat floribus.

9. *Obiectio.* Semper tamen difficile potest exponi, qualis sit hæc denominatio; quam Pater, & Filius accipiunt à Spiritu sancto, ut à termino productionis, ut ratione illius possit talis locutio in rigore verificari. Quotiescunque enim terminus actionis constituitur illo modo cum Verbo significante productionem, significatur ut forma eius, cui accommodatur, & ideo oportet, ut det illi denominationem formalem, vel intrinsecam, & propriam, ut in hac, Ignis calefacit lignum calore producto, vel per adiacentiam aliquam, quomodo est vera illa locutio, Arbor floreat floribus, quia flores manent in arbore, & ornant illam, vel per extrinsecam denominationem, seu representationem, quomodo vera est illa locutio Pater dicit se vel alia Verbo. Hic autem nec denominatio potest esse intrinseca, & formalis, ut constat, neque extrinseca apparet, quia Spiritus sanctus nec representat, neque adiacet seu ornat, ut ita dicam, Patrem, & Filium producentes ipsum.

10. *Responsio.* Ad hoc tamen breuiter dicendum occurrit, denominationem hanc esse posse vnionis cuiusdam affectiue: nam ea, quæ se diligunt vniuntur affectu: & ideo rectè dici possunt vniri, & dilectione ipsa, tamquam ipsa vnitione, & termino producto, tamquam eo, in quo vniuntur. Contingit enim aliqua vniri in tertio, seu in termino aliquo, & tunc non tantum denominantur ab ipsa vnione, seu actione, qua vniuntur, sed etiam à termino, quomodo lineæ dicuntur vniri puncto, seu centro: & duæ naturæ in Christo dicuntur vniri vna substantia: sic ergo Pater, & Filius dicuntur vniri Spiritu sancto, non informatiue, sed terminatiue. Quo sensu vocant Patres Spiritum sanctum nexum, & vnitatem Patris, & Filij, & quia illa vnio affectiua est rectè per Verbum diligendi significatur: sic ergo dicuntur se diligere Spiritu sancto, ubi Verbum diligendi notionaliter sumitur, significat autem productionem termini cum vnione quadam producentium in ipso.

11. *Illatio.* Vnde intelligitur ipsum Spiritum sanctum non posse in hac significatione diligere alias personas se ipso, quia neque alias personas, neque se producit, neque habet dilectionem notionalem.

A Sun pto autem Verbo diligendi essentialiter, rectè dicitur diligere se ipso, ut D. Thom. dixit, in 2. dist. 31. q. 1. art. 2. ad vltimum, & Marfilius, & alij adnotarunt, quia diligit suo amore, qui est ipsemet Spiritus sanctus, & quia, licet respectu sui non sit terminus productus, est tamen obiectum eiusdem dilectionis, per quam à Patre, & Filio producit, & ita est nexus, & vnio, non tantum Patris, & Filij inter se, sed etiam cum ipso.

Vltimò intelligitur facile ex dictis, an possit Pater, & Filius rectè dici diligere creaturas Spiritu sancto, Scotus enim, dicta dist. 31. hanc locutionem non putat admittendam; quia Spiritus sanctus non producit ex dilectione creaturarum, unde per se non videtur esse nexus amoris, seu vnionis affectiue Dei ad creaturas D. Thom. autem dicta q. 37. art. 2. ad 3. concedit, Patrem, & Filium diligere nos Spiritu sancto, sicut Pater dicit creaturas Verbo, quauis ex illarum cognitione non procedat. Loquitur autem clarè D. Thom. de creaturis futuris, & non tantum de possibili- bus, & putat, tam Verbum, quam Spiritum sanctum dicere relationem rationis ad creaturam. Quod intelligo de respectu non tam actuali, quam appetituali (ut ita loquar). Quia Verbum necessario procedit aptum ad repræsentandas creaturas etiã existentes, & ideo licet absoluta necessitate non repræsentet illas futuras, tamen ex suppositione, quod futurae sunt, necessario repræsentat illas, quod satis est, ut ipso verbo dicantur. Sic etiam Spiritus sanctus necessario includit proportionalem relationem, nam licet absoluta necessitate non oporteat creaturas, diligi, seu (quod idem est,) Patrem, & Filium illis affectiue vniri, cum producant Spiritum sanctum, si tamen creaturæ diligendæ sunt à Deo, illo eodem amore diligendæ sunt, quo Spiritus sanctus producit. Et hoc satis esse voluit D. Tho. ut illæ creaturæ, quæ de facto diliguntur, dicantur diligi Spiritu sancto. In hoc ergo sensu potest illa locutio probabiliter defendi, fateor tamen, non esse ita propriam, sicut præcedentem, nec facile vsurpandam sine sufficienti declaratione.

### CAPVT IIII.

D *Vtrum Spiritus sanctus ex vi suæ processionis propriè, ac personaliter habeat esse donum.*

DE hac re multa scribunt D. Thom. & eius interpretes 1. par. quæst. 38. & Scholastici in 1. dist. 18. Præsertim Bonauentura, Scotus, Durandus, Gabriel, & Capreolus, Marfilius in q. 21. Inter quos Durandus, præcipue negat, hoc nomen Donum esse proprium Spiritus sancti, sed appropriatum. Ille verò semper procedit ex illo falso errore, quod hæ processionem personarum non sunt propriè per intellectum, & voluntatem, nam inde consequenter negat quicquid propriè tribuitur unicuique personæ procedenti ratione suæ processionis, ut est intellectus, vel voluntatis, inter quæ numeratur hoc nomen Donum.

E Reliqui ergo Theologi conueniunt, Spiritum sanctum ex vi suæ originis procedere ut Donum, atque ita hanc appellationem in aliquo sensu esse illi propriam, & personalem. Sumpserunt autem hoc ex Augustino, qui sæpe dicit, nomen Domini in-

D. Thom. Marfil.

12. An Pater & Filius diligant creaturas Spiritu sancto. Scotus. D. Thom.

1. Opinio. D. Thom. Bonauent. Scotus. Durand. Gabr. Capreol. Marfil.

2. Vera sententia.

August.



portare relationem, & originem Spiritus sancti, & eò esse *Donum*, quò Spiritus, & à Filio distingui, quod Filius procedit, ut natus, Spiritus, ut datus, id est, dabilis, seu donabilis, ut infra dicam, Sumuntur verò hæc locutiones ex lib. 4. de Trinit. cap. 20. & lib. 5. cap. 11. usque ad 15. & lib. 15. cap. 19. & habent fundamentum in illo Act. 2. *Accipiens Donum Spiritus sancti*: & cap. 8. *Pecunia tua tecum sit in perditione, quia Donum Dei existimasti pecunia possidere*. In modo autem explicandi hanc denominationem, variant inter se dicti Theologi, sed mihi non videtur res digna, ut in ea permultum operæ collocetur, quam ideo breuiter exponam.

Aduertendum est ergo ex D. Thom. & Caietano, in nomine *Doni* tria includi, scilicet, rem, quæ *donum* denominatur, relationē ad eum, a quo donatur, vel donari potest, & relationem ad eam, cui donari potest. Donatio autem ipsa, ut Aristoteles dixit 4. Topicor. c. 4. est *gratuita*, & *liberalis*, seu ut ipse loquitur, est *datio irredabilis*, illud enim propriè donatur, quod liberaliter tribuitur, & non propter recompensationem. Deinde est aduertendū, hæc omnia posse in Deum conuenire. Nam in primis ipse maximè donare potest, imo, ut dixit D. Thom. ipse solus est propriè, & perfectè liberalis, quia non propter suum, sed propter aliorum commodum donat. Maximè verò exercet donationem liberam, & gratuitam circa creaturam rationalem, ut dixit Augustinus 4. contra Iulianum, cap. 3. quia creatura irrationalis non est propriè capax gratiæ, aut liberalitatis, sicut etiam non est capax recompensationis, aut gratitudinis. Est item Deus aptus donari, ita enim Scriptura loquitur, quòd Deus dat se ipsum nobis, *Ad eum veniemus*, & *mansione apud eum faciemus*, Ioann. 14. & cap. 3. *sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*, &c. 4. *si scires Donum Dei, & quis est qui loquitur tecum*, Ad Rom. 5. *sed non sicut delictum, ita & donum*. Ratio verò est, quia in hac appellatione nulla includitur imperfectio, non enim dicitur Deus alicui donari, quia sub dominio eius constituitur, vel imperfecto modo possideatur, sed ut in eo sit nouo, & speciali modo, & præcipuè ut spiritali vinculo teneatur. Sic dicitur Deus donari homini iusto, quia in eo incipit esse speciali modo tamquam in templo, & amico suo, ut obiectum intimæ cognitionis, & amoris. Et ita etiam huiusmodi donatio nullam in Deo dicit mutationem, sed denominationem à mutatione, quæ in creatura fit. Vnde præterea intelligitur, respectu Dei dari aliquid, seu aliquem, cui ipse donari possit, scilicet, creaturam rationalem, quæ & est capax donationis gratuitæ, ut dixi, & est etiam capax Dei omnibus modis explicatis.

Ex his rectè concluditur hoc nomen *Donum* propriè & sine metaphora Deo conuenire. Conuenit autem, non ex tempore, sed ex æternitate. Non quia intra Deum, ipsum donetur, ut sensibile videtur Scotus, & Gabriel supra, dicentes, *Patrem donare Filium Spiritum sanctum, & eò conuerso*. Quibus fauet Hilarius lib. 8. de Trinit. circa medium, dū ait, *Essentiam Diuinam esse Donum, quod Pater dat Filio*, quod non rejicit D. Thom. dicta quæst. 38. ar. 2. ad 1. Nihilominus tamen illa non videtur propria significatio, quia, ut ex Aristotele dixi, & ex communi etiam modo loquendi, donatio dicit liberam largitionem, non naturalem, & necessariam communicationem: at verò intra Deum omnis communicatio naturalis, & necessaria est. Nec Pater

dat Filio naturā ex amore, quod ad rationem domi propriè sumpti necessarium est, licet communicet illam cum amore, seu voluntate concomitante, ut supra explicatum est. Propriè igitur est Deus ex æternitate, donum respectu creaturarum rationalium, quia quantum est ex se, donabilis eis semper fuit, donum autem (ut notauit Augustinus 5. de Trinit. capit. 15. & ex illo. D. Thom. supra) non dicit, quòd actu donetur, sed, quòd sit aptum donari, & ideo licet Deus in tempore donetur, ex æternitate est donum. Quod maximè habet (ut Caietanus ex D. Thom. supra notauit) quatenus supernaturaliter communicabilis est, quia donum est supra facultatem eius, cui donatur, & ex libera omnino voluntate confertur.

Secundò, respondendo simul ad quæstionem, colligo ex dictis, donum tribus modis de Deo dici posse. Primò essentialiter, seu absolute. Secundò notionaliter notione communi, saltem secundum rationem. Tertio propriè, ac personaliter. Primo ergo modo dicitur de omnibus personis: secundo modo de Filio, & Spiritu sancto: tertio verò modo de solo Spiritu sancto. Explico singula breuiter, nam in primis ratio domi quoad rem donabilem, & quoad respectum rationis ad eum, cui donari potest, communis est omnibus personis, nam ipsa diuinitas est, quæ primariò communicatur per gratiam sanctificantem, vel per gloriam; consequenter autem omnes personæ. Quoad respectum verò ad eum, qui donare potest, aduertit D. Thom. dicto art. primo ad 1. aliquando solum importari nomine *doni* respectum identitatis, nam potest aliquis donare se ipsum, est ergo donabilis à se, quia est idem sibi, & quasi sui iuris; hoc ergo modo *donum* comune est omnibus personis iuxta illud Ioann. 14. *Ad eum veniemus*. Sic ergo etiam Pater donat se ipsum, & quamuis intelligeremus in Deo esse vnā tantum personam, posset Deus esse *donum*. Aliquando verò *donum* dicit respectum ad donantē re ipsa distinctum, quia vel est possessio eius, vel habet aliquam aliam sufficientem habitudinem ad ipsam. At verò intra Deum vna persona dicitur esse alterius solum ratione originis, propter hæc ergo respectu persona procedens donari potest ab alia, à qua procedit, sicut potest ab alia mitti, ut infra dicemus. Hinc ergo nascitur secunda significatio, quam notionalē vocauimus, quia originē passiuā denotat in ipso *dono*: & ideo non potest Patri conuenire, est autem communis Filio, & Spiritui sancto non secundum rem, quia non denotat in illis aliquam vnā relationem realem, sed secundum rationem, quia in hoc conueniunt, quod vterque est alterius per originem.

Ad explicandam autem tertiam significationem, quam præcipuè inquirimus, addendum est, primam rationem donandi aliquid liberali illa, & perfectæ donatione, de qua loquimur, esse amorē, quia hæc donatio solum est ad beneficiendū alteri ex voluntate libera. Quando ergo res aliqua non solum donabilis est, sed etiam intrinsecè includit amorem, singulari modo includit rationem doni. Hoc ergo modo cōuenit Spiritui sancto ex vi sue processionis: ut donū sit, quia non solum procedit ut res, quæ donari potest à producente, quod etiam habet Filius, sed etiam procedit ut amor, & ideo intrinsecè, ac formaliter includit rationem donandi. Nec refert, quod Pater etiam, & Filius includunt in suo esse amorem: quia Pater includit

Adu. 13.

3.  
Conditio  
nes Doni.  
D. Thom.  
Caietan.  
Aristot.

Aug. 3.

Ioan. 14.

Rom. 5.

Deus est  
proprie  
donum.Caietan.  
Gab.  
Hilarius.

D. Thom.

August.

Caietan.

5.  
Donū tri-  
pliciter  
de Deo  
dicitur.Donū quo  
modo ef-  
fentiale.  
D. Thom.Donū quo  
modo no-  
tionale fo-  
lius Spiritus  
sancti.6.  
Donū quo  
modo per-  
sonale fo-  
lius Spiritus  
sancti.



sine processione, Filius rō ex vi processionis formaliter, sed concomitanter, vt supra explicatum est; at verò Spiritus sanctus includit formalissimè, & ex vi processionis suæ. Propterea ergo meritò dixit Augustinus, Spiritum sanctum procedere, vt datum non actū, sed apertudine, quod est procedere vt donum. In hoc ergo sensu hæc vox personalis, & propria est.

Ex quibus tandem facile intelligitur, an hæc *doni* appellatio conueniat Spiritui sancto ratione suæ proprietatis, vel ratione essentiae. Quod alij multi disputant. Resolutio tamē est, ratione virtutis simul aliquo modo conuenire. Nam si in dono consideretur respectus ad donantem, manifestè conuenit Spiritui sancto per proprietatem suā, vt rectè docet D. Thom. in 1. dist. 18. art. 4. & Aug. 5. de Trinit. c. 11. Neque hoc vllus Theologorum negat, nec negare potest, quia illa est habitudo originis. Et ideo licet nomen *doni* hoc modo personale sit, non multiplicantur ex hac parte proprietates Spiritus sancti, quia eadem omnino relatio importatur per hoc nomen, licet sub diuersa consideratione. Si autem in *dono* consideretur ratio donandi, quæ est amor, hæc conuenit Spiritui sancto formaliter per essentiam, non secundum se, & nudè spectatam, sed vt acceptam per voluntatem, Atque ita connotat etiam relationem talē, vt conditionem necessariam ad habendum illum amorem ex vi processionis. Quod eadem proportionem explicandum est, qua similem quæstionem de Verbo terminauimus. Et ita etiam constat, quomodo Spiritus sanctus dicat ad creaturas relationem donabilis quæ rationis est, & ideo non multiplicantur proprietates. Et per hanc relationem ad creaturas explicatur illa, quam D. Tho. posuit, & explicuimus, in fine capitis præcedentis.

# CAPITULUM V.

*Cur Spiritus sancti processio non sit generatio, nec eius proprietas filiatio.*

**H**Actenus Spiritus sancti processionem per eius attributa positiua declarauimus, nunc per duas negationes, quæ illi etiam attribuuntur, explicandus amplius a nobis est eius processionis modus, atque proprietas, nimirum, per hoc, quod nec Filius est, nec imago Patris, & & Filij esse censetur. De priori dicemus in hoc capite, de posteriori verò agimus in sequenti. Est ergo fidei dogma, Spiritum sanctum non esse Filium, non solum in hoc sensu, quod est persona realiter distincta à secunda persona Filij, sed etiam quia secundum suam propriam, & distinctam rationem non est Filius, neque in Trinitate sunt duo Filij, sed vnicus tantum. Et ita hæc veritas fundatur in primis in hoc, quod Filius Dei non solum est Filius, sed etiam, est vnicus naturalis Filius Dei, neque solum est genitus, sed etiam vnigenitus, iuxta illud Ioannis. 1. *Fidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre*, & iterum, *Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarrauit*, & c. 3. Sic *Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret* 1. Ioanis 4. *Filium suum vnigenitum misit*.

Dices. Aliquando vocatur etiam primogenitus, ad Colos. 1. *Primogenitus omnis creatura*, interdum etiam ille, qui fratres habet, si primogenitus sit, vocatur in Scriptura vnigenitus, vt legimus de Salomone Prouerbiorum 4. Respondeo ad prio-

**A** rem partem cum Ambrosio 1. de fide cap. 4. *cum Verbum dicitur primogenitum, genitum dici propter consubstantialitatem, primo, propter aternitatem*. Voluit enim Ambrosius vocem illam explicare de Christo, etiam vt Deus est. Communior tamen expositio est, *Christum vocari vnigenitum vt Deum, primo-genitum vt hominem*. Sic Cyril. Alexand. in Epist. ad Ioānem Antiochenum habetur in Concil. Ephesino tom. 5. c. 9. Altera verò locutio locum habet in homine, vel quia primogenitus, pro aliquo tēpore vnigenitus fuit, vel per metaphorā ad exaggerandum eximium, & singularem amorem parentum erga illum. Neutra autem ratio locum habet in Verbo diuino, quia & aternitate, & dilectione illi est æqualis Spiritus sanctus. Dicitur ergo vnigenitus cum omni proprietate. Et ideo in Symbolis, & Concilijs per expressam negationem hæc veritas explicatur, nam in Symbolo Niceno dicitur de Filio *genitus, non factus*, in symbolo autē Athanasij dicitur de Spiritu sancto, *non factus, nec genitus, sed procedens*. Et idem habetur in Concilio Toletano 1. & 11. & in alijs supra citatis lib. 8. cap. 2. docentibus, Spiritum sanctum nec ingentum, nec genitum esse. Et in eadem veritate asserenda omnes Patres conueniunt. Solum possunt esse æqui uoca verba Isidori lib. 1. de summo bono, capit. 3. vbi dicit *Filium esse tertiam personam Trinitatis*. Sed non numerat illas secundum ordinem originis, sed solum absoluta, & voluntaria numeratione, ac si diceret, esse vnā ex tribus personis. Quædam etiam verba Basilij lib. 5. contra Eunomium cap. 12. obscuriora sunt, illa verò in sequentibus perspicua, reddemus.

Huius autem mysterij tota difficultas posita est in reddenda ratione, cur potius Verbum, quam Spiritus sanctus Filius sit. Et ratio difficultatis est, quia Filius in communi describi potest, quod sit *persona viuens, procedens à viuente conuincto, in similitudinem naturæ*, vt lib. 9. cap. 1. traditum à nobis est, tota autem hæc ratio in Spiritum sanctum conuenit, ergo. Quæ difficultas adeo insolubilis visa est multis Patribus, & nonnullis Scholasticis, vt nullam rationem putauerint in hoc negotio esse inquirendam, sed simpliciter credendum. Vnde Damasc. li. 1. de fide, c. 10. fatetur se rationem ignorare, Athanasius dialogo 3. contra Anomæos dicit esse *mysterium inuestigabile*. Idem fere Basil. homil. 2. contra Sabellianos, & Anomæos, Nazianzenus orat. 5. de Theologia, aliās 37. Idem Aug. lib. 5. contra Maximinum c. 14. & Acacius in Epistol. ad Cyrium, quæ est. 1. inter Epistol. Cyril. Imò Anastasius Synata libro de rectis fidei dogmatibus, dicit *non est tutum hoc inquirere, quod soli Trinitati cognitum est*. Bernardus verò sermone 1. Pentecostes, huic mysterio accommodat illud, *Posuit tenebras latibulum suum*. Et eodem modo procedit Magister in 1. dist. 13. quem Maior, & Gabriel imitantur. Nec multum discrepat Scotus, dicit enim, processionem Verbi, & Spiritus sancti esse primò diuersas, & se ipsis ita differre, vt vna sit generatio, & non alia, & ideo non esse aliam rationem quærendam. Nihilominus tamen iidem Patres tentarunt aliquam rationem huius mysterij reddere: nam licet non sit curiosè scrutandum, neque existimandum explicari posse ratione, quæ omnino satisfaciatur, aliqua verò, quæ pro magnitudine mysterij, & capacitate nostre congrua sit, piè, ac meritò inquire potest.

Afferuntur autem rationes multæ tam

Cyrlus  
Alexand.  
Epist.  
ad Ioā.  
Antioch.

Athanas.

Concil.  
Ephes.  
1. c. 9.

Isidor.

Basil.

3.  
Difficultas  
quæstionis  
appetit.

Damasc.

Anast.  
Synata.  
lib. de  
rectis  
dogmatibus.  
Bernard.  
sermone  
1. Pentecostes.

August.

7.  
Spiritus  
sanctus  
autem sit  
donum  
ratione  
suæ  
proprietatis.

D. Thom.  
August.

Afferro  
fidei.

Ioan. 1.

1. Ioan. 4.

2.  
Occurrit  
obiectionibus.

Prouerb.  
4.

Varie ra-  
tion- scur  
se intas-  
sanctus  
non sit Fi-  
lius.

D. Thom.

Ratio D.  
Thomæ  
exponi-  
tur.

5.

6.

Torres

Ratio a-  
lia.

Nazianz.  
Athanas.  
August.  
Anselm.

7.  
Rejicitur  
Anselm.

sanctis Patribus in locis indicatis, & referendis, quàm ab Scholasticis in 1. distinct. 13. quas omnes proponere, & examinare prolixum esset, & parum utilitatis afferret, breuiter tamen eas attingam, quæ alicuius momenti sunt, quia ad eam rationem sunt reuocandæ, quam explicabo, ut in fine illius dicam, alias autem refutabo in sequenti puncto de imagine. Ratio ergo communior in hac materia est, quam tradit D. Thom. dicta q. 27. art. 4. & 4. contra gentes capit. 11. & 16. ubi dicit, Verbum esse Filium, quia procedit in similitudine naturæ secundum rationem suæ processionsis. Spiritum sanctum autem non esse Filium, quia non procedit secundum rationem similitudinis, quia procedit per modum amoris. Quam rationem Capreolus, Caietanus, Ferrariensis & ceteri Thomistæ intellexerant de similitudine, quæ consistit in unitate naturæ, & reuera est aperta mens D. Thomæ æquiuocè procedat. Sumit enim, de ratione generationis esse, ut sit secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, subsumit autem, Verbum habere hanc similitudinem ratione processionsis suæ, non autem Spiritum sanctum, ergo loquitur de prædicta similitudine.

Ad argumentum autem, quia Spiritus sanctus etiam habet hanc similitudinem, respondent prædicti auctores, non habere ex vi processionsis, sicut Verbum; ita enim exponunt illud Verbum D. Thomæ. *secundum rationem similitudinis*. Ratio verò eorum est, quia processio intellectus per se, ac formaliter tendit ad assimilationem, & ideo perfectissimus intellectus vi sua profert perfectam similitudinem. Voluntas autem non operatur per modum assimilationis, sed per modum vnionis, aut inclinationis, & ideo etiam perfectissima voluntas non profert similitudinem vi sua, quasi formalis, sed tantum quasi materialiter, ex eo, quod quidquid intra Deum producit, Deus necessariò esse debet.

Contra hanc discursum multa obiecta sunt ab Antiquioribus, quæ colligit, & vrget, quantum potest Torres q. 27. art. 2. in 4. parte commentarij. Quæ omnia eo tendunt, ut probent etiam Spiritum sanctum procedere similem in natura Patri, & Filio ex vi processionsis suæ. Quod ipse quidem non audet expressè concedere, non tamè soluit argumenta, nec defendit rationem, sed alià adducit. Aliqui verò Moderni illis, & alijs argumentis conuicti fatentur *Spiritum sanctum procedere similem in natura ex vi processionsis*. Dicunt tamen non esse Filium, quia non procedit per modum imaginis, quæ fuit etiam ratio Torrensis. Cur autem Verbum sit imago, & non Spiritus sanctus solum explicant hac ratione, quia Verbum procedit ad representandum, & non Spiritus sanctus, quæ à nobis in sequenti capite examinanda est. Referuntur verò pro hac sententia Nazianzen. orat. 36. circa finem, & Athanasius in epist. de decret. Nicen. synod. circa mediam, Augustin. cap. vlt. lib. vlt. de Trinit. Anselm. in Monolog. cap. 53. & Richardus de sanct. Viç. lib. 6. de Trinit. cap. 19. & sequentibus. Qui omnes dicunt, Verbum esse Filium, quia est imago, quod non habet Spiritus sanctus.

Verum tamen omnes hi Patres non distinguunt quoad hoc inter *imaginem*, & *similitudinem habitam ex processione*. Vnde Anselmus in eodem discursu ita vtitur his terminis, ut dicat, *Verbum esse Filium, quia statim præ se fert rationem imaginis, Spiritum sanctum autem non esse Filium, quia non ita præ se fert simi-*

*litudinem*. Quo sensu etiam Divus Thomas 4. contra Gentes, cap. 11. vtitur attributo imaginis ad declarandam filiationem Verbi prædictæ autem esse imaginem, quia procedit secundum rationem similitudinis. Quo circa hæc ratio, quæ enus datur ut diuersa, à ratione D. Thomæ inter cetera et modo, quo a Thomistis veteribus explicata est, & prout distinguit inter hæc duo, scilicet, *procedere et imaginem*, & *procedere ut simile ex vi processionsis*, neque habet fundamentum in Patribus, nec intelligi satis potest, ut latius capite sequenti ostendam. Et præterea interpretatio illa habet hæc incommoda. Primò enim, ratio sic exposita sumitur ex re minus certa, certius enim est, Spiritum sanctum non esse Filium, quàm non esse imaginem. Secundo sumitur ex re æquè obscura, de qua similis ratio postulatur. Tertiò sumpta imagine, quatenus actu repræsentat, (ut ab eis sumitur) non ideo Filius est Filius, quia est imago, sed è conuerso quia Filius est, ideo est imago. Quarto Augustin. libr. Quæstionum in Deuteron. q. 4. sic inquit, *Si Patri Filius similis sit, etiam imago rectè dicitur*, impossibile ergo est, aliquem habere totam similitudinem ad Filium sufficientem ex vi processionsis, & carete ratione imaginis, quæ vel in Filio necessaria est, vel processionem eius comitatur. Constat autem in Filio quocumque, ut Filius sit, solam similitudinem specificæ naturæ videntis postulari, ergo qui hanc recipit ex vi processionsis consequenter habet, quidquid necessarium est ad rationem imaginis, quod latius capite sequenti ostendam. Vnde etiam constabit, multa supponi in hac ratione, quæ falsa sunt, scilicet, de ratione imaginis esse actu repræsentare, & quod in diuinis Filius in re ipsa aliquid repræsentet, quod non repræsentat Spiritus sanctus, & quod similitudo Imaginis increata non consistat in unitate naturali. Denique argumenta, quæ à dictis auctoribus sunt, non tam rationem superiorem, quàm mysterium ipsum impugnant, & consequenter contra eorum rationem conuerti possunt, ut videbimus.

Vis ergo argumentorum est, quia Spiritus sanctus procedit Deus ex vi suæ processionsis, ergo similis in natura diuina, sicut qui procedit homo, ex vi processionsis, procedit necessariò similis in natura humana. Probatur antecedens primò, quia quidquid est Deus per se, ac formaliter est Deus, nam in Deo nihil per accidens, nihil materialiter inueniri potest, ergo quidquid procedit Deus, per se, ac formaliter procedit Deus, ergo ex vi processionsis. Secundo, quia Spiritus sanctus per se procedit ex amore diuino, & amor diuinus per se est substantialis, & increatus, nam hæc non sunt differentie accidentales rerum, ergo Spiritus sanctus per se procedit substantia increata, ergo Deus. & consubstantialis principio suo, ergo perfectissimè similis in natura sua. Tertiò, quia nulla est maior ratio, ob quam Verbum procedat simile ex vi processionsis, quàm, quia intelligere, per quod procedit, est ipsum esse Dei, ut D. Thom. sumptit, sed etiam velle, per quod procedit Spiritus sanctus, est ipsum esse Dei, ergo.

Hæ rationes, ut dixi, tam D. Thomæ discursum, quàm ipsum mysterium fidei impugnant, & ideo ab omnibus Catholicis soluendæ sunt. Declaratur assumptum, nam si quid efficerent, consequenter probarent, quidquid ex vi processionsis communicatur vni personæ, communicari alteri, & è conuerso, hoc autem repugnat mysterio.

D. Thom.

August.

8.  
Obiectio-  
nes contra ratio-  
nem.  
D. Thom.

9  
Obiectio-  
nes sunt  
contra my-  
sterium.

Maiores patet, primò, quia iuxta illas rationes utriusque personae productae communicatur per se primò, & ex vi suae processionis essentia diuina, ut talis est, ergo etiam sapientia, amor, intelligere, velle, ac denique alia attributa aequaliter communicantur utrique personae, & iuxta dictam sententiam aequè formaliter ex vi processionis. Patet consequentia primò, quia, cui communicatur aliqua natura per se, ac formaliter, quatenus talis essentia est, communicantur omnes proprietates, vel attributa eodè modo, & ordine, quo naturam illam comitantur, seu illi conueniunt. Secundò, quia Spiritus sanctus dicitur procedere aequè similis ex vi processionis, ac Filius, ergo ex vi eiusdè processionis procedit aequè similis in sapientia, intelligentia, & quacumque representatione intellectuali; nam perfecta similitudo hæc omnia includit, & praesertim quia Spiritus sanctus dicitur procedere vi sua similis in esse Dei, ergo in intelligere, quia hoc est formaliter esse Dei. Minor autè probatur, quia tunc nullum discrimen assignari potest inter has personas in formali ratione terminandi processionis suas. Vnde nec intelligi potest, cur vna potius dicatur verbum, quam alia, si ex vi processionis aequè recipit ipsum intelligere producentis, & consequenter nec ratio imaginis, nec representatio intellectualis potest Filio magis tribui, quam Spiritui sancto.

Quod verò aliqui dicunt, conuenire Filio, quod representet ratione suae proprietatis personae, si intelligant formaliter conuenire per ipsam relationem, tamquam per formam, quae sit ratio representandi, falsum est, & supra satis impugnatum, quia sicut relatio non est ratio intelligendi, ita neque est ratio intellectualiter representandi. Si autem intelligant conuenire ratione proprietatis, ut conditionis necessariae ad habendam illam representationem tali modo, hoc repugnat eorum dictis. Nam ad hoc necessarium est, ut Filius ex vi processionis suae habeat essentiam, ut representationem, seu ut rationem representandi, non verò Spiritus sanctus, cuius oppositum sequitur ex illis rationibus, ut ostendi. Necessariò ergo in omni opinione concedendum est, aliquid habere vnam personam ex vi processionis suae, quod non habet alia, non solum quantum ad relationes, sed etiam quantum ad ea, quae habent ratione essentiae, imò hinc prouenit, quod relationes ipsae diuersae rationis sint.

Duo ergo nobis declaranda supersunt, quibus, ut existimo, difficultates omnes dirimentur. Vnū est, quid sit illud, quod vnaquaeque persona habet ex vi processionis, & quid significet hoc ipsum, ex vi processionis. Alterum, quomodo hinc sequatur, vnam personam esse Filium, & non aliam. Circa primum aduerto, quamuis diuina attributa in re non distinguantur actu, tamen formaliter inueniri in Deo, & habere eminentem, seu virtualemente distinctionem, quae satis est, ut vnū possit esse principium quo vnus actionis, & non aliud formaliter loquendo, quamuis realiter vnum in altero includatur. Quomodo in actionibus ad extrà dicimus, Deum, cum subleuat miseriam, operari per misericordiam, non per iustitiam, & conuerso, quando punit, operari per iustitiam, non per misericordiam, nisi quatenus aliquid ex poena remittit. In processionibus item ad intrà est hoc certissimum, nam prima persona producit secundam intelligendo, non autem amando, & conuerso produ-

cit tertiam amando, non verò intelligendo, ut in primo libro probatum est. Sic ergo ex parte termini producti ad intrà, potest idem inueniri. Potest ergo terminus vnus processionis formaliter produci, sub ratione vnus attributi, & non alterius, quia non est maior repugnantia ex parte terminorum, quam principiorum quo, & alioqui est eadem ratio, seu proportio: Nam illud, quod est ex parte producentis principium formale producenti, est etiam forma per se, & formaliter communicata termino producto, ut ex D. Thoma sumitur quaestione 4. articulo quinto & in lib. 7. latè diximus.

12. Quid sit habere aliquid ex vi processionis  
Habere ergo aliquid ex vi processionis, est habere illud tamquam formalem terminum, seu rationem, sub qua talis processio ad illum tendit, & hoc modo habet Filius sapientiam, & intelligentiam Patris, ex vi processionis suae, ut satis ex supra dictis constat, Spiritus sanctus autem habet dilectionem, seu caritatem Patris, & Filij. Quia verò in vno attributo diuino reliqua includuntur, consequenter vterque eorum habet reliqua omnia, & hac ratione dicuntur habere illa, quasi materialiter, non quia habeant tamquam ex materia aliqua, ex qua, vel circa quam, sed ad eum modum, quo obiectum dicitur materialiter comparari ad rationem, sub qua attingitur. Et eodem modo id, quod datur ex vi processionis, dicitur per se communicari, non quia alia communicentur per accidens, nam etiam dantur per se, per seitate rei (ut sic dicam) sed quia non ita formaliter communicantur. Quod etiam exemplo sumpto ex creaturis declarari potest, nam eadem entitas formae v. g. potest fieri per generationem, & per creationem sub diuersa formalitate, nam illae sunt actiones diuersae, & ad illas consequuntur in re producta diuersae relationes: & tamen entitas facta eadem est. Distinguuntur ergo actiones, quia vna dicitur attingere ens, inquantum ens, alia inquantum tale ens, & ideo magis per se fit per vnam illarum actionum ipsa ratio entis, quam per aliam, quamuis in re non distinguatur ratio entis, & talis entis. Quid ergo mirum, quod in Diuinis processionibus intelligi possit distinctio similis, quasi formalis, ex formalitate terminorum.

Et hæc sufficiunt de primo puncto, per quae duo priora argumenta soluta manent. Fatemur enim per vtramque processionem per se communicari totam naturam diuinam, & omnia attributa eius, considerata re ipsa, quae communicatur, non tamen communicari aequè formaliter secundum omnem rationem suam, & hoc modo non omnem terminum ibi productum habere similitudinem cum producente, quoad omnia ex vi processionis. Neque hoc imperfectionem inuoluit, aut minuit in aliquo perfectionem alicuius personae productae. Si enim quilibet earum in re habet per se, & essentialiter perfectionem omnium attributorum, quid interest ad illius perfectionem, quod secundum formalitatem huius, vel illius attributi illam habeat? Adde, quod isti auctores dicunt essentiam diuinam non esse de essentia attributorum, vel relationum, & tamen non negabunt, quodlibet attributum esse in re ipsa ens summe perfectum, & verum Deum. Ergo a fortiori fateri debent non esse contra perfectionem personae accipere diuinitatem sub hac, vel illa formalitate processionis.

Circa secundum punctum, communis modus ex-

D. Thom.

12. Quid sit habere aliquid ex vi processionis

13. Soluuntur duo prima argumenta.

14.

Solutio  
tertij ar-  
gumenti.

plicandi hanc rationem ex illo principio est, quem supra retuli ex Caetano, & alijs, quem ipsi late explicant, & defendunt, & ideo pauca de illo dicam. Omnes enim seie obiectiones, quæ multis verbis proponuntur à Torres, & alijs, reducantur ad tertiam obiectionem supra propositam, quæ mihi haud magni ponderis videtur. Quia non est de ratione illius productionis, quæ est vera generatio, ut secundum quamcumque rationem suam communem, & analogam habeat completam rationem generationis, vel quod producat simile in substantia, nam etiam in generatione creata hoc non inuenitur, ut patebit facile, si concipiatur secundum aliquam rationem communem substantiæ, & accidentis. Satis ergo est, quod productio Verbi secundum communem rationem intellectus, tendat formaliter ad similitudinem, ut in particulari talis intellectio formaliter, ut sic dicam, contracta intra latitudinem intellectus, vim habeat perfecte assimilandi, & consequenter attingat veram rationem generationis.

15.  
Instantia.

Responsio.

Nonnullam verò ingerit difficultatem, quod videtur in eo discursu quædam æquivocatio committi, transeundo à similitudine intentionali, quæ per se tantum requirit intellectus, ad similitudinem naturalem, quæ postulat generatio. Dici verò potest, intellectum ex genere suo, tendere ad assimilandum, ideoque, perfectissimam similitudinem postulare, ut perfectissima sit. Quod verò frequentius fiat per solam repræsentationem intentionalem, esse, aut ex imperfectione intelligentis, aut ex imperfectione rei intellectæ. Quædo verò tam obiectum intelligibile, quam intelligens perfectissima sunt, tunc perfici per naturalem, & perfectam similitudinem. Vel etiã dici potest, in Deo, seu Verbo diuino repræsentationem intellectualem esse per proprium esse substantiale, & ideo productionem illam, dum formaliter tendit ad similitudinem repræsentatiuam, etiam necessariò tendere ad similitudinem naturalem. Hæc ergo videntur sufficere ad probabilitatem illius rationis, quamvis intellectus non conuiuant, hoc enim in tanto mysterio spectandum non est. Et plura de illa relatione dicemus capite sequenti.

16.  
Aliusmodus explicandi rationem.

Occurrit tamen alius modus colligendi rationem hanc ex illo principio, quod Verbum producit ex vi intellectus paternæ, ut sic, & non Spiritus sanctus. Nam inde in primis infero, communicari Verbo ex vi processionis suæ diuinæ essentiam, ut primariò constitutam in esse talis essentia, & naturæ, Spiritui sancto autem non ita communicari ex vi processionis, sed quatenus per identitatem in amore includitur. Quod sine dubio satis est, ut prior productio habeat veram rationem generationis, non autem posterior, quia generatio est formalis communicatio naturæ, ut natura est, nam & Aristoteles *naturalissimum opus viuens generationem vocauit*. Prior relatio quoad priorē partem facile declaratur, quia diuina natura formalissimè, & essentialiter est natura viuens, ergo eodem modo est essentialiter viuens in determinato gradu vitæ, & perfectissimo, ac subinde in gradu intellectuali. Omnis enim natura creata, in tali gradu constituta, secundum differentiã intellectualem formaliter constituitur, vel specificatur, in Deo autem licet non sit species, tamen eo modo, quo in illo cõcipimus constitutionem essentialem, nulla potest esse prior, nec magis formalis, ut in primo tractatu explicatum reliquimus. Est autem differentia inter naturam diuinam, & creaturas intel-

A lectuales, quod illa est talis per essentiam, & tamquam purus actus, aliæ per participationem. Vnde hic, ut natura creata dicatur intellectualis, quasi per habitudinem ad actualem intellectum, quia est capax illius, & radicale principium eius. Diuina autem natura est intellectualis per summam actualitatem intellectus. Vnde manifestè concluditur, ipsam actualem intellectum esse quasi formale constitutum illius naturæ. Ostendimus autem, Verbo diuino formalissimè communicari intellectum ipsam, ut intellectio est, eo ipso, quod per intellectum producit tamquam Verbum. Ergo ex eodem principio rectè concludimus formaliter etiam communicari ipsi naturam illam secundum propriam rationem formalem talis essentia, & naturæ ex vi suæ processionis.

B

Quoad aliam verò partem, ex hoc sufficienter declaratur discursus factus quod amor ex ratione sua est, tamquam quid consequens intellectum. Sicut in vniuersum appetitus consequitur esse rei, & ideo formaliter non censetur constituere naturam rei, sed illam constitutam comitari. Quod verò hoc etiam locum habeat in Deo, non obitante identitate inter diuina attributa, varijs modis explicare possumus. Primò ex ipsis processionibus, ut supra in simili argumentabamur. Nam hæc prioritas rationis cum fundamento in re, sufficit, ut processio per intellectum prior sit origine, ergo etiam sufficit, ut intelligamus, intellectum esse primam rationem formaliter constituentem illam naturam: amorem verò esse quasi consequentem; licet propter perfectionem, & simplicitatem illius naturæ ab illa non distinguatur. Secundò, quia hoc modo verè assignamus in Deo vnum attributum tamquam rationem alterius, adeo ut hæc causalis vera censeatur, *Quia Deus intellectualis est, ideo amat*, in vnaquaque autem natura illud censetur esse maximè essentialē, quod est veluti primum, ante quod non intelligitur talis natura in suo particulari esse constituta, & quod est veluti radix, aut ratio cæterorum, ita verò se habent illa duo attributa in præsentia.

C

D

E

Quod potest tertio declarari ex attributo Omnipotentia (nam ad hæc tria omnia diuina attributa particularia, & positiua reducuntur) Omnipotentia enim ut sic, non censetur formaliter constituere essentiam Dei, maximè quatenus videtur inuoluere habitudinem ad extrinsecam, nam quia Deus est ipsum esse per essentiam, ideo quasi consequenter habet, ut possit ad extrinsecam se communicare, ita ergo in præsentia facile intelligi potest. Occurrit tamen hic notanda differentia inter Omnipotentiam, & amorem, quia Omnipotentia habet suum quasi obiectum adæquatum solum extra Deum, & ideo secundum illam non est processio intra Deum. Amor verò (sicut & intellectus) habet suum proprium obiectum intra Deum ipsum, & ideo fecunditas illius amoris est, ut sit principium quo persona per illum amorem non producta, intra Deum producat subsistentem amorem personaliter distinctum. Vnde processio illa ideo non est generatio, quia non est per modum naturæ, sed amoris, est tamen productio Dei, quia est intra Deum ipsum.

Et iuxta rationem hanc potest exponi, quod multi Theologi dixerunt, *Verbum esse Filium, quia procedit per modum naturæ, Spiritum sanctum autem non esse Filium, quia procedit per modum voluntatis*. Ita Alexander Aletius 1. p. quæst. 43. membro 1.

17.

18.

Nota.

19.  
Alia rationes explicantur.

Alia.

circa finem, Bonaventura, in 1. distinct. 13. art. 1. q. 2. ad 1. & ibi Richardus art. 1. q. 3. Quod ipsi amplius non explicarunt, non potest tamen habere alium congruum sensum, Nam procedere per modum naturæ, significare potest idem, quod procedere necessitate naturæ, & hoc tam conuenit Spiritui sancto, quam Filio, ut supra ostendimus, vel significare potest procedere, non per actum immanentem, sed ex immediata emanatione naturæ, ut aliàs dicebat Durandus, & hoc nec Filio, nec Spiritui sancto conuenire potest. Ergo solum in sensu à nobis declarato potest illa sententia verè intelligi. Et ideo illi auctores non distinguunt processionem per modum naturæ, & per modum intellectus, quia modus intellectus est, quasi constitutivus illius naturæ.

Et fortasse hoc idem voluit Augustinus. 5. de Trinitate. cap. 14. cum dixit, *Verbum esse Filium, quia procedit ut natum, Spiritum sanctum non esse Filium, quia procedit ut datum.* Quem imitatur Hugo de sancto Victore in summa sententiarum tractat. 1. cap. 7. Ut enim illa verba non coincident cum assertione ipsa, non videntur posse in alio sensu explicari. Aliam rationem habet idem Augustinus. 15. de Trinitate, cap. 26. & 27. scilicet *Verbum esse Filium, quia procedit ab una persona, Spiritum sanctum non esse quia à duobus.* Quam etiam habet Anselmus in Monol. c. 53. Est tamen difficilis, ut iterum dicam capite sequente. Durandus verò in 1. d. 4. q. 1. & distinct. 6. q. etiam 1. illam videtur accommodare ad superiorem. Quia quod procedit ab una persona, procedit per modum naturæ, quod verò à duobus per modum voluntatis. Ipse verò hoc explicat modo potius metaphorico, quam proprio, nam procedit ex falso principio circa has emanationes, quod scilicet, non sint per intellectum, & voluntatem. Denique Athanasius in epistola ad Serapionem Episcopum dicit, *Spiritum sanctum non esse Filium, quia diuina natura per unam generationem perfectissime, & totaliter communicatur, & ideo generatio in Deo multiplicari non potest, nam in humanis ideo multiplicatur, quia per unam generationem non tota natura, sed pars naturæ communicatur.* Ad quam rationem reuocandum est, quod Basiliius dixit 5. contra Eunomium cap. 12. *Spiritum sanctum non dici Filium, ne, si duo Filij in Trinitate admitterentur, in infinitum multiplicari posse videantur.* Illa verò ratio, ut sit efficax, intelligenda est formaliter de communicatione naturæ, ut natura est, nam aliàs probaret non esse in Deo, nisi unam processionem substantialem. Denique non est alienus ab hac sententia D. Thomas dicta quæst. 27. artic. 2. probans, Verbum esse Filium, quia intelligere est esse Dei, & in quæst. 35. probans, esse imaginem, quia procedit simile in forma Dei. Neque contra dictam sententiam occurrit difficultas alicuius momenti.

## CAPUT VI.

*Cur Spiritus sanctus non procedat ut Patris, & Filij imago.*

**R**atio dubitandi est, quia Spiritus sanctus procedit à Patre, & Filio, & est æquè similis illis, ac Filius Patri, quia similitudo hæc attenditur ex unitate naturæ, in qua tam sunt vnum Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, sicut Filius, & Pater, ergo tota ratio imaginis superius assignata in Spiritum sanctum conuenit. Propter quam rationem

Patres Græci, ut D. Thomas notauit, absolute vocant Spiritum sanctum *imaginem Filij*, ut patet ex Athanasio epist. ad Serapionem Episcopum post medium, Basilio lib. 5. contra Eunomium cap. 12. & lib. de Spiritu sancto, Damasceno lib. 1. de Fide, cap. 18. & (quod amplius est) Gregorius Nyssenus in vita Gregorij Thaumaturgi refert, hunc Gregorium ex diuina reuelatione accepisse quoddam symbolum fidei, quod per traditionem perpetuam in eius Ecclesia retentum est, in quo Spiritus sanctus vocatur *imago Filij*. Et ex Scholasticis Aureolus in 1. dist. 27. q. 2. in hanc sententiam inclinat, & Durandus ibidem, eo modo quo imago esse potest in diuinis personis, dicit, *æquè proprie conuenire Spiritui sancto*, quamuis per accommodationem approprietur Filio.

Nihilominus dicendum est, Spiritum sanctum non esse imaginem Patris, aut Filij, ac proinde in Trinitate solum diuinum Verbum esse propriè *Imaginem*, ita docet D. Thomas dicta q. 35. art. 2. & contentiunt reliqui Scholastici citati in superiori libro cap. ult. Patres etiam, quos ibidem retuli, præsertim Augustinus, & Ambrosius, imò & Athanasius in illis prioribus locis ita loquuntur. Idem sentit Anselmus in Monol. cap. 37. & sequentibus. Rupertus libro secundo de Trinitate cap. 2. & Richardus de sancto Victore lib. sexto de Trinitate cap. 19.

Hæc verò assertio non est tam certa, sicut altera capitis præcedentis, nam illa nititur testimonijs positivis Scripturæ, hic verò solum habemus ex Scriptura argumentum negatiuum. Nam Filius sæpius vocatur imago, ac Spiritus sanctus nunquam, ergo signum est, illud esse proprium Filij. Quod argumentum licet absolute non sit efficax, tamen quando prior affirmatio est frequens, & alterius nullum indicium datur, est magna coniectura, maxime accedente interpretatione Patrum. Addere etiam possumus positivum argumentum ex Scriptura sumptum ex media assertione capitis præcedentis, quia si Spiritus sanctus est propria Imago, vix intelligi potest, cur non sit etiam Filius, constat autem ex Scriptura, Spiritum sanctum non esse secundum Filium, ergo nec Imago est.

Rationem autem huius veritatis reddere, & soluere dubium propositum difficile est. Richardus igitur de sancto Victore supra, quem Diuus Bonaventura imitatur, ait, Spiritum sanctum non esse imaginem, quia non procedit ita similis Patri, sicut Verbum, nam Verbum procedit à Patre cum virtute producendi ad intra, non autem Spiritus sanctus. Hanc verò rationem meritò refellit sanctus Thomas, quia similitudo inter diuinas personas non est attendenda secundum proprietates notionales, alioqui nec Verbum ipsum esset perfecta Imago Patris, quia in relatione Filiationis non procedit illi similis, neque accipit à Patre virtutem generandi, virtus autem spirandi notionem inuoluit, ergo, quod sub ea ratione Spiritus sanctus non accipiat illam, non excludit ab illo perfectam similitudinem, ergo nec rationem Imaginis. Et confirmo hoc amplius, nam in virtute spirandi duo includuntur. Vnum formaliter, quod est essentia, & voluntas diuina, & quoad hoc ita communicatur Spiritui sancto, sicut Filio. Aliud de connotato, quod est proprietas aliqua prior origine Spiritui sancto, & hanc quidem accipit Filius, non tamen omnino similem proprietati



Patris, sed solum quoad illam prioritatem originis, nam talis proprietates in Filio est Filiatio, & in Patre Paternitas, ut supra dixi, quia relatio Spirationalis actiua non pertinet ad virtutem spirandi, sed consequitur productionem Spiritus sancti; ergo etiam in illa virtute non est inter Patrem, & Filium specialis similitudo, quæ ad rationem Imaginis quicquam conferat.

Aliter ergo Rupertus supra respondet Filium esse Imaginem, Spiritum sanctum autem esse solum similitudinem, quia Imago vnus est, similitudo verò potest esse plurium, Filius autem procedit ab vno, Spiritus sanctus à duobus. In qua ratione videtur Rupertus insinuare, imaginem præter similitudinem dicere imitationem, quæ vnus tantum esse videtur, & non plurium. Sed aduerte- re oportet, Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, ut ab vno principio. Et ita esse similem illis, non ut sunt duo, sed ut sunt vnum, hoc autem modo non repugnat, Imaginem esse plurium materialiter, (ut sic dicam) formaliter autem, quatenus vnum sunt. Nam etiam in creaturis, si ponamus duos homines omnino similes in facie, posset optimè depingi vna imago ex intentione representandi vtrumque, quæ verè esset vtriusque Imago artificialis, quia vtrique esset similis, & ab vtroque procederet, ut ab obiecto cognito; ergo similiter in præsentia cum maiori vnitatem, & perfectione.

Tertiò ergo respondet D. Thom. Filium esse Imaginem, quia non solum in re procedit similis, sed etiam formaliter ex modo processionis suæ, quia nimirum procedit per intellectum, qui per se tendit ad assimilationem, Spiritus sanctus autem, licet in re sit similis, quod negari non potest, non tamen procedit formaliter, & ex vi processionis suæ tamquam similis, quia procedit, ut amor. Atque ita interpretatur Patres Græcos, nam sumpserunt imaginem pro perfecta similitudine, quæ est latior, & minus propria significatio illius vocis, nam ad proprietatem, & rigorem Imaginis, necesse est, ut formaliter procedat tamquam similis, quod supra in descriptione Imaginis insinuavi, dicens, debere esse similem ex vi processionis. Hanc rationem latè defendunt & declarant Caietanus d. q. 35. & q. 27. art. 2. Capreol. in 1. dist. 27. q. 2. Ferrar. 4. contra Gentes, cap. 11. & ferè alij recentiores Thomistæ. In summa verò solum dicunt, per actum intelligendi, ut sic, produci similitudinem rei cognitæ, & idè Verbum diuinum considerata formali ratione suæ processionis, ex vi illius procedere simile, & consequenter esse Imaginem, per actum verò amoris, ut sic, non produci similitudinem, sed produci inclinationem ad obiectum, atque ita Spiritum sanctum, qui per amorem producit ex modo processionis suæ non habere similitudinem, & idè non esse Imaginem.

Tres verò difficultates supersunt circa hanc rationem. Prima est, quia non apparet ratio, ob quam ad Imaginem necessarium sit, quod cum tanta formalitate recipiat similitudinem, satis enim videtur, quod re ipsa fiat perfectè similis. Nam in artificiali imagine v.g. vel sigillo, quamvis casu, & præter intentionem accidat, quod figura imprimatur, si in re ipsa perfectè existit, existimatur vera, & propria Imago. Ad hoc autem facillè dicitur, conditionem illam, & per se esse valde probabilem, & ex doctrina Augustini, & communi conceptione imaginis non obscurè colligi. Quia ima-

go debet esse ad imitationem prototypi, & ab illo aliquo modo deruari, & idè necesse est, ut vel ex intentione agentis, vel ex natura, & modo actionis fiat ad imitandum exemplar. Cum autem in naturali imagine, non sit necessaria specialis intentio agentis, superest, ut imitatio, & similitudo debeat esse ex natura actionis, & hoc est esse ex vi processionis. Et in exemplis adductis temper hoc saluatur, nam, licet videatur figura casu fieri respectu intentionis proximi agentis, tamè ratione habita ad ipsam actionem, semper fit ex vi, & intentione illius, alioqui non est propria imago. In præsentia autem materia diuinæ productionis non est attendenda ratio ex intentione producentis, quia nulla procedit, sed sunt, ex fecunditate, & quasi propensione talis naturæ, idèq; merito sæpè consideratur formalis ratio, & vis processionis.

Secunda, & grauior difficultas est supra tacta, quomodo verum sit, Verbum diuinum ex vi processionis esse simile, propria similitudine, & substantiali, secundum quam diximus esse Imaginem, nam per intellectionem, ut intellectio est, non procedit huiusmodi similitudo, sed solum intentionalis, ut patet in omni alia intellectione, ergo est manifesta æquiuocatio in ratione illa. Quod si fortè dicatur, ut supra etiam insinuavi, in illa intellectione diuinæ similitudinem intentionalem esse substantialem, & ita coincidere in Deo illa duo. Tunc insurgit tertia difficultas, quia hoc modo etiam Spiritus sanctus erit similis ex vi processionis, quia, licet amor communi ratione sua non dicat similitudinem, sed inclinationem, tamen amor diuinus necessariò dicit substantialem inclinationem, & ita illa etiam duo, inclinatio, & similitudo ibi coincidunt, Quia Deus caritas est 1. Ioan. 5. vtrique substantialiter, ergo Spiritus sanctus procedens ut caritas, formalissimè procedit ut similis.

Propter hanc difficultatem Torres q. 27. art. 2. in 4. parte commentarij, recedit in hoc à Thomistis, & à D. Thom. fateturque, etiam Spiritum sanctum ex vi suæ processionis procedere simile, unde consequenter negat ad rationem Imaginis sufficere similitudinem ex vi processionis, sed præterea necessarium esse dicit, ut Imago procedat similis ad representandum, & idè Verbum esse imaginem, quia & simile, & ad representandum procedit, nam proprium Verbi est representare, Spiritum sanctum autem non esse Imaginem, quia, licet procedat similis ex vi processionis suæ, non tamen ad representandum, cum Verbum non sit.

Hanc verò rationem, neque intelligere, nec probare possum. Non enim intelligo, quid sit illud representare, quod præter formalem similitudinem in Imagine postulat. Aut enim est illa propria representatio, quæ formaliter fit per actum intelligendi, aut aliqua alia, primum dici non potest, secundum inuenietur in omni re perfectè simili ex vi processionis, quauis Verbum non sit, ergo illud representare nihil est, quod ad rem præsentem conferat, neq; ex defectu illius potest Spiritus sanctus excludi à ratione Imaginis. Minor quoad priorem partem patet euidenter in Filio alicuius hominis, ille enim est propria imago, ut ipse Torres fatetur, & non habet representationem illam per modum Verbi, aut actus intelligendi, non est ergo hæc necessaria ad imaginem naturalem. Unde licet diuinum Verbum illam habeat, ad summum inde concludi poterit, esse Imaginem speciali modo, & ratione, non

5.  
2. Ratio6.  
3. RatioCaietan.  
Ferrar.7.  
Prima difficultas.

Responsio.

8.  
Secunda difficultas.

Tertia.

9.  
Quarta ratio.  
Torres.10.  
Improbatur.

tamen poterit excludi, quin Spiritus sanctus sit Imago tam perfecta, quam esse solet qualibet imago naturalis, quæ intentionalis, seu intellectualis non sit.

11.

Et vel maxime, quod licet Spiritus sanctus non procedat per modum Verbi, in re ipsa habet totam representationem intellectualem, quam habet Verbum, quia habet idem intelligere cum Patre, & Verbo: imò ad perfectam similitudinem cum illis eam requirit, quia est per substantiam, & essentiam eorum, ergo si ex vi processionis habet similitudinem perfectam, etiam ex vi processionis habet hanc representationem. Vnde aliquando à Basilio vocatur Spiritus sanctus *Verbum Filij*: contra Eunomium cap. 10. Ergo iuxta illam sententiam nihil deest Spiritui sancto, quominus Imago sit. Altera verò minoris pars probatur, petendo aliud genus representationis, nullum enim aliud ego intelligo, nisi representationem quasi obiectiuam, quatenus in re vna cognita, alia cognoscitur, hanc verò habet imago naturalis ex eo præcisè, quod procedit cum perfecta similitudine. Quod patet eodem exemplo filij humani, nam ille procedit, vt similis ad representandum, vt etiam aduersarij fatentur, in eo autem nullum aliud genus representationis ex vi processionis eius intelligi potest, ergo si Spiritus sanctus procedit, ex vi suæ originis perfectè similis, procedit etiam ad representandum, hac representatione obiectiua, ergo erit imago.

Basilius.

12.

Occurritur obiectioni.

Sed dicunt, non omne, quod procedit simile ex vi processionis, representare suum principium, nam ignis procedit similis ab igne, & tamen non representat illum, neque est imago eius, quia non est similior illi, quam aliis. Verumtamen non est de ratione imaginis, quod sit similior suo principio; quam aliis, nam vnus homo potest esse æquè similis, vel similior fratri suo, quam Patri, & tamen est imago Patris, & non fratris. Vnde, vt imago representet suum principium in particulari, nō sola similitudo, sed & processio attendenda est, & ex hac parte ignis productus magis representat eum, à quo productus est, quam alios. Et præterea, quamuis demus, rationem imaginis iuxta communem vsum nō attribui rebus homogeneis, loquendo de imagine naturali, propter illam causam, quod ex natura rei omnes sunt æquè similes, nihilominus in rebus viuentibus, & perfectis, nihil inuenitur procedens perfectè simile suo principio ex vi processionis, quod non sit

A imago eius. Si ergo Spiritus sanctus ita procedit, cum sit viuens perfectissimum, erit Imago, vel declarandum est, quid illi desit.

Respondent tandem, Spiritum sanctum, nulli representare Patrem, & Filium, non enim ipsis, quia illi non cognoscunt se in Spiritu sancto. Eademque ratio est de aliis. Sed hoc etiam non euacuat difficultatem, nam imago non ideò imago est, quia actu representat, sed potius ideò actu representat, quātum est ex se, quia imago est. Quod si nullus sit, qui aliqua imagine vtatur (vt sic dicam) ad representandum, neque vllus, qui in illa cognoscat; id extrinsecum est ad rationem imaginis, nec illam aufert, quia non est de ratione imaginis, quod actu representet, sed quod sit representatiua, quamuis fortasse nulli actu representet, quia vel accipit cognitionem ab illo, quæ representat, vt de Spiritu sancto dicere aliquis posset, vel nullus assequitur perfectionem eius, quod in creaturis etiam respectu imaginis create accidere potest. Addo, fortasse verius esse etiam Spiritum sanctum obiectiuè representare suum principium, quia sicut, *Qui videt Filium, videt & Patrem*, vt habetur Ioan. 16. ita qui videt Spiritum sanctum, videt Spiratorem, & ita Pater, & Filius vident se non tantum in se, sed etiam in Spiritu sancto, non tamquam in termino producto per cognitionem, quod est proprium Verbi, sed tamquam in quodam suo correlatiuo, & in obiecto omninò simili in natura, & in tota intellectuáli representatione.

Ratio igitur discriminis quoad hoc, inter Verbum, & Spiritum sanctum ex formalitate processionis sumenda est, vt in simili dictum est capite præcedenti, & sæpè in superioribus tractando de propriis attributis secundæ personæ insinuatum est. Est ergo ratio, quia Verbo ex vi, & modo processionis suæ communicatur diuina natura, vt intellectualis est, atque adeò secundum propriam rationem essentialem, secundum, quam attendi debet naturalis similitudo in Deo; at verò Spiritui sancto communicatur essentia diuina solum sub ratione amoris, quæ non ita formaliter, ac per se primò constituit essentiam Dei, propter quod non procedit similis in natura ex vi, & formalitate processionis suæ. Quam rationem declarauimus capite præcedenti. Nam in hoc eadem ratio est de naturali imagine inter viuentes, quæ est de Filiatione. Et ita ex ibi dictis obiectiones superius factæ solutæ sunt.

D

13.

14. Defenditur ratio

*Finis libri Vndecimi de Trinitate.*

## INDEX CAPITVM LIBRI DVODECIMI DE TRINITATE.

Cap. 1. *Quid sit Missio.*

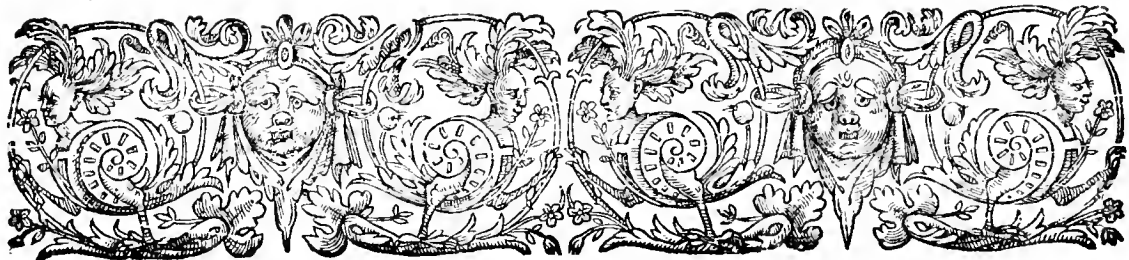
Cap. 2. *Quæ Personæ mittantur.*

Cap. 3. *Quæ Personæ mittant alias.*

Cap. 4. *De Missione visibili, & inuisibili.*

Cap. 5. *De Missione inuisibili.*

Cap. 6. *De Missionibus visibilibus.*



# LIBER DVODECIMVS, DE MISSIONE DIVINARVM PERSONARVM.



EXPLICAVIMVS hactenus predicata omnia propria, seu notionalia, quæ diuinis personis secundum se, & ad intra, atque adeo ex æternitate conueniunt: solum superest explicandum prædicatum notionale, si quod est, quod de illis dicatur ex tempore, & cum relatione ad creaturas, fundata in aliqua mutatione ad extra facta in ipsis creaturis. Nihil enim potest de Deo, vel diuina persona ex tempore dici, nisi per denominationem aliquam extrinsecam à mutatione, vel inceptione creaturæ, vt nunc suppono. Sunt autem multa prædicata, quæ hoc modo dicuntur de diuinis personis ex tempore, vt creare, dominari, esse Creatorem, Dominum, & similia, tamen hæc non sunt notionalia, nec pertinent ad præsentem tractatum, quia non conueniunt personis ratione proprietatum, sed ratione vnius naturæ, & ita omnibus inseparabiliter conueniunt, vt de creatione attigit D. Thomas 1. part. q. 45. art. 6. Estque eadem ratio de cæteris, vt explicitè tradunt Concilium Lateranense, in capite, *Firmiter*, & capite, *Diffinimus*, de summa Trinitate, & Fide Catholica, & 6. Synod. act. 4. in epist. Agathonis Papæ, & in synodica suggestionem centum viginti quinque Episcoporum, ibidem relata, & confirmata in act. 17. Item Concilium Toletanum 6. & 11. in principio. Ex quibus sumptum est illud Catholicum dogma, *Opera Trinitatis sunt ad extra sunt indiuisa*. Quod latè explicat Dionysius cap. 2. de Diuinis nominibus, ostendens, hæc nomina, quæ ab operibus sumuntur, communia esse, & quasi essentialia ratione fundamenti, quod in personis habent, quia semper est vnum, & idem in illis, scilicet, vnus intellectus, vna voluntas libera, vna potentia. Vt latè etiam tractat Augustinus lib. 6. de Trinitate à principio, & supra lib. 4. satis multa de hac veritate, ac vera vnitatem diximus.

Omissis ergo his prædicatis communibus, & quasi essentialibus, sola missio à Theologis ponitur inter prædicata notionalia, licet ex tempore de diuinis personis dicatur, & hac ratione de illa disputantur in fine huius materiæ D. Thom. 1. p. q. 43. Alensis 1. p. à q. 71. vsque 74. reliqui Scholastici cum Magistro in 1. dist. 14. & 15. Marsilius q. 17. & 18. Duo verò sunt huius disputationis præcipua capita, scilicet, quid sit missio, & quotuplex, vnde constabit, quomodo diuinis personis tam actiue, quàm passiuè conueniat, quo-

modò etiam alicui personæ propriè conueniat respectu alterius. Tandemque de variis missionibus personarum, quas factas esse legimus, & præsertim de aliquibus, quæ principales sunt, aliquid dicemus.

## CAPVT I.

### *Quid sit missio diuinarum Personarum.*

SUPPONIMUS tamquam certum, diuinas personas mitti, ita enim sæpè loquitur Scriptura Ioan. 8. *Ego, & qui misit me Pater*, & 15. *Quem ego mittam vobis à Patre*, & alia statim referam. Est ergo in diuinis personis missio, nam ab illa denominatur persona missa. Sicut autem distinguitur origo in actiuam, & passiuam, ita etiam potest missio distingui, nam omni passioni cum proportionem respondet actio, & missum, ac mittens correlatiua sunt.

Vt autem explicemus, quid sit missio tam actiua, quàm passiuæ, proprietas huius vocis declaranda est. Nam missio in hominibus significat motionem, aut regressum alicuius ab aliquo, in ordine ad aliquem terminum, vel locum, aut effectum, quæ motio inter homines fit per imperium, vel consilium, vel per impetum, sicut dicitur mitti lapis, vel sagitta. Hæc autem missio cum hac proprietate sumpta habet admixtas plures imperfectiones, scilicet, mutationem rei missæ, & sæpè etiam mittentis, & separationem vnius ab alio secundum locum. Certum est ergo (vt notant Athanasius oratione in illud, *Deus de Deo*, circa finem, & Augustinus 2. libro de Trinitate à capit. 5. & alij Patres frequenter) non attribui personis diuinis missionem cum hac proprietate, vt hæretici intellexisse videntur, ex missione colligentes imperfectionem aliquam in persona missa, cuius oppositum in superioribus ostensum est, & ex Scriptura, & Patribus statim constabit. Tribuitur ergo missio diuinis personis per quædam metaphoram, seclusis imperfectionibus.

Est autem aduertendum secundò, diuinam personam dupliciter denominari missam, primò ratione assumptæ naturæ per communicationem idiomatum, secundò, vt diuina ipsa persona secundum se mitti etiam dicatur. Significauit hanc distinctionem Augustinus 4. de Trinitate, cap. 20. dicens, *Non tantum dicitur missus Filius, quia Verbum caro factum est, sed etiam Verbum est missum, vt caro fieret*. Significauit etiam Cyrillus libr. 4. in Ioannem, cap. 42. dicens. *Non seruitis hac missio*

1.  
Personas mittit superponitur.  
Ioan. 8.  
Ioan. 15.

2.  
Missio actiua & passiuæ.

Athen.  
Augustin.

3.  
Duplicitè persona denominatur missa.

Augustin.

Cyrrillu.

est, quam

D. Thom.  
Concill.  
Lateran.

6. Synod.  
Opera Trinitatis ad cætera esse indiuisa.  
Concill.  
Tolet. 6. & 11.

Dionys.

Augustin.

D. Thom.  
Alens.  
Marsil.

est, quamvis ita dici possit, quia formam servi accepit, sed mittitur etiam, ut Verbum ex mente, & splendor ex sole. In quo significat, missionem attributam Christo, ut homini, & per communicationem idiomatum Verbo, posse esse propriam, & cum imperfectionibus, quæ humanitati non repugnant, & circa illam tantum versantur. Sic enim Christus, & Verbum dicitur moveri localiter, ascendere, & descendere; at verò missionem attributam immediate diuinæ personæ non posse sumi cum hac proprietate, sed significare egressum vnius personæ ab alia secundum aliquam operationem, seu ad aliquem effectum, seculis imperfectionibus. Sic tribuitur missio Spiritui sancto, non enim potest tribui ratione assumptæ naturæ, cum in illo nulla sit. Sic etiam dicitur Filius missus, & factus ex muliere, ad Gal. 4. Et eodem modo de se loquitur Christus Ioan. 5. dicens: *Pater omnes honorificat Filium, sicut honorificat Patrem; qui non honorificat Filium; non honorificat Patrem, qui misit illum.* Vbi ex missione colligit æqualitatem, tantum abest, ut imperfectionem, vel inferioritatem indicet, ut notauit Hilarius 9. de Trinitate satis à principio.

Ex hoc verò intulerunt aliqui (ut refert Magister in 1. distinct. 15.) missionem nihil aliud esse, quam ipsam processionem vnius personæ ab alia, ita ut sicut arbor dicitur mittere flores, sic Pater dicatur mittere Filium, generando illum. Sed licet hi aliquid verum dixerint, non satis rem explicarunt, quia processio est æterna, missio temporalis, iuxta illud, *Postquam venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum*, ad Galatas 4. & illud Actor. 1. *Vos autem baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies.* Ergo necesse est, ut missio aliquid addat præter æternam processionem. Vnde Augustinus dicto lib. 4. de Trinitate cap. 20. inquit, *Non eo ipso, quod de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed vel eo, quod apparuit huic mundo Verbum caro factum, vel quod ex tempore cuiusque mente percipitur, sicut scriptum est, mitte illam, ut tecum sit, & tecum laboret.* Sapientia 7.

Propter hoc autem Magister in 1. distinct. 15. in contrarium extremum inclinat, dicens, missionem nihil aliud esse, quam externam operationem alicuius temporalis effectus, quia missio temporalis est, & ex tempore denominat personam. Hanc sententiam sequutus est D. Thomas ibi, quæst. 3. art. 1. cum hac limitatione, ut missio dicatur temporalem actionem, quatenus est à persona procedente ab alia, vel eam ut sic manifestat. Idem tenent Bonaventura dicta distinct. 15. 1. part. q. 3. & 4. Scotus, & Gabriel, distinct. 14. Marilius 1. quæst. 18. & fauet Augustinus 2. de Trinitate, dicens: *Hæc operatio visibiliter expressa, & oculis oblata mortalibus, missio Spiritus sancti dicta est, & lib. 4. capit. 20. Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita missum esse est Filio, quod à Patre sit.* Verumtamen hæc etiam sententia, vel in rigore falsa, vel diminuta saltem est, quia nec saluat accommodatè metaphoram missionis, sic enim potius effectus productus diceretur missus, quam diuina persona, neque etiam explicat egressum missi à mittente, quem verbum mittendi importat. Vnde fieret, quaecumque personam mittri, & mittere se, & aliam eo ipso, quod talem effectum producit, quod consequenter concedit Magister de Filio, & Spiritu sancto, de Patre autem non audet concedere, quod mittatur propter Augustini aucto-

ritatem nullam autem rationem reddit. D. Thomas verò aliquam reddit, quam postea attingemus. Alij tandem distinguunt de missione propria, & impropria. Sed de hac distinctione dicemus infra, nunc de propria tantum missione tractamus.

Dicendum est ergo, Missionem diuinæ personæ esse processionem eius cum habitudine, seu connotatione temporalis effectus. Hæc est D. Thomæ sententia art. 1. 2. & 3. sequitur Durandus in 1. distinct. 15. Caietanus dicto art. 1. & 8. Ferrariensis 4. contra Gentes cap. 23. Et prior pars de processione æterna sumitur ex Augustino 3. contra Maximinum, cap. 14. quatenus dicit, *Missio est inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ.* & 4. de Trinitate capit. 20. *Filius mittitur, non quia minor, sed quia emanatio quedam claritatis Dei: sincera.* Expressè id docet Gregorius homil. 26. in Euangel. Bedæ lib. 2. homiliarum, homil. 2. Hilarius 8. de Trinitate ait, *Spiritum sanctum missi à Filio nihil esse aliud, quam ab illo accipere.* Denique Cyrillus supra, & libro 12. Thesauri, cap. 5. sic ait, *Missum se Filium à Patre dicit, non mutatione locorum, sed sicut calorem ab igne, vel splendorem a lumine.* Ratio etiam est clara (quæ ex eisdem testimoniis colligitur,) quia missio includit egressum missi à mittente, inter diuinas autem personas non est egressio, nisi secundum processionem, ergo necesse est, missionem personæ illius esse processionem.

Secunda pars probata relinquitur ex dictis contra priorem opinionem Magistri, & vtraque confirmatur ex duabus conditionibus missionis, nam debet esse notionalis, aliàs non distingueretur ab attributis communibus, & cum respectu temporali ad extra, aliàs non distingueretur à notionalibus merè internis, & æternis, ergo ratione prioris conditionis necesse est, ut includat internam processionem, ratione verò posterioris conditionis, addat temporalem effectum. Quod egregiè declaratur ex verbis Christi Domini, Ioan. 16. *Exiui à Patre, & veni in mundum.* Nam ille exitus per diuinam processionem fuit, ut exponit ibi Augustinus tractat. 102. & Hilarius libro 9. de Trinitate. Non tamen habuit rationem missionis, donec in tempore Filius venit in mundum.

Et ob hanc causam (ut Magistro respondeamus) non repugnat, missionem esse temporalem, quamvis includat processionem æternam; nam si ex te æterna, & temporali aliquid in tempore coalescit, compositum illud temporale est, ad hunc autem modum se habet missio. Quod ita etiam explicatur, nam hæc missio non dicit tantum exitum à mittente, sed includit etiam (ut sic dicam) peruentionem ad terminum, seu effectum, quia ergo effectus in tempore fit, missio absolute temporalis est, ut rectè D. Thomas, & alij docuerunt. Vnde tandem intelligitur, missionem duas relationes importare in diuinis, vnam realem missi ad mittentem, quæ non est alia à proprietate personæ missæ. Et idè rectè dicunt Theologi, non esse in missione aliam processionem præter æternam, Bonaventura 1. distinct. 14. articul. 2. quæst. 1.

Durandus quæst. 2. Alia relatio est ad creaturam, hæc est rationis, & non auget proprietates, nec processionem, tamen, quia temporalis est, missio etiam temporalis est.

\*\*\*

6.  
Vera relatio.  
D. Thom.  
I. art. 1.  
Caietan.  
Ferrari.

Augustin.

Gregorium.  
Bedæ.  
Hilariu.  
Cyrillu.

7.

Ioan. 16.

Augustin.  
Hilariu.

8.

Missio, cum temporalis.

Bonavent.  
Durand.

## CAPVT II.

*Quibus diuinis personis mitti conueniat, & an Pater mitti possit.*

I.  
Pater non  
mittitur.

Augustin.

Augustin.

Ioan. 14.

Omnes  
personæ  
veniunt.

Athanas.

2.  
Omnes  
donantur.

Deus se  
donat.

3.  
Obiectio.  
Augustin.  
Concil.  
Toletan. II.  
Higin. Pa-  
pa.

EX dictis in precedenti cap. facilem resolutionem habet proposita questio. Nam in primis certum videtur, personam improductam, vt Patrem, mitti non posse, vt rectè tradit Augustin. 4. de Trinit. cap. 20. Probo, quia nullo inuoluit originem, vel illam principaliter dicit, ergo mitti passiuè inuoluit passiuam originem, ita vt mitti sit, *Procedere cum relatione ad terminum, ad quem mitti ducitur*, ergo persona, quæ non procedit, non potest mitti. Vnde Augustinus 2. de Trinitate cap. 5. adnotauit, de Patre numquam in Scripturis legi, quòd mittatur. Potest quidem Pater dici venire, iuxta illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus*, & *missionem apud eum faciemus*, vtique Pater, & ego, præcesserat enim. *Et Pater meus diligit eum*. Nam verbum *venire* non dicit respectum ad alium, à quo procedat ille a lucris, verbum autem *mitti* dicit huiusmodi respectum, idèd personæ omnes venire dici possunt, non tamen omnes mitti, vt notauit Athanasius in epist. ad Serapionem: Vbi significat, numquam vnā personam venire sine aliis, quia veniunt per operationem (vt infra dicemus) & *opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa*, mitti autem vnā personam, licet non mittantur omnes, quia non omnes procedunt.

Et eadem ratio est de Verbo *Donati*, vel *donandi*, nam in aliqua propria significatione potest Pater dici donari, licet non possit dici mitti. Quia verbum etiam *donandi*, vel *donandi* non dicit necessariò respectum realem ad eum, qui donat, vt in quarto capite præcedentis libri adnotauimus. Nec refert, quod in Scriptura sacra nunquam legamus expressè, Patrem donare, aut dare seipsum, satis est enim, quod in simili habeatur in Scriptura. Tum quia dicitur venire, & manere in nobis. Tum etiam quia Deus caritas est, quam caritatem donat nobis Pater, sufficit etiam, quod vrgenti ratione ex sacris litteris colligatur. Nam ex Scriptura habemus, diuinam personam esse donabilem, seu dabilem, ergo ex hac parte non repugnat Patri dari. Nec verò repugnat ex parte habitudinis ad donantem, quia hæc potest esse reflexiua (vt ita loquar) sed identitatis, vnde potest aliquis donare seipsum, si sit omninò liber, vt maxime est Pater. Hinc intelligimus, hæc verba *venienti, dandi*, aut *donandi* in dicta significatione non esse notionalia, sicut verbum *mittendi*, sed magis esse quasi essentialia, vel potius transcendentalia quia & cōmunia sunt omnibus personis, & huic Deo secundum se, vt a relationibus abstrahit, possunt conuenire. Nam Deus se donat nobis secundum essentialia & personalia, & licet intelligeremus in Deo vnā personam tantum, illa esset sufficiens, vt ad nos veniret, & se nobis daret, mitti autem non posset.

Obiectis, quia Verbum mittit seipsum, teste Augustino 2. libro de Trinitate. cap. 5. quem imitatur Concilium Toletanum II. in confess. fidei, imò ita loquitur Higin. Papa epistol. 1. decret. ergo & Pater potest mittere seipsum. Pater consequentia, quia si Verbum mittit se, ergo *missum* non necessariò dicit relationem realem ad *mittentem*, hoc autem admissio, nihil est, cur Pa-

ter non possit se ipsum mittere. Respondeo, Higinium, id dixisse solum de missione Verbi per incarnationem, de hac enim ibi loquebatur. Vel hi Patres loquuntur de Christo secundum diuersas naturas, ita vt quatenus homo dicatur missus à se ipso, vt Deus est. Sic enim ibidem ait Augustinus, *Filium vt hominem esse minorem, non solum Patre, sed etiam se vt Deo*. Atque hoc modo est vera locutio etiā in sensu proprio, existimo enim ad relationem realem ex parte naturæ creatæ, sufficere distinctionem secundum naturam, etiam si persona eadem sit, vt alibi dixi. Hæc autem missio Christi, vt hominis non est illa, de qua nunc loquimur, vt suprā declarauimus, nec potest hac ratione persona Patris mittere se, cum non assumpserit naturam, in qua mitti possit illo modo.

Hanc autem fuisse Higinij mentem, clarum est, quia solum intendit ostendere, Christum venisse, vt verum Deum, loquiturque de missione rigorosa, quæ sit cum aliqua mutatione, & sic negat, Christum vt Deum fuisse missum ab aliquo etiam à Patre, vt hominem verò fuisse missum non solum à Patre, sed etiam à se. Augustino verò non facile accommodatur hic sensus, quia inde tantum probat, Verbum se ipsum misisse, quia fecit simul cum Patre incarnationem, per quam missum est. Sic autem non dicitur Verbum missum vt homo, sed vt est talis persona diuina. Vnde dici potest, esse improprie vsum Augustinum verbo *mittendi*, pro eo, quod est efficere effectum, ratione cuius Filius dicitur missus. Ait enim ibidem Augustinus, *eo ipso Filium fuisse missum, quo factus est caro*, iuxta illud ad Galatas 4. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*. Quia ergo Filius fecit se ipsum carnem, idèd dicitur misisse se. Facilius tamen concluderet, dedisse se, aut venisse ad humanitatem, neque aliud probatur ex indiuisibili, seu inseparabili operatione Patris, & Filij. Sed de illo vsu verbi *mittendi* plura in capite sequenti. Hic verò addo, etiam secundum illum modum non extendi verbum *mittendi* ad Patrem cum reflexione suprā se, ita vt dicatur mittere se, neque enim apud Augustinum, vel alium grauem auctorem talis locutio reperitur. Et ratio reddi potest, quia quoties Verbum se donat, mittitur proprie ab aliquo, scilicet, à Patre, vnde efficiendo donationem sui, efficit saltem id, quod est missio, quasi materialiter sumptum, & idèd quodammodo intelligi potest, licet satis improprie, quod se mittat: Pater autem, dum venit, aut se donat, à nullo proprie mittitur, & idèd nullo modo efficit missionem, nec se mittit, etiam improprie.

Dico secundò. Filius, & Spiritus sanctus mitti possunt. Est res certa ex Scriptura, vt in principio capitis præcedentis notauimus, & addi potest de Filio illud ad Galatas 4. proximè citatum, *Misit Deus Filium suum*, & de Spiritu sancto illud Ioan. 14. *Quem mittet Pater in nomine meo*. Ratio autem est, quia in vtraque istarum personarum potest esse vera habitudo admittentem propter relationem originis. Dices. Quid refert processio ad intrā ad externum effectum, vt propter illam processionem possit dici persona procedens mitti, quando talem effectum operatur, vel se ipsam donat? Respondeo, per processionem accipere personam procedentem, & potestatem operandi, & auctoritatem se constituendi nouo modo alicubi, quia accipit omnipotentiam, & liberam



voluntatem ab eo, à quo procedit. Mitti autem nihil aliud est, quam ire, vel venire ad aliquem locum per virtutem alterius impressam aliquo modo ei, qui mitti dicitur, ut inter homines imprimatur per imperium, vel consilium: rebus autem irrationalibus per aliquem impetum, vel contactum. In diuinis autem hæc, quæ imperfecta sunt, locum non habent, sed per naturalem productionem communicatur, & quasi imprimatur illa virtus, & ideo talis processio per verbum mittendi optimè importatur. Sicut Christus dixit de Spiritu sancto. Ioan. 16. *Non loquetur à semetipso, sed quaecumque audiet loquitur.* Vbi processio- nem ipsam vocat *auditionem*. Et de se dixit, Ioan. 8. *Atca doctrina non est mea, sed eius, qui misit me,* quod probabiliter cum Augustino, & aliis intelligimus dictum, propter communicationem doctrinæ per essentiam, quam per generationem accipit Filius. Sicut ergo persona procedens dicitur audire, & discere per æternam processionem, ita potest dici mitti, sed illa dicuntur ex æternitate, quia non connotant actualem effectum ad extra, sicut Verbum mittendi denotat.

6.

Obiectio.

Dices. Ut vnus homo mittat alium, non satis est dare virtutem eundi, sed necesse est imprimere illi aliquomodo voluntatem eundi, seu impellere illum, ut eat. Aliàs ubicumque iret filius inter homines, diceretur pater eius mittere illum, quia dedit illi virtutem eundi, quod tamen non ita est, sed oportet, ut impellat illum aliquo modo dando illi voluntatem eundi per imperium, vel consilium aut preces, &c. Ergo in diuinis, ut persona mittat, non satis est quod producat, quia per productionem non dat alteri voluntatem eundi, sed solam potestatem. Nam potestas naturalis est, voluntas autem libera, vnde potestatem, & voluntatem quasi in actu primo, seu indifferente in ordine ad externa obiecta, dat persona producens personam productam, voluntatem autem liberam illi non dat, imò illam habet æquè primò persona procedens cum persona producente, ergo non satis est, quod persona producat, ut mittere dicatur. Et in hoc est differentia inter doctrinam, & missionem, quod scientia naturalis est, & ideo per productionem necessariò communicatur, quod est verum suo modo etiam de illa scientia, quæ maximè videtur libera, ut est scientia visionis, quia in se non est libera, sed tantum ex parte obiecti, tamen obiecto posito in esse scibili statim necessariò representatur per scientiam naturalem, & ideo secundum illam meritò dicitur scire, & audire persona procedens à producente. At terminus missionis (ut sic dicam) liber omninò est, & in eo est omninò sui iuris, & dominij (ut ita loquar) persona procedens, & ideo, ut dicatur mitti talis persona, quando liberè venit, non videtur satis, quod accipiat potestatem à producente, cum non accipiat liberam voluntatis suæ determinationem.

7.

Responsio.

Respondeo primo, diuinas personas ita inter se comparari in ordine ad decreta libera, ut non possit vna aliquid velle, quin id velit qualibet alia, & nihilominus qualibet earum est liberum in volendo, quia non determinatur ab alia, sed omnes simul se determinant per vnicam, quam communem habent, voluntatem. Vnde in his decretis liberis formaliter, & in se spectatis, verum sine dubio est non seruari ordinem originis, sed omnes personas simul, quasi vno impetu (ut

A me explicem) se se libere determinare ad hoc, vel illud obiectum ad extra sine illa limitatione. Nihilominus tamen propter ordinem originis, quem inter se habent, inter quos persona produ- cens primariò velle, quicquid enim est voluntatem solùm, quia persona procedens habet à producente illummet actum quoad eundem locum voluntatem, quo liberè vult, sed etiam quia ex vi originis intelligitur persona procedens accipere illum actum cum tali conceitu ad personam producentem, ut necessariò voluntaria sit quicquid altera voluerit. Vnde etiam in exhibendo ipsa libera determinatione (nostro loquendi, & intelligendi more) intelligitur persona prior origine, habere quasi primarias partes respectu alterius origine posterioris, nam illa, quæ non est ab alia, semper intelligitur esse quali fons illius determinationis, atque hoc satis est, ut etiam quoad voluntatem eundi dicatur mittere.

B

Exemplum optimum est in productione Spiritus sancti, quæ licet sit à què primò, & immediate à Patre, & Filio, nihilominus Pater intelligitur esse quali primarius auctor eius, in quantum non solùm per se, sed etiam per Filium spirat, & ipse Filius à Patre habet amorem illum, per quem spirat. Et ideo ipsemet Filius Patri attribuit, quod ipse mittat Spiritum sanctum cum ait, Ioan. 15. *Cum venerit Paracletus, quem ego mitto vobis à Patre.* Vnde addo & fortasse proprius, & clariùs quoties Filius, & Spiritus sanctus ad nos veniunt, venire ex naturali propensione bonitatis suæ, & ex prudentissimo consilio sapientiæ suæ, quod totum habet à Patre, & Spiritus sanctus habet etià à Filio, atque hoc satis est, ut dicatur persona procedens habere à producente voluntatē liberam veniendi, etià si non habeat ab illa decretum liberum quoad ipsam formale determinationē, quia satis est, quod habeat propensionē ad illud per acceptā bonitatē & sapientiam. Nam inter homines, cum vnus alium mittit, non imprimi illi immediate voluntatē eundi, aut physicā determinationem voluntatis suæ ad illum actum, sed satis est, quod tribuat morale impulsu per imperiū, vel consilium.

### C A P V T III.

*Quenam persona possit aliam mittere.*

D

Resolutio est facilis ex dictis, dico ergo primò. **R** Omnis persona producens potest etià mittere, atque illa sola, & ita Pater, & Filius possunt mittere, Spiritus sanctus autē nō potest mittere. Probatur omnia ex illo principio, quod missio diuine personæ includit processionē, per quam persona missa accipit virtutē, & auctoritatē operandi, seu faciendi id, ad quod mittitur. Vnde argumētor in hunc modum. Omnis persona diuina producens aliam, dat illi virtutem, & inclinationē eundi aliquod eo modo, quo ire potest, scilicet, per operationem vel aliam vniōē ad aliquam creaturam, ergo potest mittere illam. E contrariò verò persona, quæ non producit, non dat huiusmodi virtutem, vel auctoritatem alicui personæ, ergo nullam potest mittere.

E

Potest verò hic obijci: nam sequitur etià homines posse mittere personas diuinas imprimēdo eis (ut ita loquar) affectum veniendi, licet facultatem non tribuant, quod nō semper necessarium est, ut vnus alium mittat, sed primum sufficit, ut inter homines constat. Sequela probatur, quia per orationem saltem potest voluntatem eius inclinare, ut

8.

I.  
Resolutio.

2.

veniat, quin potius etiam ipsum Patre posset hoc modo mittere. Alio item modo posset dici de ministro, quod mittat Spiritum sanctum, cum absoluit, vel eum confirmat, quia dat illū, non autē dat, nisi quatenus exhibendo talē actum, mouet Spiritum sanctum, vt veniat. Quamuis enim voluntas Spiritus sancti non possit habere propriā causā, tamen potest habere rationē, quatenus ex prauisione alicuius effectus, vel actus determinatur ad aliquid volendū, vel faciendū. Et quia ex promissione Christi est infallibile, vt exercētē Sacerdote talē actum, detur Spiritus sanctus, iuxta illud Act. 8. *Cum videret autē Simon, quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus.* Si ergo per actionem hominis datur Spiritus sanctus, ergo talis homo dat Spiritum sanctū, item Episcopus, cum alium sacris ordinibus initiat, dicit in persona Christi, *Accipe Spiritum sanctum*, verba autem sacramentalia efficiunt, quod significāt, ergo homo dat Spiritum sanctum, ergo mittit illum, quia facit illū venire ad homines, & hoc est mittere, vnde etiam concludi potest, quod homo mittat Trinitatem.

Hoc argumentum retigit D. Thom. 1. p. q. 43. art. 8. argumento tertio, & respondet, homines non mittere, vel dare Spiritum sanctum: quia nec sunt principium personae Spiritus sancti, nec effectus gratiae possunt causare. Sed contra hanc secundam partē facit, quod Sacerdos verē absoluit, & remittit peccata, & confert gratiam, vt diximus 3. p. q. 64. art. 1. causat ergo illam. Item alij homines, & si gratiā propriē causare nō possint, possunt eam impetrare, & consequenter mouere, & inducere Deum, vt gratiam conferat, quod est aliquo modo illam causare, iuxta doctrinā eiusdem D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 1. Eo igitur modo, quo potest homo esse causa gratiae, poterit, etiā mittere diuinā personā. Nam consulens alicui, vt eat, mittit illum, cur non etiam rogans? Dicendum verō est, D. Tho. loqui de causa propria, & principali, nam, vt aliquis dicatur dare Spiritum sanctū, oportet, vt illo modo sit causa gratiae. Quia dare importat quamdam auctoritatem in dante circa rem, quae datur, vt sit sua aliquo modo, vel per identitatem, vel per originem, nemo autem potest hanc habitudinem habere ad Spiritum sanctum, nisi, qui etiam sit causa simpliciter, ac principalis gratiae. Homo autē non potest hoc modo esse causa gratiae, vt constat. Et ideo, licet deprecatuē, vel ministerialiter ad illam cooperetur aliquo modo, nō propterea dici potest Spiritum sanctū dare, multo verō minus dici potest mittere diuinā personā. Imò neque inter homines omnis, qui rogat alterum, vt eat aliquid, dici potest illum mittere. sed, qui rogat cum aliqua auctoritate, cuius preces æquivalent iussioni, vt sunt preces parentis, aut principis. At qui orat, vt inferior, & cōm submissione, vt homo orat ad Deum, cum petit, vt ad se, vel alium veniat, licet id obtineat, non propterea potest dici mittere Deum, quin potius Deus prius illi immisit spiritum precum, vt illo medio aduentum suum ad ipsum disponeret.

Et simili ratione Minister sacramenti, nullo modo dici potest mittere Spiritum sanctum, non solum, quia illum non dat, sed etiam, quia solum se habet, vt applicans instrumentū, quo Deus efficit per gratiam, per quam venit in animam. Nam in effectione gratiae nullam aliam actionem habet Minister sacramenti, nisi effectiōnem ipsius

A Sacramenti, quod est proximum Dei instrumentum ad gratiam efficiendam. Vnde licet ad praesentiam Sacramenti quasi moueatur Deus ad veniendum in hominem, non propterea Minister Sacramenti mittit Deum in animā, sed in vi promissionis suae ipse Deus venit. Sicut qui praesentat alicui chirographum, quo promissit aliquid ire, non propterea mittit illum. Denique etiam Verbum *mittendi* importat quamdam auctoritatem in personam missam, quā Minister Sacramenti non habet. Vnde potius ipse mittitur à Spiritu sancto, vt suum aduentum disponat alio medio ab ipso preparato.

B Secundo dicendum est, non quamlibet personam producentem posse mittere quamlibet, sed solum eam, quam producit, quia respectu alterius non habet eam auctoritatem, vel habitudinem, quam verbum mittendi importat, vnde fit, Patrem posse mittere duas personas, Filium vnā, Spiritum sanctum nullam; atque ita in sacra Scriptura de Patre, & Filio, vtrumque legitur respectuē, de Spiritu sancto non legitur, quod aliquam personam mittat. Haec omnia constant ex haecenus dictis, estque doctrina Athanasij epist. ad Serapionem circa finem; & eandem supponunt omnes, qui probant, Spiritum sanctum procedere à Filio ex eo, quod ab illo mittitur; quos supra retuli. Adde, non solum non posse vnā personam mittere illam, quam non producit, verum etiam nec dare illam, quod ex sententia Patrum Gregorū notauit D. Thomas Opusc. 1. contra errores Graecorum. Et ratio est, quia verbum *dandi* requirit, vt persona, quae datur, sit aliquomodo dantis, quod in persona diuina esse non potest, nisi vel per identitatem, cum dat se, vel per originem, cum dat aliam.

C Hic verò obiici posset, quia Filius dicitur mittere se. Sed hoc expeditum iam est in capite superiori. Aliter ergo obiicitur ex loco Isaia 48. *Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius.* Fuit quidem Hebraeorum expositio, illud pronomen *me* intelligendum esse de ipso met Propheta Isaia, qui de se ipso ibi loquebatur, & dicebat, se esse missum a Deo, & Spiritu eius ad prophetandum, & loquendum, quam expositionē aliqui Catholici sequuntur. Fuit etiam expositio Cyrilli, verba illa de Rege Cyro esse intelligenda. Nihilominus tamen communis expositio Patrum est, sermonē ibi esse de Christo, ipsumque esse, qui per os Prophetae dicit, *Dominus misit me, & Spiritus eius.* Ita Hieron. ibi, & Ambros. lib. 2. de Spiritu sancto c. 1. Chrysost. hom. de sancto, & adorando spiritu, & August. 2. de Trin. c. 5. & 15. Euseb. lib. 5. de demonstr. cap. 6. Anastas. Synnata lib. de rectis fidei dogmatibus. Ac tandem ita etiam exposuit Concil. Tolet. 11. in confess. d. Ergo iuxta hanc expositionem inuenitur iam in Scriptura, Spiritum sanctum etiam mittere.

D Respondeo, admissa illa expositione, Christum Dominum ibi introduci loquentem vt hominem, & sic merito dicere se esse missum à Spiritu sancto, quia Spiritus sanctus illum sanctificauit, & vinxit oleo diuinitatis, quando in Virginem superuenit, & illud, *quod ex ea natum est sanctum* (Luc. 1.) de purissimis eius sanguinibus formauit, & ad redimendos, & illuminandos homines misit, iuxta illud Isaia. 61. *Spiritus Domini super me, eo, quod vinxerit me, ad euangelizandum pauperibus misit me.* Sicut ergo Verbum, vt homo à Spiritu sancto

5.  
Secunda  
cōclusio.

Athan.

D. Thom.

6.

Obiectio.

Prima expositio re-  
soluta.

Germanana  
expositio.

Hieronim.  
Ambros.  
Chrysostom.  
Augustin.  
Euseb.  
Anast. Synnata.  
Concil.  
Toletan.

7.  
Expositio  
Auctoris.

Luc. 1.

Isaia 61.

procedit,

3.  
D. Thom.

D. Thom.

4.  
Minister  
Sacramen-  
ti solum  
se habet  
vt apoli-  
cās instru-  
mentum.

Math. 1.

procedit, quia de Spiritu sancto est, iuxta illud Math. 1. *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est*, ita etiam ab eo missum est. Illa tamen natio non est, de qua nunc loquimur, ut sæpe dixi, quia illa non cadit in divinam personam, ut divina est, cum non fiat sine mutatione aliqua eius, qui mittitur: nos autem loquimur de missione divinæ personæ, ut divina est. Et sic nunquam legitur in Scriptura, quod Spiritus sanctus aliquam personam mittat. Vnde Hieronym. in Isai. 48. ita exponit priorem locum. *Ego iuxta fragilitatem carnis assumpta dico, quod Dominus Deus misit me & Spiritus eius.*

Hieron.

8.

D. Thom. exponit Augustinum.

At verò licet hæc pro Scripturæ testimonio satisfaciant, nihilominus D. Thom. dicta q. 43. ar. 8. aliter intellexit Augustinum, quod (scilicet) docuerit, Verbum, ut Verbum missum esse à Spiritu sancto: imò etiam tribuit Augustino, quod dixerit: *Ipsum etiam Spiritum sanctum mitti à se, & à Filio.* In quo Spiritu sancto non possumus distinguere locutionem illam secundum diuersas naturas, quia illas non habet. Et propterea D. Thom. in Augustini gratiam distinguit Verbum *mittendi*. Quia interdum denotat personam mittentem, ut principium personæ missæ, & sic verum est nullam personam mittere aliam, ut diuinam, nisi quæ producit illam; aliquando autem Verbum *mittendi*, solum significat personam mittentem, ut principium illius effectus, secundum quem fit missio, & hoc modo (ait Diuus Thomas) tota Trinitas mittit personam missam. Quæ doctrina colligi potest ex Augustino dicto capit. 5. secundi lib. de Trinit. quatenus de Filio ait, *eo esse missum, quo factus est ex muliere*, & inde inferit, *Proinde mitti à Patre sine Spiritu sancto non potuit.* Et inferius adiungit, *etiam à se ipso missum esse Filium, quia ille conceptus, & partus operatio Trinitatis est.* Ergo missionem vocat productionem effectus secundum quem attribuitur missio. Vnde in fine capituli aperte subiungit de missione Spiritus sancti. *Hæc operatio visibiliter expressa, & oculis oblecta moralibus, missio Spiritus sancti dicta est.*

August.

9.

Reiicitur explicatio Verbi mittendi significationis.

In hac D. Thomæ distinctione, & doctrina nihil est, quod de re ipsa dubitemus. Sed quod attinet ad significationes verbi, *mittendi*, non video sufficientem causam illas multiplicandi, nam re vera non potest præscindi ab habitudine ad personam mittentem. Et alioqui per illam distinctionem multum eneruantur illa testimonia, in quibus dicitur Filius mittere Spiritum sanctum, quatenus ex eis probant Patres processione Spiritus sancti à Filio, nam per illam distinctionem eludi possent. Quamobrem censeo distinctionem illam non esse in usu Scripturæ admittendam, vel quia semper Verbum *mittendi* inuoluit distinctionem, & aliquā processionē realē missi à mittente, vel quia aliqua significatio impropria est, & Scriptura cum proprietate est intelligenda, ubi aliud non constat. In Augustino autem facilius posset admitti, tamē etiam non censeo necessarium. Quia in primis nunquam apud illum legi, quod Spiritus sanctus se ipsum mittat: dicit quidem 15. de Trin. cap. 19. quod Spiritus sanctus se ipsum dat, aut donat. Sed hoc longe diuersum est, ut de Patre supra diximus. Vnde cum Augustinus ait, *Operationem visibilem esse missionem*, non addit exclusiuam, quod sit sola illa, sed ita loquitur, quia per illam operationem completur missio.

10.

August.

Alioqui verò sæpe docet Augustinus eisdem locis, processionem inuolui in missione, ut supra retuli. Vnde 4. de Trinitate capite 20. ait, *esse*

A

*nus Filium mitti à Patre, Quatenus Filius à Patre est, & non Pater à Filio.* Idemque docet de Spiritu sancto respectu Patris, & Filij. Vnde, quod ait Filium mitti ab Spiritu sancto, optimè de Christo homine, & secundum humanitatem intelligitur. Ait enim in principio eiusdem capituli 24. libri de Trinitate. *Patrem mittere Filium. Non quia ille maior est, hic minor: sed quia ille Pater, hic Filius, ille à quo est, quia mittitur, ille qui est ab eo, qui mittit.* Et subdit statim, *secundum hoc iam potest intelligi, non ideo tantum dici missum filium, quia Verbum caro factum est, sed ideo missum, ut Verbum caro fieret. Et per præsentiam corporalem illa, quæ scripta sunt, operaretur, id est, ut non tamē homo missus intelligatur, quod Verbum caro factum est, sed esse Verbum missum, ut homo fieret, &c.* In quibus verbis expendo, in missione Verbi, ut Verbum est, importari secundum Augustinum processionem æternam à Patre, & ita non posse missionem Verbi alteri, quam Patri attribui, solamque missionem Verbi, ut hominis attribui aliis personis, non quia per Verbum mittendi non importetur habitudo ad principium personæ missæ; sed quia Christus, ut homo, non à solo Patre, sed etiam ab aliis personis producit, & causatur. Nec ex lib. 2. de Trin. cap. 5. aliud colligi potest.

B

## CAPVT IV.

*An quedam missio diuinæ personæ sit inuisibilis, & alia visibilis, & de vtriusque ratione, & modo.*

C

**T**RIBUS modis potest dici hæc diuina missio, primò ex parte personæ missæ, & consequenter etiam mittentis, & sic quedam est missio Filij, alia Spiritus sancti, illa est à solo Patre, hæc à Patre, & Filio, quæ satis patent ex dictis. Quomodo autem vel distinguantur, vel cōiungantur hæc missiones, ex dicendis patebit.

Secundò diuidi potest missio ex parte effectus, seu termini, ad quem tendit, & sic posset accipi diuisio, quam inlinuat Durandus in 1. dist. 14. q. 3. ubi ait, *missionem aliquando fieri secundum dona naturæ, aliquando per dona gratiæ, interdum per dona gloriæ*, & primam dicit esse imperfectam, secundam perfectam, tertiam perfectissimam. Verum tamen D. Thomas Alens. & ceteri Scholastici cum Magistro non admittunt, missionem fieri secundum dona naturalia, quia Scriptura nunquam ita loquitur, sed solum dicit personam diuinam mitti in ordine ad aliquem effectum superantē naturæ ordinē, & pertinentem ad ordinē gratiæ, in his autē diuinis rebus seruare debemus phrasim Scripturæ. Ratio etiam reddi potest ex D. Thoma dicta q. 43. art. 3. & eadem 1. p. q. 8. art. 3. Quia per dona naturæ Deus tantum dicitur esse in rebus tribus modis *Per essentiam, præsentiam & potentiam*, non dicitur autem persona mitti, nisi quando incipit esse nouo quodam modo, qui solum est per gratiam.

D

Quod ita explicari potest, nam per primam rerum creationem non dicuntur personæ propriè mitti, quamuis incipiant esse in rebus, quæ antea non erant, quia missio propriè dicitur in ordine ad rem præexistentem. Et consequenter non dicuntur etiam mitti per conseruationem, vel gubernationem ad ordinem naturæ, quia hæc sunt veluti debita ex vi prioris actionis, & ideo ratione illarum non censetur Deus existere nouo modo in rebus. Illud ergo primum membrum à Durando positum reiiciendum est. Alia verò

1. Triplici modo dicitur missio diuina

2. Missio diuiditur. Durand.

D. Thom. Anselm.

D. Thom.

3.

duo sub vna missione per gratiam sanctificantem à D. Thom. comprehenduntur, nec immerito, quia gloria est gratia consummata. Quomodo autem sub hac generali ratione alia particulares missiones comprehendantur, ex dicendis constabit, ubi etiam explicabitur aliud membrum, quod ibi addi posset de missione per gratiam vniōis.

Tertio ergo, ac principaliter diuiditur missio ex parte modi in inuisibilem & visibilem, inuisibilis dicitur, quæ interno, & spiritali modo fit, visibilis autem quando ad sensibilem terminum fit, vel per aliquod sensibile signum manifestatur. Vtrumque autem missionis modum ex Scriptura colligimus. Nam de inuisibili rectè intelligitur illud ad Roman. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Nam cum Spiritus sanctus datur, etiam mittitur, sicut autem infusio caritatis inuisibilis est, ita etiam missio, quæ cum illa fit. De visibili autem missione est illud ad Galatas 4. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, & similia.*

Ad explicandam autem vtriusque missionis rationem duo dubia prius discutienda sunt. Primum est, an hæc duo membra sint ita inter se condistincta, ut neutrum aliud in se includat, vel potius distinguantur tanquam includens, & inclusum. Quidam enim existimant distinguere hoc posteriori modo. Quia inuisibilis missio est illa, quæ fit per effectus inuisibiles, & exterius nullo modo apparet, ut quando impletur illud Ioan. 14. *Qui diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, quia ille aduentus inuisibiliter omnino fit, nunquam autem veniunt personæ omnes quin procedentes mittantur.* Visibilis autem missio fit, quando interna, & inuisibilis missio ita fit, ut per aliqua exteriora signa demonstratur, sicut ad Apostolos facta est in die Pentecostes. Ratio addi potest, quia visibilis missio fit ad demonstrandum inuisibilem, ut hominibus innotescat, ergo visibilis missio includit inuisibilem, & quasi componitur ex inuisibili effectu, & signo visibili, neutrum homo ex anima, & corpore.

Dicendum verò est, has duas missiones esse condistinctas, & per se loquendo necessarium non esse, ut simul inuisibilis missio fiat, quoties fit visibilis. Probatum inductione prius in præcipua missione visibili Verbi diuini, deinde in missionibus Spiritus sancti. Primum igitur in Filij Dei Incarnatione visibilis eius missio facta est sine vlla inuisibili. Respondent aliqui tunc in eodem momento facta esse inuisibilem missionem ad Virginem, per insignia Spiritus sancti dona. At hoc extrinsecum est ad illam missionem, nam illa missio inuisibilis ad Virginem, nec fuit significata per visibilem Verbi missionem, nec fuit terminus illius. Facilius dici posset, in illa missione visibili diuini Verbi missum esse inuisibiliter Spiritum sanctum ad animam, huius per gratiam sanctificantem. Sed hæc missio inuisibilis non manifestatur per se per illam visibilem, neque includitur in illa, tanquam per se & intrinsecè componens illam. Et licet ad illam condistinctur aliquo modo, inde non fit, non esse condistinctas modo declarato.

Alteri verò dici posset, ipsam Verbi coniunctionem ad humanitatem, intrinsecè esse inuisibilem missionem, quatenus est illius humanitatis altissima sanctificatio. Sed oportet aduertere illam sanctificationem Christi hominis, per vniōem humanitatis ad Verbum, & assumptionem hyposta-

ticam eiusdem humanitatis, non constitutere duas missiones, vnam inuisibilem, aliam visibilem eiusdem Verbi. Quia illi non sunt duo modi existendi Verbi in humanitate, sed est vna simplex vniō, quæ ratione à nobis distinguitur, quatenus est suppositio, & quatenus est sanctificatio, quæ distinctio non satis est ad multiplicandam missionem, quæ solum attenditur secundum nouum modum existendi Dei in creatura. In quo etiam considerandum est, quod illa missio non dicitur visibilis, quia versetur circa signum visibile, repræsentans aliquid inuisibile. Actio enim, per quam fit illa missio, non est tantum repræsentatiua (ut sic dicam) nec etiam est visibilis in se, vel in formalissimo termino suo (ut ita loquar) sed est vniūta, & sanctificatiua per actionem valde internam, spirituales, & diuinam. Quia verò terminatur ad personam compositam visibilem, ratione assumptæ naturæ, licet Verbum ad eam missum sit inuisibile, ideo illa missio visibilis est. Vnde per illam non tantum anima, sed etiam caro illa visibilis sanctificata est, licet sanctificatio fuerit inuisibilis.

Alio tandem modo potest cogitari, quod ibi fuerit coniuncta missio inuisibilis cum visibili, quatenus tota Trinitas vniōem illam operata est. Nam licet sola persona Verbi illam terminauerit, & ideo solum Verbum caro factum sit: tamen omnes personæ illam effecerunt, & ea ratione peculiari modo esse cœperunt in illa humanitate. Quia Deus peculiari modo est, ubi peculiariter operatur. Vnde ad Beatam Virginem dictum est Luc. 1. *Spiritus sanctus superueniet in te, &c.* Rectè ergo dicitur missus ad humanitatem Verbo vniendam, quæ missio inuisibilis dici potest. Et cum Spiritu sancto venit Pater, licet non missus, venit etiam Filius à Patre missus, non solum ut terminus, sed etiam ut effector illius vniōis. Sed hoc etiam solum declarat, inueniri ibi duplicem rationem missionis, scilicet, terminationem, & efficientiam, vnam propriam Filij, ratione cuius singulariter, ac propriè dicitur missus, ut in ea humanitate subsistit; aliam communem per singularem efficientiam, ratione cuius verè dici potest tota Trinitas peculiari modo esse in illa humanitate: ut omittam etiam per quamdam concomitantiam ibi adesse, licet illi non vniatur personaliter, ut in 1. tomo de Incarnatione, & in 3. de Eucharistia diximus, Tamen inde non fit, vnam ex illis missionibus formaliter componi ex alia, vel fieri visibilem per aliam, imò si attentè considerentur, ambæ sunt visibiles in suo genere. Propria enim missio Verbi visibilis est, quia per illam constituitur visibilis persona sub humanitate. Altera verò, quæ est per efficientiam visibilis etiam est, quia fit per actionem terminatam, ad rem sensibilem, nempe hunc hominem Deum, & quia ratione illius peculiari modo habitat Trinitas in humanitate, & in eius corpore sensibili.

Venio nunc ad missiones visibiles Spiritus sancti. Inter quas vna ex præcipuis fuit in die Baptismatis Christi Domini, quando Spiritus sanctus in ipsum descendit in specie columbe, nam ille descensus Spiritus sancti non fuit sine missione ipsius à Patre & Filio, & tamen nulla missio inuisibilis tunc facta est, quia nullum gratiæ effectum operatus est tunc Spiritus sanctus in Christo Domino, quia nullum gratiæ augmentum recipere potuit. Respondent aliqui, eo tempore, quo Spiritus sanctus

4.  
Alia diu.  
uo.

Rom. 5.

Galat. 4.

5.  
Roman. 5.  
Galat.  
dubium oc-  
curritur.6.  
Resolutio

1. fig. um.

Resoluitur.

8.  
Alius mo-  
dus respo-  
denai.

Resoluitur

9.  
Nunc, nec  
visibilesAliquorū  
responsū

Refutatur

visibiliter descendit supra Christum invisibiliter descendisse in Ioannem, quem in eo acta, & mysterio in gratia eiuisse credendum est. At hoc extrinsecum, & accidentarium est, quia nec illa sanctificatio invisibilis Ioannis per visibilem illam significata est, nec Spiritus sanctus dicitur descendisse ad ipsam, sed ad Christum, neque etiam est, cur dicamus, fuisse specialem sanctificationem, quali ex opere operato, sed solum eam, quam per novos actus viue fidei, & confessionis eius, predicando, & confitendo Christum, tunc meruit. Quomodo etiam multi ex his, qui tunc aderant, potuerunt credere, & sanctificari, & verisimile etiam est, ad multos alios descendisse tunc Spiritum sanctum invisibiliter. Omnia tamen illa sunt accidentaria, & extrinseca ad illam nationem visibilem.

IO.  
Alius mo-  
dus respo-  
dendi, si  
neultati.

Aliter dici posset, quamvis tunc non descendit Spiritus sanctus invisibiliter in Christi animam per dona gratiæ habitualis descendisse per dona gratiæ actualis excitando illam sanctissimam animam ad mirificos, & magnos actus caritatis Dei, & hominum, & ad illum insignem humilitatis actum. Hanc enim internam motionem ipsemet Christus illis verbis significavit, cum ad Ioannem dixit Matth. 5. *sine modo, sic enim decet nos implere omnem iustitiam.* At, licet verum sit, exercuisse tunc Christum ut hominem viam rem novos, & speciales actus virtutum, non est, cur dicamus, descendisse tunc Spiritum sanctum novo, aut peculiari modo invisibiliter in ipsam. Quia illos actus operabatur Christus ex habitibus perfectissimis, quos habebat sine ulla illorum augmento, & ad illos se se poterat excitare ex interna, & connaturali sibi virtute, & ex perpetua consideratione supernaturalium rerum, qua nunquam carebat, non solum per scientiam beatam, sed etiam per infusam, solumque indigebat actuali concursu supernaturali Spiritus sancti ad illos præstandos. Propter solum autem illum concursum non fit nova missio invisibilis, quia est debitus ratione prioris gratiæ, & Christo erat speciali titulo connaturalis, ratione unionis. Alioqui dicendum esset, Spiritum sanctum missum fuisse ad Christi animam invisibiliter, & continuè per totam vitam, quia nunquam cessavit ab his virtutum operibus insignibus, ad quæ semper recipiebat Spiritus sancti auxilium, saltem quantum ad actualem concursum. Nulla ergo singularis missio invisibilis facta est ad Christum in baptismo.

Refellit.

II.  
Respon-  
dendi dif-  
ficultati  
Dni Tho-  
mæ mo-  
dus assi-  
gnatur.

Vnde tandem D. Thomas docet, non esse quidem necessarium, ut eodem tempore, quo missio visibilis Spiritus sancti fit, fiat etiam invisibilis, sed quod, vel tunc fiat, vel saltem præcesserit, & tunc per visibilem missionem indicatur, atque ita factum esse in illa missione Spiritus sancti, quia columba illa descendens super Christum, & supra illum aliquantulum perseverans, significavit descensum invisibilem Spiritus sancti in animam Christi, quæ tempore conceptionis eius præcessit, & perseveranter, atque immobiliter facta est. Quod etiam significatum est per illa verba, quæ tunc audita sunt, ut scribit Matth. cap. 3. *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacuit.* Ostendit enim non tunc incepisse complacere, sed à principio complacuisse, licet tunc id fuerit specialiter significatum. Quæ doctrina verissima est, tamen ex ea rectè concluditur, invisibilem missionem tantum comparari ad visibilem, ut obiectum eius, seu tamquam signatum, ad signum, ac subinde esse illas

A duas missiones distinctas inter se, nec exim-  
plar, & imago. Imò etiam esse tempore separabiles  
quandoquid in prius invisibilis facta esse suppo-  
nitur, & postea notificatur per aliam visibilem.  
Non est ergo una pars alterius, nec necessitudo una  
in alia includitur. Et ita probata relinquatur, sctio  
posita. Et ratio eius reddi potest ex proximè di-  
ctis, quia hæc duæ missiones comparantur sufficiē-  
ter ut res, & signum rei, quæ inter se condistin-  
guuntur, licet signum dicat habitudinem ad rem si-  
gnatam.

B

Hinc verò nascitur secundum dubium, quia se-  
quitur, divisionem illam sufficientem non esse, dari enim  
potest tertium membrum missionis quasi compositæ ex  
visibili. Erit ergo quædam missio purè invisibilis,  
alia purè visibilis, alia composita ex utraque. Pro-  
batur, quia negari non potest, dari aliquas mis-  
siones visibiles, quæ intrinsecè, ac per se inuolunt  
invisibiles. Ut fuit in primis missio Spiritus sancti  
in die Pentecostes ad Apostolos: tunc enim, & ipsi  
sunt repleti gratia invisibili, & est de fide certum,  
quia propterea dictum est de Apostolis Act. 2. *Re-  
pleti sunt omnes Spiritu sancto*, & missio illa invisibi-  
lis visibili signo manifestata est. Vnde non solum  
concomitanter concurrerunt ibi duæ missiones,  
visibilis, & invisibilis, ut supra de missione Verbi  
per Incarnationem dicebamus, sed per se sunt ita  
connexæ, ut unam quasi compositam efficiant.  
Nam per signum illud visibile indicatur Spiritus  
sanctus, ut descendens ad actualem sanctificatio-  
nem invisibilem præstandam, quæ tunc fit in eo,  
ad quæ tunc visibiliter mittitur, & ideo ad veritatē,  
& complementum illius missionis duo requiruntur,  
scilicet, interna sanctificatio, & exterior illius si-  
gnificatio, est ergo una quasi composita. Idè videre li-  
cet in missione visibili Spiritus sancti, quædo Chri-  
stus Ioan. 20. insufflavit in Apostolos dicēs. *Acci-  
pite Spiritum sanctum*, tunc enim sub specie illius fla-  
tus visibilis missus est Spiritus sanctus invisibili-  
ter ad Apostolorum animas, & ideo unica fuit mis-  
sio ex utraque composita.

12.  
Oritur du-  
bium.

Ad 2.

Ioan. 20.

I

Respondeo, omnino verum, & certum esse, dari  
aliquas missiones visibiles, quæ sine interna san-  
ctificatione non fiunt, & consequenter nec sine  
Spirituali, & intima Spiritus sancti missione, nam  
hoc convincent adducta exempla. Et ratio est, quia  
Deus potest descendere prout voluerit, talis au-  
tem missionis modus possibilis est, & valde perfec-  
tus, imò fortasse nunquam aliter Spiritus sanctus mis-  
sus est, excepta duntaxat missione visibili ad Chri-  
stum in eius baptismo, propter singularem ratio-  
nem in Christo inuentam. Nam ad illum missus  
est Spiritus sanctus, ut ad sanctificatorem, & ex se  
sanctum per naturam, & personalem dignitatem,  
ad alios verò homines mittitur, ut ad indigentes  
actuali sanctificatione, quæ interdum ad commu-  
nem profectum ordinatur, & ideo cum fit, pecu-  
liari signo visibili manifestatur. Vnde etiam ve-  
rum censeo, in hoc genere missionis visibi-  
lis, unam tantum fieri missionem includen-  
tem internam missionem cum externa illius  
demonstratione, & ex hac duplici ratione quasi  
componi unam missionem. Quia totum illud fit per  
modum unius actionis, & cum quadam connexio-  
ne illarum partium inter se, ut in ratione dubitan-  
di declaratum est.

13.  
Responsū

E

Nihilominus hinc non fit, divisionem esse di-  
minutam. Primò quidem, quia interna illa missio,  
quæ fit in hac visibili missione copio, quod fit,

14.  
Divisionē  
esse suffi-  
cientem  
probat.



vt per se coniuncta cum tali signo visibili, & per modum vn. Nam non est omnino inuisibilis, sed visibilis saltem per aliud. Sicut de contritione dicitur solet in Sacramento Pœnitentiæ, vt coniunctam signo sensibili esse aliquo modo sensibilem, & ita esse partem Sacramenti, & Christus Dominus, licet sit in Eucharistia per se inuisibilis, nihilominus, vt coniunctus visibilibus speciebus, est Sacramentum aliquo modo sensibile. Secundò, quia substantia v.g. sufficienter diuiditur in immaterialem, & materialem, etiam si homo ex anima immateriali, & corpore materiali constet, quia nihilominus illa composita substantia materialis est, & corporea. Sicut suprà etiam dicebamus, missionem personæ diuinæ simpliciter esse temporalem, quia licet includat æternam processionem, tamen non significat illam secundum se, nec pro illa sola supponit, sed vt componit vnumquid cum temporali actione, quod compositum temporale est. Ita ergo hæc Missio simpliciter visibilis est, quia per signum visibile quasi consummatur, & constituitur, etiam si includat totum id, quod pura missio inuisibilis, continet, imò sæpè cum maiori etiam perfectione, & excellentia.

Potest autem ex dictis omnibus colligi, & ratio vtriusque membri, & differentia eorum inter se & subdiuisio alterius membri. Primum patet, quia de ratione missionis inuisibilis duo sunt, vnum positium, alterum negatiuum, vt nomen ipsum præ se fert. Positium est aliquis specialis Dei effectus, ratione cuius dicitur Deus speciali modo esse de nouo in creatura, ad quam mittitur. Et ratio huius est, quia missio, descensus, aduentus, & similia verba dicunt ordinem ad terminum quasi localem de nouo acquirendum; & obtinendum, Deus autem non potest incipere esse de nouo alicubi per sui mutationem, nec etiam potest esse nouo modo, vbi antea non erat, per modum nouum, quem in se acquirit, quia per hoc etiam mutaretur: ergo solum possunt omnia illa dici de Deo per mutationem creaturæ, ergo ad omnem missionem diuinæ personæ (nam de visibili etiam probat hæc ratio) necessarium est, vt Deus incipiat esse nouo modo in creatura per mutationem creaturæ. Quia aliàs impossibile est intelligere, vnde denominetur Deus quasi de nouo ibi existens, aut cur nunc dicatur Spiritus sanctus mitti potius, quam antea, ergo necesse est, vt aliqua realis actio intercedat, per quam fiat aliquid, in quo talis denominatio fundetur. Quid autem illud sit, & quomodo funder hanc denominationem, in capite sequenti explicabitur. Alterum necessarium ad missionem inuisibilem est, vt ille nouus modus existendi Dei in creatura, neque sensibilem terminum habeat, nec sensibili aliquo signo manifestetur. Hoc constat ex ipsonomine, *Missio inuisibilis*. Et quia non potest in alio sufficienter distingui à visibili. Et quia per se notum est, posse missionem diuinæ personæ separari à tali signo, cum ipsa persona inuisibilis sit, & per inuisibilem effectum possit nouo modo alicubi esse. Neque in hac posteriori parte est vlla difficultas. Circa priorem verò dubitant aliqui, quia Deus potest sanctificare hominem de nouo per beneplacitum sue voluntatis sine reali mutatione hominis ergo potest fieri missio Spiritus sancti inuisibilis sine reali effectui, vel actione Dei. Sed de hoc dicā commodius capite sequenti.

De ratione autem missionis visibilis est, vt aliqua diuina persona procedens, nouo modo visibi-

li, ac sensibili incipiat esse in creatura, cum aliqua habitudine ad sanctificationem rationalis naturæ. Hanc vltimam particulam addo, vt significemus missionem visibilem diuinæ personæ propriè non fieri, nisi in ordine ad sanctificationem, vt in sequenti capite explicabo. Missio enim visibilis, aut per se sanctificatiua est, aut semper sit cum habitudine ad inuisibilem, seu ad illam quatenus sanctificatiua est, manifestandam, vt constat ex dubio precedenti, & ex dictis circa secundam Durandi diuisionem intelligi etiam potest. Quia per creationem, conseruationem & gubernationem rerum corporalium, & sensibiliū incepit Deus esse in illis modo aliquo sensibili; inuisibilis enim eius præsentia per ea, quæ facta sunt, conspici quodammodo potest, & tamen per illum præsentiam modum non dicitur persona diuina mitti, vt dictum est, ergo ad missionem etiam visibilem necessaria saltem est habitudo aliqua ad superiorē modum existendi Dei in creatura per illius sanctificationem. Hac ergo parte supposita, aliæ claræ sunt. Quia etiam ad hanc missionem necessaria est actio personæ, missæ & mittentis, in qua fundetur illa denominatio, vel peruentio ad talem terminum, ille autem modus debet esse aliquo modo visibilis, vt per hoc distinguatur hæc missio ab inuisibili. Rectè ergo ita explicatur ratio visibilis missionis. Et ex vtriusque ratione satis constat differentia inter illas. Et quomodo adæquatè diuidant missionem, nam distinguuntur per differentias quasi contradictorias, & immediatè oppositas.

Tandem ex dictis colligere licet subdiuisionem visibilis missionis. Nam inuisibilis secundum propriam rationem non vltà diuiditur, quia sanctificatio, secundum quam fit talis missio, eiusdem rationis in omnibus est, licet secundum quamdam appropriationem subdiuidi possit vt cap. sequent. declarabo. At visibilis missio multiplex esse potest pro ratione terminorum, aut signorum sensibiliū, sub quibus fit. Duæ autè partitiones, quæ ex dictis subinferuntur, peculiariter notandæ sunt. Vna est, quia quædam missio visibilis est substantialiter (vt sic dicam) seu in essendo, altera est sensibilis in significando, & representando. Prius membrum pono propter missionem Verbi per Incarnationem, nā illa non est per se ordinata ad significandū, vel representandū, sed ad essendū; Vnde Verbum nō est missum, quia representatum per humanitatem, sed quia est illi realiter, substantialiter, ac personaliter vnitum, & ideo dixi, illā missionem esse visibilem substantialiter, aliæ verò sunt visibiles tantum representatiuæ. Vnde etiam est alia differentia notanda inter illas, quod in priori interuenit non solum effectio, sed etiam realis unio, & terminatio Verbi ad humanitatem, & humanitatis ad Verbum, ratione cuius dicitur visibiliter missum singulari modo, absque alia representatione. In aliis verò missionibus, præter effectiōnem aliquam solum interuenit peculiaris representatio sensibilis personæ missæ, vt postea videbimus. Rectè igitur diuiditur visibilis missio, vt aliqua talis sit, quia terminatur ad personā diuinā, quā quodammodo facit realiter sensibile, & visibile, iuxta illud Ioan. 1. *Verbum caro factum est, & illud quod audiuiimus, & vidimus, & manus nostræ contrectauerunt de Verbo viua*, altera verò sit visibilis in representando visibiliter diuinam personam, vt venientem ab alio ad hominem sanctificandū.

Hæc verò posterior missio visibilis, quam re-

ne missio-  
nis visibi-  
lis.

17.  
Colligi-  
tur subdi-  
uisio mis-  
sionis vi-  
sibilis.

Ioan. 1.

16.  
Quid sit  
ratio.

18.

presentati

præsentatiuā appellare possumus, vltimus diuiditur, quia quedam est purè repræsentatiua, seu notificatiua missionis inuisibilis iā factæ, altera verò esse videtur non solū a repræsentatiua, sed etiā effectiua internæ sanctificationis, & missionis, vel saltem ita illā repræsentat, vt tunc fieri indicet. Nā vtroque modo fieri potest, & ita posset fortasse posterius illud membrum in duo subinidi. Nam visibilis missio, quæ præsentem, & actualement sanctificationem indicat, per hoc distinguitur à priori membro, in quo sanctificatio antea iam facta, nunc per visibilem missionē notificatur. Et rursus prior missio interdum ita fit, vt per sensibilem ostendatur tantū internus effectus, vt videtur accidisse in die Pentecostes, interdum verò non solum significatur, sed etiam fit visibili signo, vt fortasse contigit, quando Christus infundendo dedit Spiritum sanctum Apostolis Ioannis 20. De quibus omnibus, & de signo visibili necessario ad missionem visibilem repræsentatiuam in capit. 6. dicemus.

Ioan. 20.

19.  
Dubitum.

Enodatur.

Hic verò interrogare potest aliquis, an visibilis missio purè repræsentatiua possit fieri in ordine ad futuram repræsentationem, sicut fit ad præteritam notificandam. Itē, an fieri possit in ordine ad sanctificationem prius factam, quæ iam non perseverat, an verò oporteat, vt duret, ac conseruetur eo tempore, quo fit visibilis missio. Respondeo breuiter incipiendo à posteriori interrogatione, necessarium esse, vt perseveret, vt in exemplo huius missionis patet, quod vnicum habemus in descensu Spiritus sancti in specie Columbæ super Christum baptizatum. Et ex illo colligi potest ratio generalis, quia necesse est, vt per hanc missionem ostendatur persona, ad quam fit missio, vt sancta & in qua Spiritus sanctus inhabitat. Nā *dona Dei sunt sine penitentia* ad Rom. 11. Vnde si prius facta est missio inuisibilis Spiritus sancti ad talem personam, in qua nunc non perseverat, id esse non potest, nisi propter iniquitatem talis personæ, quæ iā indigna est, vt ad eam fiat missio visibilis Spiritus sancti. Et ideo non fit missio ad repræsentandam sanctificationem factam, nisi vt perseverantem. Atque eadem ratione non fit propriè ad repræsentandam futuram sanctificationem, quia per eum modum sancta effecta est persona, ad quam oportet talem missionem fieri, quæ omnia ex dicendis, capite 6. magis elucescent.

## CAPVT V.

*De inuisibili missione diuinarum personarum, & omnibus, quæ ad illam pertinent.*

1.

Ioan. 14.

VNū est, quod præcipuè hic declarari potest, ex quo cætera pendent, scilicet, secundum quam actionem, vel effectum Dei hæc missio fiat, quo declarato, melius intelligetur, quomodo persona ipsa mitti dicatur, & quænam mittatur, & ad quam personam, seu ad quem locum mittatur. Significatur enim hæc missio per modum cuiusdam motus, cuius cognitio potissima pender ex termino, ad quē tendit, vnde & Christo Domino dicebat Thom. Ioan. 14. *Domine nescimus quo vadis, & quomodo possumus viam scire.* In præsentia autē effectus ille, secundum quem attenditur hæc missio, est, quasi terminus ad quem huius missionis, & ideo tota illius cognitio ex illo pender: Conueniunt autem Theologi, missionem hanc fieri se-

undum dona gratiæ, & tantū secundum illius rationem superius in secunda diuisione, & in explicanda descriptione huius missionis insinuauimus. Quia debet hæc missio fieri per aliqua dona, & non fit per dona naturæ, ergo fit per dona gratiæ.

In hac autem veritate explicanda varij errores, falsæque opiniones cauendæ sunt. Primus error est eorum, qui dixerunt per dona gratiæ non dari *re vera* personam ipsam diuinam, sed solum dona creata, ac subinde solum dici dari, aut venire tunc Deum ad hominem iustum, quia datur per participationem specialem diuinæ naturæ, quæ est gratia. Fundamentū esse potuit, quia nō potest Deus existere in creatura: nisi per essentiam, præsentiam, & potentiam (seclusa hypostatica vnione) his autem modis existeret Deus in anima prius, quàm illi gratiā infundat. Et quoniam illam infundit, etiā in illa est per essentiam, præsentiam, & potentiam, sicut quoniam illuminat aërem, etiā est eisdem modis in lumine productio, nec propterea dici potest substantia ipsa Dei dari aëri de nouo. Vnde iuxta hanc sententiā, non solum hæc missio fit per dona gratiæ, sed omnino nihil aliud est, quam productio talium effectuum. Alij verò censuerunt, per hanc missionem dari personam Spiritus sancti solum, non verò alias personas, vt sanct. Bonauentura refert, & impugnat in 1. dist. 17. Mouebantur fortassis, quia hæc missio passiva peculiariter attribuitur in sacra Scriptura Spiritui sancto. Alij tandem dixerunt, hanc missionem fieri de facto secundum dona gratiæ, de absoluta verò potentia Dei non esse necessaria talia dona ad hanc missionem. Quia non sunt simpliciter necessaria ad iustificationem hominis, nā posset per extrinsecam Dei beneuolentiam iustificari, & ad gloriam acceptari sine reali mutatione sui, ergo eodem modo posset ad hominem mitti Spiritus sanctus sine his donis creatis. Ita sensit Gregor. in 1. dist. 14. quæst. 1. concl. 3.

2.  
Varij erro-  
res.  
Primus

Huius er-  
roris fun-  
damentū.

Alius er-  
ror.

Bonauent.

Postremus  
error.

Gregor.

3.  
Resolutio

Capreol.

Dicendum verò est primò, non posse fieri, nec intelligi specialem missionem Spiritus sancti ad animam hominis sine reali mutatione facta in ipso homine. Hec assertio non pertinet ad dogmata fidei: est tamen probabilissima, & vera, quam contra Gregoriū tradit Capreolus in dicta distinct. 14. ad argumenta Gregorij contra 4. conclusio- nem, Ratio est iam tradita capite præced. Quia diuina persona non potest donari, aut mitti per intrinsecam denominationem suam, ergo per extrinsecam. Ergo, si de nouo potest talis denominatio diuinæ personæ attribui, necesse est, vt ex aliqua reali mutatione circa creaturam facta resul- tet. Vnde parum in præsentia urget argumentum Gregorij, quod sic habet. Res donabilis potest donari sine quocūque alio dono extrinseco, sed Spiritus sanctus est donabilis, & gratia creata est illi extrinseca, ergo potest dari sine illa. Maior enim propositio habet fortasse verum in re, quæ per intrinsecam, mutationem donatur, non verò in ea, quæ solum per extrinsecam, quia ad talem denominationem forma aliqua necessaria est. Vnde licet gratia sit extrinseca Spiritui sancto secundum se, non tamen vt actuale donum est. Sicut humanitas, & vnio creata in illa existēs extra Verbum omnino sunt, nihilominus tamen non potest Verbum mitti illo genere missionis, sine illa reali vnione, à qua vnitum, & datum denominetur. Sicut ergo ibi est necessaria substantialis vnio,

ita hic accidēialis, quæ per mutationē creaturæ fit.

4. Nec verò sufficit extrinseca benevolentia, aut acceptatio Dei. Non quidem, quia nō possit Deus de potentia absoluta hoc modo remittere peccatum, tum quia contrarium est satis probabile, tum etiam quia reduci potest argumentum ad hominem creatum sine culpa originali, & donis gratiæ inherētis, quā Deus acceptet ad gloriam per solum extrinsecum beneplacitum, quod nemo negat, posse Deum facere per decretum aternū, quo acceptet talem hominem pro tali tempore, & anteriori. Dico ergo, illam acceptationē etiam sic consideratam non sufficere, ut Spiritus sanctus dicatur mitti ex eo tempore, quo ille homo denominatur acceptus ad gloriam, quia Spiritus sanctus non incipit esse in illo nouo, & reali modo extunc, sed ad summum est illa veluti quædam promissio, quod Spiritus sanctus mittetur ad talē hominē, quando ei cōferetur gloria, & ita est potius acceptatio ad missionem, quāmissio. Sicut autē non potest talis homo eleuari ad beatitudinem sine aliqua mutatione reali, qualis erit saltem ipsa visio Dei, ita nec Spiritus sanctus potest mitti ad illum sine reali mutatione eius, ad quem mittitur. Idemque dicendum erit, etiam si intelligamus remitti peccatum per extrinsecam condonationem, quia per solam condonationem ut sic, non recipit homo Spiritum inhabitantem, nisi etiā dona realiter sanctificantia recipiat. Quia per solam illam negationem quasi moralem non intelligitur Spiritus sanctus peculiari modo existens realiter in tali homine. Imò ex vi solius condonationis posset homo reduci ad statum in puris naturalibus, & nullo modo esse supernaturaliter iustus.

5.  
2. Assertio

D. Thom.

Dico secundò. Missio inuisibilis propria, & perfecta non fit sine gratia sanctificante, quæ includit caritatem, & fidem, ac spem viuam, cum alijs virtutibus, & donis per se comitantibus gratiam. Hæc assertio est D. Thom. dist. q. 43. art. 3. & in re communis Theologorū, licet in modo loquendi sit aliqua varietas, ut statim adnotabo. Probat, quia est necessaria realis mutatio, quæ superet ordinem, & debitum naturæ, ut ostensum est, ergo debet esse mutatio per gratiam, sed hæc non est perfecta, nisi fiat per gratiam sanctificantem, ergo hæc necessaria est. Declaratur discursus. Quia in primis hic non agimus de missione per gratiam vñionis, quia missio, quæ secundum illam fit, visibilis est, ut supra dixi. Sub gratia verò comprehendimus mutationem per gloriam, nam illa supponit missionem factam per gratiam viæ, & si aliquid ei additur in termino viæ est quasi consummatio præcedentis, & ita etiam illud est vera gratia, & consequenter, si ibi fit missio, per gratiam fit. Nam *gratia Dei vñia aterna* ut ait Paulus Rom. 6. nō enim nūc rigoroſe consideramus gratiā, ut gratia datur, sed ut eleuat hominē ad peculiariē statū supernaturalem. Loquimur verò hic de gratia viatoris, quæ in fide fundatur, idem verò à fortiori intelligendum est, si visionem habeat coniunctam. Si ergo detur homini gratia sanctificans (siue cum illa detur gloria, siue non detur) certum est, illam sufficere ad hanc diuinam missionem, quia qui hanc gratiam recipit, mādāta Dei seruat, & de illo scriptum est, *Ad eum venimus, & mansionem apud eum faciemus.* Ioannis 14. Item cum hac gratia coniuncta est caritas, de qua dicitur Roman. 5. *Caritas diffusa est in cordibus nostris per*

Ioan. 14.

Rom. 5.

A Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Et 1. Ioannis 4. *Qui manet in caritate in Deo manet, & Deus in eo.* Quomodo autem per hæc dona fiat missio, mox explicabimus.

1. Ioan. 4.

Quod autem gratia ipsa sanctificans sit necessaria ad hanc missionem, non omnes admittunt. Nam Caiet. dicto artic. 3. docet, mitti etiam personam Filij per donum fidei informis. Alij dixerunt, Spiritum sanctum mitti per inspirationes diuinas, quæ tempore antecedunt gratiam sanctificantem. Alij dixerunt, etiam per gratiam gratis datam, mitti Spiritum sanctum. Cum enim Christus dixit Ioannis 20. *Accipite Spiritum sanctum*, præcipuē dedit illum ad potestatem remittendi peccata, quæ per se non sanctificat habentem, sed est ad modum gratiæ gratis datæ, & cum Christus dedit Apostolis potestatem eiiciens dæmonia, & curandi infirmos, &c. Lucæ 10. Spiritum sanctum eis dedisse testatur Leo Papa. serm. 2. Pentecostes. Vnde Bonauent. in 1. dist. 15. 2. parte illius art. 1. quæst. 1. dicit, per hæc dona dari Spiritum sanctum secundum quid.

6.  
An gratia sanctificans sit necessaria ad missionem.

Ioan. 20.

Luc. 10.  
Leo Papa.  
Bonauent.

B Nihilominus dicendum est, proprium donum sanctificantis gratiæ necessarium esse, ut Spiritus sanctus detur, & simpliciter mittatur. Ita docet D. Thomas dicta quæst. 43. artic. 3. & 1. par. quæst. 8. artic. 3. & Alen. 1. p. quæst. 73. membr. 4. artic. 2. & 3. Bonauent. supra quatenus ait, simpliciter fieri hanc missionem secundum donum gratiæ gratum facientis, quod etiam sentit in 1. dist. 14. art. 2. quæst. prima, & ibi communiter Theologi.

7.  
Resolutio

D. Thom.

Alenst.  
Bonauent.

C Et licet fortasse sit quæstio de modo loquendi, hic est magis consentaneus modo loquendi Scripturæ, & Patrum. Nam Spiritus sanctus propriè dicitur mitti, quando nobis datur, ut in nobis sit, & inhabitet, iuxta verbum Christi Ioann. 14. *Ego rogabo Patrem, & alium paracletum dabo vobis, ut maneat vobiscum in æternum.* Et infra, *Ad eum venimus, & mansionem apud eum faciemus.* At Spiritus sanctus non inhabitat, nec manet, nisi iniustus, & sanctificatus per gratiam iuxta modum loquendi Scripturæ. Sapientia enim 1. dicitur, quod *Spiritus sanctus disciplina effugiet fictum.* Et ibidem dicitur, *In maleuolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et capit. 7. de eadē diuina sapientia dicitur. *Infinis thesaurus est hominibus, quo qui vñi sunt, participes facti sunt amicitie Dei.* Et infra loquens apertè de eadē sapientia increata subiungit sapiens, *Cum sit vna, omnia potest, & in se permanens omnia innouat, & per nationes in animas sanctas se transfert, & amicos Dei constituunt.* Præterea de diuino Spiritu ait Paulus 1. Corint. 3. *Nescitis, quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis*, scilicet, quando estis iusti, & sancti, vnde subiungit. *Si quis autem templum Dei violauerit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Sanctitas autem Templi huius in gratia consistit, ergo per hanc Spiritus sanctus habitat in illo, & illa ablata, discedit, ac proinde per eandem gratiam mittitur in animam. Vnde cap. 6. iterum ait Paulus. *Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi: tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?* Et iterum, *An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quæ habetis à Deo, & nō estis vestri.* Et supra dixerat, *Qui adheret Deo, vñus Spiritus est cū eo.* Quæ omnia demonstrant, tunc habere hominem Spiritum sanctum, quando illi adheret per amorem, & quando ipsum præfert omnibus rebus, ut ea ratione homo dicatur esse totus Spiritus

Ioan. 14.

Sap. 1.

Sap. 7.

1. Cor. 3.

Corint. 6.

tus sancti, potius quam sui iuris, & quod Spiritus sanctum amittit, cum peccat. Ita etiam loquuntur Patres, quos iam referemus. Ratio vero ex dictis facile colligi potest, & ex sequenti assertione clarius percipietur, & quid de alijs sententijs sentiendum sit, intelligitur.

8. Dico ergo tertio. Quando Deus infundit anima dona gratiae sanctificantis, non solum creata dona, sed ipsam et diuinam personam homini datur, & animam eius inhabitare incipiunt, & ideo talium donorum interuentu Spiritus sanctus inuisibiliter mittitur. Ita docent doctores Scholastici, adeoque certam reputant ad hanc veritatem, ut Diuus Thomas prima parte, quaestione quadragesima-

3. Conclut.

D. Thom.

Alensis.

Leo. Ambros.

Aug. 8.

1. Cor. 6.

Rom. 5.

Ioan. 14.

9. Dubium.

Respon. a D. Thom.

tertia, articulo tertio, argumento primo, errorem appellauerit sententiam dicentium, non dari Spiritum sanctum, sed eius dona. Idem sensit Alensis prima parte, quaestione septuagesimatercia, membro quarto, articulo primo, & alij Theologi in primo distinctione decimaquarta & decimaquinta. Estque communis sententia Patrum. Videri potest Leo Sermone secundo Pentecostes, Ambrosius libro primo de Spiritu sancto, capite quarto & quinto, Augustinus quinto de Trinitate capite vigesimo sexto, & tractatu vigesimo secundo & septuagesimo quarto, in Ioannem. Ratio praecipua est, quia ita loquitur expressè Scriptura, ut patet ex testimonijs praecedenti conclusionis. Praesertim sunt optima verba illa Pauli 1. Corin. 6. *Membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis à Deo.* Quae non possunt intelligi de donis creatis, tum quia de ipsa persona Spiritus sancti sermo est, tum etiam quia templum soli Deo dicatur, non donis creatis, quae accidentia quaedam sunt: unde ex huiusmodi locis solent Patres eorum Spiritus sancti diuinitatem probare. Est etiam inigne testimonium illud Ad Rom. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ibi enim donum caritatis creatum ab Spiritu sancto distinguitur, diciturque esse effectum Spiritus sancti nobis dari. Et 1. Ioannis 4. dicitur *Qui manet in caritate in Deo manet, & Deus in eo.* Qui ergo in charitate manet non solum habet donum creatum, sed illo mediante ita Deo coniungitur, ut verè Deus sit in eo, iuxta illud Ioannis. 14. *Ad eum venimus &c.* Et illud. *Apud vos manebit, & in vobis erit.* Haec igitur, & similes loquutiones frequenter in Scriptura repetitae verificari non possunt per solam infusionem gratiae creatae, ergo oportet fieri aliquo modo magis proprio ipsammet personam diuinam mitti.

Difficultas verò est in explicando, quis possit esse iste modus, quo persona ipsa diuina dari dicatur ultra dona sua. Quia quod attinet ad realem, & intimam existentiam in anima, certum est, neque acquiri, quia persona diuina non mouetur, & anima supponitur praexistens, neque etiam augeri ex parte Dei, propter eandem immutabilitatem, nec ex parte animae, quia illa indiuisibilis est, & toti Deo est totaliter, & intimè praesens secundum essentiam, nec in eo modo praesentiae, vel existentiae Dei in realiqua potest dari magis, vel minus. Quo supposito solum videtur adungi maior, vel minor effectus Dei in anima, quod totum videtur pertinere ad dona creati, & eorum infusionem, non verò ad peculiarem donationem ipsammet personae increatae. Ad hoc respondet D. Thomas 1. parte, quaest. 8. articulo 3. & quaestione

A

B

C

D

E

43. articulo 3. dari modum specialem, quo Deus est in creatura rationali, sicut cognitum in cognoscente, & sicut amatum in amante. Nam creatura rationalis attingit ad Deum ipsum per hanc operationem cognitionis, & amoris, & ideo dicitur Deus esse in ipsa, & habitare in ea tamquam in templo suo. Intelligit autem D. Thomas, Deum esse hoc modo in homine per cognitionem, & amorem, non sigillatim, sed simul, & coniunctim, & ita concludit esse per gratiam, per quam homo perfectè cognoscit, & amat Deum, recipitque potestatem fruendi Deo in se existente, quantum in hac vita potest, per quod disponitur ad perfectè fruendum in alia.

Sed adhuc superest difficultas, quia obiectum cognitum, & amatum duplici ratione dicitur esse in amate, & cognoscente, vno modo secūm esse repraesentatiuum, quod habet in Verbo, quo cognoscitur, & per modum cuiusdam impulsus per amorem. Alio modo tantum obiectiue, ergo sit sermo de priori modo, Deum esse in anima, ut obiectum cognitum, & amatum, nil aliud est, quam fieri in homine vel conceptum quendam supernaturali modo repraesentatiue. Deum, ratione cuius dicitur Deus esse intra hominem, sicut cognitum in cognoscente, vel fieri in voluntate hominis supernaturalem quendam impetum amoris in Deum, ratione cuius & homo ipse dicitur esse in Deo tamquam in termino seu inclinationis, & Deus in eo, tamquam tradens ipsum. At verò totum hoc non excedit cognitionis, & amoris, nam ab illis extrinsecè denominatur Deus sic existens in homine. Nam quod in homine verè, & realiter existit, non est aliud, quam conceptus mentis, & impulsus voluntatis. Si verò sit sermo de alio modo existendi solum, ut obiectum cognitum, & amatum, sic multo euidentius est, illà esse denominatione extrinsecā, quae non requirit sui existentiam Dei intra hominem. Sic enim tunc obiectū longissimè distans esse potest in meta, quae cognitum, & amatum. Et si Deus per immensitatem suā non esset intra hominem, sed in caelaturum, & in homine fieret cognitio, & amor Dei, esset Deus in homine, ut cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Et tunc non esset illa ratio sufficiens, ut diceretur Deus ipse quoad suam personam, & substantiam dari homini. Imò etiam homo in puris naturalibus existeret, si eius cognitionem, & amorem naturalem acquireret, diceretur habere Deum ut obiectum cognitum, & amatum, & tamen non propterea diceretur Deus ipse quoad substantiam suam dari se tali homini, aut esse in illo proptio, & speciali modo.

Propter haec moderni aliqui concedunt hunc modum existendi Dei in creatura rationali non esse talē, ut ex vi illius Deus sit realiter, & per essentiam in illa, quia solum cognitione, & affectu actuali, vel habituali in illo esse dicitur. Quod si inferatur secundum hunc modum non dari personam Spiritus sancti, sed dona eius, respondet, dari Spiritum sanctum solum quia ibi, ubi autem erat per immensitatem, effectus gratiae operatur. At profectò hoc non transcendit modum existendi Dei in creatura per potentiam, qui modus quasi extēsiue augetur per nouum effectum, & per extrinsecam denominationem ab illo. Unde non fit, Deum incipere esse nouo modo in anima, qui sit distinctus ab illis tribus. Nec videtur sufficere, ut Deus ipse venire, aut mitti dica-

10. In infusionem personae difficultas.

11. Opinio contraria.

tur, cum ex vi talis modi non constituitur ibi Dei substantia præsens, nec nouo titulo ibi adfit, secundum suammet personam. Denique, si ad missionem satis esset ille nouus effectus, posset Deus mitti ad creaturas irracionales, etiam sine vnione hypostatica, & ad peccatores, & ad Demones aliquid miraculosum in eis operando.

12. Videtur igitur mihi satis probabiliter & pie sentire, qui dicunt, talia esse dona gratiæ gratiæ facientis, ut vi sui, vel quasi connaturali iure postulent intimam, realem, ac personalem præsentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. Quod per hanc conditionalem optime declaratur. Quia si per impossibile fingamus Spiritum sanctum non esse alias realiter præsentem intra animam eo ipso quod anima talibus donis afficeretur, ipsemet Spiritus sanctus veniret ad illam per præsentiam personalem, & in ea esset, & maneret, quamdiu gratia in illa duraret. Atque hac ratione, licet nunc aliàs habeat illam præsentiam ratione suæ immensitatis, & potentiae, merito dicitur nunc habere illam speciali titulo, ratione gratiæ, & caritatis, & ideo merito dicitur venire, vel mitti ad animam mediantibus his donis. Sic etiam intelligimus missionem Verbi diuini ad humanitatem, quam assumpsit, quia licet fingeremus, Verbum non esse per immensitatem præsens illi humanitati, eo ipso, quod illi hypostaticè vniretur, ex vi vnionis, & ad illam terminandam oporteret fieri intimè præsens, & ideo ratione vnionis dicitur nunc esse in illa humanitate realiter, & intimè speciali modo. Ad hunc ergo modum dicimus Spiritum sanctum dari animæ, & speciali modo esse in illa intimè, ac realiter ratione gratiæ sanctificantis. Hoc autem intelligitur euidentius in exemplo adducto, quia illa vnio realis, ac physica est, ac ita substantialis, ut ex illa vnum per se consurgat, quod intelligi non potest sine mutua, ac intima præsentia eorum, quæ vniantur. At in hac vnione per gratiam non intercedit tam euidentis ratio, nam est magis vnio affectiua, quæ accidentaliter dici solet, quia medijs accidentibus fit.

13. Nihilominus red li potest sufficiens ratio moralis, quæ rem hanc satis declaret. Nam per gratiam, & caritatem perfectissimam quædam amicitia inter Deum, & hominem constituitur. Amicitia verò ex se petit vnionem inter amicos, non solum per conformitatem affectuum, sed etiam per inseparabilem præsentiam, & coniunctionem, quoad fieri possit. Vnde amicitia perfectissima, & maxime spiritalis, ac diuina suo iure, ac debito postulat intimum Dei præsentiam in homine, quem sibi hoc modo amicum constituit per realem existentiam intra ipsum ex vi talis amicitiae, ita ut, quamuis alio titulo ibi non esset, hic sufficeret. Quia verò hæc vnio ita est amicitiae, ut tamen non fit omnino inter æquales, sed cum debita proportionem ideo ex vi illius inuenit Deus in homine, ut protector, & rector eius, cuius Deus curam gerit, non solum titulo generalis prouidentiae suæ, sed peculiari titulo amicitiae. Denique quia in hac amicitia semper habenda est ratio diuina maiestatis, ideo ita ex vi illius manet Spiritus sanctus in homine, ut in amico, cui intimè vnitur, ut simul maneat ibi tamquam amicus summa reuerentia & veneratione colendus, ideoque manet etiam ibi præsens, tamquam in templo viuo, quod ipse sibi ornat, & præparat per dona creata, ut in illo, & ab illo adoretur. At-

A que hunc certè præsentiae, & inhabitationis modum indicant sacrae literæ in locis citatis.

Nec est alienus ab explicatione D. Thomæ, sed quædam declaratio illius. Nam per gratiam, & caritatem manet Deus in anima, ut obiectum cognitum, & amatum, non utcumque, sed per modum amici intimè dilecti, qui non utcumque obiectiue dicitur esse in amante, sed tamquam bonum intimè præsens, & intra ipsum amantem existens, ut cum peculiariter custodiat, & regat, & ab eo in corde suo colatur, & adoretur. Quod potest etiam declarari exemplo Beatorum, nam ex vi luminis gloriæ habent Deum peculiari modo suis mentibus præsentem in ratione obiecti visibilis intimè quodam modo vnium ipsis Beatis, ut per se ipsum, & absque alio medio videatur. Vbi lumen gloriæ non facit quidem perse ipsum nouam vnionem physicam inter intellectum, & Deum, ut eo modo dicatur illum facere præsentem, tamen est talis dispositio, quæ natura sua postulat talem præsentiam, etiam præcisa consideratione immensitatis, cur ergo non poterit gratia, & caritas esse similis dispositio alio titulo iâ declarato? Denique declaratur, & confirmatur amplius ex doctrina Dionysii. cap. 4. de Diuino nom. explicata à D. Thoma 1. 2. q. 28. art. 1. dicente amorem duplicem efficere vnionem realem, & effectiuam, & priorem dicit esse cum amatum præsentialem adest amanti. Et hæc (inquit) facit amor effectiue, quia mouet ad desiderandum, & querendum præsentiam amanti, quasi sibi conuenientis. Affertque Augustinus. libro 6. de Trinitate. capit. 19. dicentem, Quod amor est velut iunctura duo aliqua copulans, vel copulare appetens. Et exponit D. Thomas, quod dicit copulans referri ad vnitatem affectus, quod dicit copulare appetens pertinere ad vnionem realem. Quia ergo Deus perfecte amat, quos sanctificat, & quia quod intendit, assequi potest, ideo ex vi talis amoris animæ vnitur secundum præsentiam realem.

Atque ita intelligitur optime propria ratio, ob quam persona Spiritus sancti non datur, nisi per hæc dona diuina, quæ includunt gratiam sanctificantem, & caritatem. Ratio autem est, quia sine his donis non contrahitur vera, & realis amicitia inter Deum, & hominem. Ex quo etiam facile patet, quid de alijs sententijs supra relatis sentiendum sit, nam vno verbo dicendum est, in illis omnibus modis non dari peculiari modo personam Spiritus sancti, sed dari aliquod speciale donum eius, ut est fides, inspiratio, vel gratia gratis data. Et quia hæc dona sunt ordinis superioris ultra naturæ ordinem, ideo potest dici Deus, vel Spiritus sanctus esse peculiari modo in homine ratione illorum, qui tamen modus non excedit modum existendi per potentiam, sed intra illum dicit quamdam maiorem perfectionem. Sic etiam dicitur interdum Deus esse peculiari modo in aliquo; ut cum illuminet, vel dirigat, ut in Propheta, & sic etiam dicitur assistere Pontifici, vel Concilio in definiendis rebus fidei, vel Scriptori sacro, ut canonicè scribat, vel Principi, ut regat. Tamen hæc omnia solum intelliguntur secundum peculiarem respectum diuinæ prouidentiae: vnde in tantum requirunt realem præsentiam Dei, in quantum Deus non separatur à rebus, quibus prouidet, vel quatenus operari non potest, nisi ubi est. Et ita continentur sub illis modis existendi Dei in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam, non tamen attingunt peculiarem illum modum,

14.

D Thom.

August.



& titulum, quo Spiritus sanctus est in iustis ratione gratiæ, & caritatis.

**16. Obiectio.** Superest verò obiectio, nam sequitur ex dictis, Spiritum sanctum propriè non mitti, nisi cum gratia sanctificans primò infunditur, non verò quando postea per intensiorem augetur. Consequens videtur contra D. Thomam dicta quæst. 43. artic. sexto ad 2. ergo. Sequela probatur, quia postquam Spiritus sanctus iam est in anima per gratiam, licet postea gratia augeatur, non incipit esse nouo modo in illa, ergo non mittitur ad illam, quia nemo mittitur, nisi ubi non erat, vel saltem non erat illo modo, quo incipit esse per missionem. Circa hoc varie loquuntur Theologi.

**1. Opinio.** Quidam negant absolūtè Spiritum sanctum mitti inuisibiliter ad hominem iam iustificatum, quantumvis in gratia, vel in donis gratiæ intensius, aut extensius crescat. Tribuntur D. Thomæ in dicto articulo sexto eo quòd in fine corporis dixerit, ad missionem inuisibilem requiri inuocationem quamdam per gratiam. Sed immeritò hoc illi tribuitur, nam etiam in augmento gratiæ est quædam inuolutio, vt ipse ad 2. explicuit. Alij

**2. Opinio.** (vt D. Bonauentura refert) dixerunt, cum gratia imperceptibiliter augetur, non fieri nouam missionem, si autem augeatur perceptibiliter, fieri. Verba tamen hæc ambigua sunt, nam si dicatur augeri perceptibiliter, id est, sub signo aliquo visibili, vt factum est in die Pentecostes, sic non est ad rem, quia tractamus de missione inuisibili, & ita omne augmentum gratiæ imperceptibile est. Si verò augmentum dicatur imperceptibile, quia sensim, & paulatim fit, & notabiliter non immutat modum operandi, perceptibile autem dicatur, quando est adeo extraordinarium, & excellens, vt per effectus possit aliquo modo percipi. Sic certè distinctio illa valde accidentaria videtur ad rationem missionis. Vnde ipse Bonauent. in 1. distinctione 15. quæstion. ultim. sentit per nullum augmentum, quod sit tantum intensiorem gratiæ, mitti diuinam personam, propter rationem iam factam, quod non incipit ibi esse nouo modo, per augmentum autem quasi extensiuum, quo extenditur gratia ad nouum operandi modum per nouum donum v. g. linguarum, vel per nouum auxilium, vt in augmento, quod fit per sacramentum Confirmationis, tunc fieri missionem, quia iam est ibi Spiritus sanctus nouo modo.

**Alen. 1. p. quæst. 74. membr. 4. artic. 3. in corpore,** licet in solutione ad 2. non videatur omnino in ea persistere. Ait enim, duplicem esse sanctificationem animæ, primam, quæ est per infusionem gratiæ, & secundam, quæ est per augmentum, & per vtramque fieri missionem, licet magis propriè per primam. Et vtrumque censet probabile Corduba libr. 1. quæstionarij, q. 41. in fine.

**Opinio. D. Thom.** D. Thomas verò in dicto art. 6. ad 2. absolūtè docet secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fieri missionem inuisibilem, præcipuè verò attendi quoad augmentum, quando aliquis proficit in aliquem nouum statum gratiæ, vt in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, aut ex ferore caritatis aggreditur insigni opus virtutis, vt martyrij, abrenunciationis sæculi. Imò, quod difficilius mihi est addit in solutione ad 3. etiam in Beatis fieri nouas missiones inuisibiles, præter eam, quæ in principio beatitudinis facta est, per nouas reuelationes. Quia licet gratia eis non in-

**A** tendatur, recipit quoddam augmentum quasi extensiuum. Mihi verò placet in primis per omne augmentum gratiæ sanctificantis fieri missionem. Quia maioris momenti est, magisque pertinet ad unionem cum Deo hoc augmentum, quam omne augmentum extensiuum, si non includat intensiuam ipsiusmet sanctificantis gratiæ. Et ita sentit Durandus in 1. distinct. 15. q. 4. in fine, cum ait, *missionem fieri per dona gratuita, vel augmentum eorum.* Nec obiectio in contrarium (scilicet, quòd persona diuina iam antea ibi erat) urgetur, quia sicut ille homo nouum accipit gratiæ gradum, ita persona diuina incipit esse ibi nouo modo magis perfectò, tum etiam quia quilibet gradus gratiæ est de se sufficiens, vt secum afferat diuinam personam, vnde, quòd antea sit, est quasi per accidens.

**B** Deinde assero, quando gratia ita augetur extensius ad peculiare effectus, & actus, siue eiusdem gratiæ sanctificantis, siue gratis datæ, aut specialis potestatis supernaturalis, vt specialiter sanctificetur persona in ordine ad tales actus, tunc ad illam fit propriissimè missio, etiam si prius sancta fuerit. Sic factum fuit missio ad Apostolos & octauo die post resurrectionem Ioannis 20. & in die Pentecostes, vt bene exponit Leo Papa serm. 2. Pentecostes, Sic etiam fieri existimo per Sacramenta, quæ sanctificant hominem in ordine ad peculiare actus, dando simul specialia auxilia, & gratias sacramentales. Tandem vix existimo, solam collationem noui doni gratiæ gratis datæ, vel auxilij præuenientis sine augmento gratiæ sanctificantis, non sufficere ad propriam missionem personæ diuinæ. Nam, vt supra dictum est, hæc dona de se non sufficiunt ad propriam missionem, ergo licet dentur homini iusto, non sufficiunt, quia non afferunt nouum titulum de se sufficientem ad specialem præsentiam personæ diuinæ præter eam, quæ est per potentiam. Vnde in Beatis probabile existimo, non fieri nouas missiones, sicut non fit gratiæ sanctificantis augmentum. Maxime, quia illæ reuelationes sunt quasi connaturales illi statui, & ex vi illius singularis præsentia, & existentia, quam Deus habet in Beatis, conferuntur. Vnde ego dicerem, Deum existentem in Beato operari in illo conuenienter ad præsentiam, quam in illo habet, & ex vi prioris missionis potius, quam de nouo ad illum mitti.

**C** Atque hinc tandem intelligitur, in hac missione inuisibili numquam mitti vnā personam siue alia ex his, quæ mitti possunt. Ita D. Thomas dicta q. 43. art. 5. & 7. Bonauent. supra, & latè Corduba dicta q. 41. Ratione ita declaratur, quia non mittuntur per illa dona, nisi vt connexa sunt cum gratia sanctificante, & sic nō separantur. Secundò, quia quodlibet donum est ab vtraque persona, & ratione illius vtraque est nouo modo in creatura, & alioqui vtraque est procedens, ergo vtraque mittitur, & cum illis Pater venit iuxta illud Ioannis 14. *Ad cum veniemus, &c.* licet non mittatur, quia non procedit. Denique per hanc missionem non fit vnio hypostatica alicuius diuinæ personæ cum anima, vt de fide constat, vnio autem per gratiam communis necessariò est, tum in efficientia, tum quia est participatio diuinæ naturæ, & ita primariò conuenit ratione essentia. At verò Alensis supra, memb. 2. art. 3. existimat posse Filium sine Spiritu sancto mitti, & è contrario, quia effectus potest vni, & non alteri appropriari. Dicitur enim Filius specialiter mitti secundum dona intelle-

A. 2. 8. 8.  
D. Thom.20.  
Corollarium.D. Thom.  
Leo Papa.  
August.  
Hieron.  
Ioan. 7.

Etus, Spiritus sanctus secundum dona voluntatis ex Augustino 1. de Trinit. cap. 20. & 21. Rectè verò respondet D. Thomas, vtrique dona esse necessariò connexa cum gratia gratum faciente, & idè missionem etiam vtriusque personæ esse necessariò coniunctam. Non negamus tamen, quin per Antoniniam illa missio, in qua maiora dona amoris communicantur, specialiter tribuatur Spiritui sancto, & illa Verbo, quæ in donis sapientiæ præeminet.

Vltimò constat ex dictis, missionem hanc solum fieri ad creaturam rationalem, quia sola illa est capax gratiæ, & fruitionis Dei. Quæ ratio concludit etiam ad Angelos factam esse hanc missionem, ut latè Alensis suprà, & ad Patres, & Iustos, qui fuerunt ante Christum Dominum, ut docet etiam D. Thomas, & expressè Leo Papa serm. 2. Pentecost. cap. 3. & August. 4. de Trinit. cap. 20. & Hieronymus epist. 9. ad Eubiam. Qui omnes exponunt verba illa Ioann. 7. *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus*, intelligi de missione speciali, & visibili facta in die Pentecostes, non verò de inuisibili, quæ omni tempore à creatione mundi ad Angelos, & homines facta est.

## CAPUT VI.

De Missionibus visibilibus  
Spiritus sancti.1.  
D. Thom.

Galat. 4.

**N**on sine causa D. Thom. q. 43. sepe citata art. 7. solum de visibili missione Spiritus sancti disputauit. Quia licet visibilis missio diuini Verbi præcipua fuerit, tamen illa est altioris ordinis, & considerationis, quia non ad repræsentandum, sed ad subsistendum in visibili natura facta est, iuxta illud ad Galatas 4. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*. &c. De qua propterea singularis, & copiosa disputatio in 3. part. instituitur. Et, quod huic materiæ necessarium existimari posset, in cap. 4. factum est. Vbi aduertimus, distinguere posse missionem visibilem in eam, quæ est ad subsistendum in natura corporali, & visibili, & in eam, quæ est ad repræsentandum. Prioris modi fuit missio Verbi, quam hic prætermittimus. Altera verò vel peculiaris est, vel magis propria Spiritui sancti, & de hac nunc consideramus, exponemus tamen, an interdum hæc missio ad diuinum etiam Verbum pertinerit.

2.  
Hæc missio est realiter visibilis.

August.

Prima missio fuit in specie columbæ.  
Ioan. 1.

Primò ergo de hac missione statuendum est esse visibilem non tantum imaginaria visione, qualis frequenter solebat esse prophetica reuelatio, sed quia externis sensibus obiecta, & propostita est per aliquod signum, quod ipsos sensus externos videlicet, oculos, vel aures mouere posset. Ita docet Augustin. 2. de Trinit. cap. 5. & 6. Estque indubitatum apud omnes, potestque faciliè inductione ostendi ex missionibus visibilibus Spiritus sancti, quas in Euang. hoc legimus. Prima omnium fuit quando descendit in specie columbæ in baptismo. De qua Ioannes Baptista Ioannis 1. testatur. *Qui vidi Spiritum descendentem quasi columbam de celo, & mansit super eum*. At dicere potest aliquis, verbum vidèdi ibi referri posse ad visionem imaginariam, sicut olim Deus dictus est visus à Prophetis, non corporeis oculis, nec in sua substantia,

**A** nec semper in aliqua imagine corporeis oculis obiecta; sed in figura aliqua imaginaria. Quod maximè fiet probabile, si verum est, quod aliqui dixerunt, referente Chrysostomo hom. 61. in Ioannem, solum Ioannem vidisse columbam. Nam hoc videtur ipse significasse, cum dixit, illam visionem sibi fuisse peculiariter promissam, & in se fuisse impletam. Sed huic expositioni Patres omnes, & expositores contradicunt, intelliguntque verbum videndi de visione externa, & corporali, iuxta suam proprietatem, quæ semper tenenda est, dum aliud non constat. Præterea licet ipse Ioannes Baptista tantum referat, se vidisse columbam, non negat alios vidisse, nam Matth. cap. 3. refert ipsum, *Christum vidisse columbam descendentem, & venientem super se*, & non propterea negat Ioannem etiam vidisse. Non est autem verisimile, Christum habuisse visionem, seu reuelationem imaginariam, quia & imperfecta est, & illa non indigebat. Vidit ergo oculis corporeis, non ut inde acciperet cognitionem, sed quia illa columba re vera exposita fuit oculis omnium, qui ibi aderant, & ita omnes illam viderunt, quantum ad corporalem speciem. Quod magis declarauit Lucas cap. 3. dicens: *Et descendit Spiritus sanctus corporali specie quasi columba in ipsum*. Non tamen omnes significationem columbæ, & causam descensus eius intelligerent, & sub ea ratione peculiariter promissum fuit Ioanni illud signum. Denique tunc etiam additum est signum vocis Patris testificantis. *Hic est Filius meus dilectus*, quam vocem, certum est, fuisse factam per realem sonum, qui sensu, & auditu corporis perciperetur, hoc enim vocis nomen propriè significat. Eamque Christus ipse audiuit, ut ex verbis Marci cap. 1. apertius colligitur, refert enim illa verba quasi specialiter dicta ipsi Christo, *Tu es Filius meus dilectus*. Tamen quia etiam sunt dicta, ut omnes audirent, alij Euangelistæ referunt sub illis verbis, *Hic est Filius meus dilectus*, signum ergo huius missionis externis sensibus expositum fuit.

**C** Secundum signum, sub quo legitur Spiritus apparuisse, fuit nubes lucida in die Transfigurationis, illam enim nubem Spiritum sanctum repræsentasse testatur D. Thomas 3. p. q. 45. art. 4. ad 2. & significauit Augustin. epist. 102. ad Euodium, ideoque tunc missum fuisse Spiritum sanctum sub specie nubis, docuit idem D. Thom. 1. p. q. 43. art. 7. ad 6. Nam sicut per columbam significata est plenitudo gratiæ Christi, comunicanda hominibus per baptismum, ita per nubem significata est plenitudo gloriæ Christi participanda in claritate, & refrigerio gloriæ, quæ per nubem lucidam significata etiam est, ut D. Tho. ait in dicta solutione ad 2. Aut certè per illam nubem significata est exuberantia doctrinæ Christi, ut idem D. Thomas ait in alia solutione ad 7. Verum est, in Scriptura non legi nubem illam repræsentasse Spiritum sancti personam, & idè fortasse neq; Augustinus in libris 2. 3. & 4. de Trinit. vbi de his missionibus ex professo tractat, hæc non posuit inter missiones visibiles Spiritus sancti. Posset enim intelligi, nubem illam repræsentasse Thronum gloriæ, & maiestatis Dei Patris latentis, seu sedentis in nube, iuxta illud Psalmi 96. *Nubes, & caligo in circuitu eius*, & ibidem, *Amictus lumine, sicut vestimento*. Nam referunt Euangelistæ, vocem Patris de nube exiisse tamquam de throno maiestatis eius, sed nihilominus nubem illam Spiritum sanctum repræsentasse his verbis docet Ecclesia in officio Transfigu-

Chrysost.

Matth. 3.

3.  
Signum sub quo apparuit Spiritus sanctus fuit nubes.  
D. Thom.  
August.  
D. Thom.

August.

gurationis, *In splendens nube Spiritus sanctus visus est.* Quare etiam illa dici potest Spiritus sancti missio, de qua etiam constat, nubem illam visibilem fuisse oculis corporeis, & lucem eius similiter fuisse visibilem, imo & quodammodo palpabilem, nam Lucas cap. 9. refert timuisse Discipulos, *In nubibus* (inquit) *illis in nubem*, significans etiam corporaliter illos circumdasse, & obumbrasse, quia, licet esset lucida, vix poterat claritatem eius sustinere, & fixis oculis concipere.

Tertium signum missionis visibilis Spiritus sancti fuit, quando post resurrectionem Christus intonuit ad Discipulos, & *in eo insufflauit*, & dixit eis, *Accipite Spiritum sanctum*, Ioannis 20. Nam quod illa fuerit missio visibilis Spiritus sancti dubitari non potest, docetque August. 4. de Trinitate, cap. 20. sub fin. & D. Thom. dicta q. 23. art. 7. ad 6. & omnes. Manifestum autem est, statum illum fuisse corporalem, & sensibilem, ut verbum ipsum, *insufflauit* satis ostendit. Vnde Augustin. supra inde colligit emanationem Spiritus sancti à Filio. *Neque enim* (ait) *status ille corporeus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia Spiritus sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum à Patre, sed etiam à Filio procedere Spiritum sanctum.* Idem habet tract. 12. 1. in Ioannem. Fuit ergo illa missio cum sensibili, satisque expressa significatione processioneis aternæ ipsius Spiritus sancti, & cum significatione etiā effectus temporalis, ad quem mittebatur, quia sensibilia verba *Accipite*, &c. expressius representant, fuisse tunc missum Spiritum sanctum ad sanctificandos ministros Sacramentorum, dando simul eis potestatem remittendi peccata. Quamvis & ipse status significare soleat virtutem expellendi demones, ut contingit in Exorcizatis, sicut notauit Cyrillus catechesi 16. Hic etiam accommodare possumus, quod aliàs dixit Augustinus serm. 188. de tempore, *Flatus ille à carnali palea corda mundabat.* Fuit itaque illa missio visibilis per signum externum, ac corporaliter sensibile.

Quartum signum fuit in die Pentecostes, quo die facta est præcipua missio visibilis Spiritus sancti, quam Lucas Act. 2. his verbis narrat, *Cum compleretur dies Pentecostes factus est repente de caelo sonus tamquam aduentus Spiritus vehementis, & repleuit totam domum, & erant sedentes & apparuerant illis dispartite lingue tamquam ignis, seditque supra singulos eorum, & repleti sunt omnes Spiritu sancto, & ceperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis.* Vbi tria signa illius missionis referuntur, *sonus*, & *commotio Spiritus vehementis*, id est, aeris vehementer concitati, & *lingue ignee*, nam licet loqui variis linguis fuerit etiam signum sensibile aduentus Spiritus sancti, tamen fuit potius signum consequens ex missione iam facta, quam ostendens illam, dum fieret, Missio autem constituitur visibilis propriè per illud signum, sub quo fit. De sono ergo indubitatum est fuisse sensibilem per externum auditum, quia verba illa, & *factus est repente de caelo sonus* in proprietate hoc significant, non possunt ad imaginariam representationem referri. Nam id, quod sola imaginatione representatur, non potest dici similiter factum esse, sed apparere, aut videri, vel quid simile, ille autem sonus dicitur simpliciter factus. Fuit ergo sine dubio auditui corporali obiectus, tamquam sensibile proprium eius. Sicut etiam, cum data fuit lex Moyse, sonitus audiebatur exterius, ut constat Exod. 20. Deinde commotio Spiritus, seu venti vehementis, que videtur fuisse proxima causa efficiens illius soni,

etiam fuit exterius, & corporaliter facta, ut ex effectui soni colligi potest. Et ex proprietate etiam verborum, maxime cum subdatur statum, ventum illum (qui nomine *Spiritus* significatur) repleuisse totam domum, quod sine dubio non in phantasia tantum imaginaria, sed propriè, ut sonat, factum est. Quia Verbum, *repleuit*, (ut alia præterea) aliud non permittit.

De linguis autem igneis dubitat Augustinus dicto lib. 2. cap. 6. Vtrum corpore, an spiritu visæ sunt. Quia non dicitur *Viderunt linguis diuisas velut igne, sed, visæ sunt eis.* Quæ duo putat Augustinus habere diuersas significationes in omni verborum proprietate. Nam cum dicitur, *Vidi hoc*, significatur cum omni proprietate, visum esse corporeo oculo, cum autem dicitur, *visum est mihi*, potest in rigore intelligi de re solum apparente, & imaginaria. Verumtamen existimo, non esse, quod de hoc dubitemus. Primò quia licet Verbum, *Apparuerunt illis*, videri posset ambiguum, tamen frequentius sumitur pro apparitione sensibili ad oculos carnis, nisi addatur vox aliqua distrahens verbum ab illa significatione, ut, *Apparuit in somnis*, vel quid simile. Sic enim ipsemet Lucas cap. vi. sui Evangelij refert, dixisse Discipulos, *surrexit Dominus verè, & apparuit Summi.* Intelligentes sine dubio oculis eius obiectum, & visum fuisse, & cap. 22. ait de Christo orante in horto, *Apparuit ei Angelus confortans eum*, quod omnes intelligunt de apparitione in forma visibili ad oculos carnis, sicut etiam cap. 9. ait *Apparuisse Moysen, & Elum in Transfiguratione.* Quomodo alij etiam Euangelistæ loquuntur, & nullus dubitat, quin oculis corporeis visi fuerint.

Denique quod addit Lucas Act. 2. *sedit supra singulos eorum*, ostendit apparitionem illam fuisse sensibilem, & externam. Quod enim aliqui verba illa referunt ad Spiritum sanctum, qui *sedit* spiritualiter supra singulos Discipulorum, eo quod singulare verbum *sedit*, non possit ad linguas in plurali positas referri, mihi verisimile non est, tum quia nulla de Spiritu sancto præcellerat mentio, sed tantum de Spiritu aereo, & de linguis igneis, tum quia ibi Lucas non narrat effectum, seu terminum missionis, sed signum, sub quo facta est. Effectum verò, & terminum statim refert, dicens, *Et repleti sunt omnes Spiritu sancto.* Verbum ergo *sedit*, ad linguas igneas referendum est, vel legendo in plurali *sedierunt*, vel subintelligendo aliquid, *ut sedit unaqueque*, aut quid simile. Vel (quod probabilius videtur) construitur cum igne, & in eundem sensum redit, nam ille ignis non erat alius, quam linguæ ignitæ, & in eis erat, quasi in plures partes distributus, & ita potuit secundum illas partes, seu linguas sedere super singulos Discipulorum. Hæc autem sessio apertè demonstrat, apparitionem fuisse sensibilem, & externam. Imò Lyranus putat, quando Petrus cepit illo die predicare populo, adhuc habuisse linguam igneam, quasi capiti suo insidentem, & ideo dixisse Petrum ad populum, *Effudit hunc, quem videtis, & auditis.* Quamquam possunt hæc verba referri ad signa, que proximè præcellerant. Denique nulla est ratio, cur cetera signa illiusmissionis obiecta credantur sensibus externis, & non hoc, quod potissimum fuit, expressiusque representabat effectus illius missionis.

Quinto loco ponere possumus inter has missiones visibiles, quæ fiebant in initio Euangelicæ predicationis, quando ad confirmandos fideles, dabatur Spiritus sanctus per impositionem manuum Apostolorum, nam illa donatio Spiritus sancti visi-

6. Dubium.

August.

Resolutio

Luc. ult.

7. Act. 2.

8. Quarta missio.

A. 8.

bilis erat, & consequēter erat missio visibilis. Quod enim visibiliter daretur, colligi videtur ex Act. 8. ubi dicitur. *Cum vidisset autē Simo, quod per impositionē manuum Apostolorum daretur Spiritus sanctus.* Ex his tamē verbis non constat, tunc Spiritum sanctum datum esse cum signo visibili, in ipsamet collatione, sed ex effectibus videri potuisse, quia illi, qui accipiebant Spiritum sanctum, loquebātur linguis, vel alias insignes ostensiones recepti Spiritus sancti faciebant. Sic enim cap. 10. refertur vidisse Iudæos Spiritum sanctum fuisse datum Cornelio, & aliis Gentilibus, prædicante Petro. Quomodo autem visus fuerit, declaratur, dum subditur, *Audiebant enim illos loquentes linguis, & magnificantes Deum.* Nihilominus probabile fit, etiam ante effectum linguarum descēdisse tunc Spiritum sanctum sub signo visibili, ex verbis Petri cap. 11. qui referens factam illud ait, *Cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut & in nos in initio.* Vnde multi volunt, etiā tunc apparuisse linguas igneas; vel aliquod indicium per ostensionem ignis visibilis. Quod est probabile, sed incertum. Si autem ita factum est, constat etiam ibi interuenisse visibile signum externis sensibus expositum. Est ergo hoc de ratione huius visibilis missionis. Ratio autem non est alia, nisi quia ita fuit hæc missio ordinata per diuinam prouidentiam ad Ecclesiæ suæ, vel eruditionem, vel ædificationem, & consolationem, vnde in hac missione non fit prophetica reuelatio, vt imaginaria sit, sed fit communis quædam, ac publica demonstratio, & ideo per externum signum omnibus cernenda proponitur.

9. Dubium.

Resolutio.

Iam verò superest vltius inquirendum, quale debeat esse hoc signum. Vbi non possumus inquire, ex qua materia, aut sub qua forma sensibili, vel ad quem sensum, vt proprium eius obiectum pertinere debeat. Nam ex natura rei nulla in hoc fieri potest determinatio; pendet enim ex diuina voluntate, & prouidentia. Tamen considerando eas missiones, quæ factæ sunt, inuenimus, eas factas esse sensibiles, vel per auditum, qui est sensus fidei, & disciplinæ, vel per visum, qui est perfectissimus omnium, & maxime accedens ad spirituale cognitionē. Habemus etiam, materiā taliū signorū (ordinariē saltē) fuisse aereā, vel illi affīnē, vt sunt vapores, vel exhalationes, quia talis materia est faciliōr cæteris ad cæteras trāsmutationes, quæ in huiusmodi signis exhibendis interueniūt. Forma verò, quoad sensibilia propria fuit color aliquis, aut lux, & sonus: quoad communia verò sensibilia, fuit, vel motus vel formatio humanæ vocis, vel figura aliqua apta ad intentā significationē, id est, habens aliquam proportionem, vel analogiam cum re significanda. Vt in baptismo Spiritus sanctus apparuit in specie columbæ descendētis, & manentis, quia in proprietatibus illius animalis inueniuntur multæ aptissime ad significandam Christi Domini puritatem, innocentiam, mansuetudinem, & dilectionem erga Ecclesiā, & quomodo per baptismum, esset similes virtutes, & Spiritus sancti dona suis fidelibus communicaturus, vt tractant Patres in Matth. præsertim Chrysost. homil. 12. August. tract. 6. in Ioannem, & lib. 10. Genes. ad literam. cap. 5. & lib. 4. de Trinit. cap. 20. & lib. etiam 13. capit. 24. Gregorius homil. 30. in Euangelia, Cyrillus Hierosolymitanus Cateches. 7. & D. Thom. 3. p. q. 39. art. 6.

Chrysost.  
August.  
Greg.  
D. Thom.

10.

In die verò resurrectionis datus est Spiritus sanctus Apostolis in specie flatus, quia dabatur ad remittenda peccata ex Christi Domini meritis, & ideo datus est, vt intīmē ab illo procedens, vt supra

A

ex August. notatum est. Item dabatur, vt Spiritus vitæ, ad restituendum hominem in spirituales vitam, sicut in principio insufflādo etiam inspirauit in hominem spiraculum vitæ, vt notarunt Athanas. q. 64. ad Antiochum, & Cyrillus 12. in Ioannem cap. 56. & optimē explicat Basilus lib. de Spiritu sancto c. 16. & Ambrosius serm. 20. in Psalm. 118. At in die Pentecostes datum est signum ingentis soni, quia incipiebat lex Euangelica promulgari quasi ad excitandos homines, vt ad illam audiendam venirent, sicut Exod. 20. datus est sonitus buccinæ. Item missus est Spiritus vehemens, qui totam domum replet ad significandam abundantiam, virtutem, & efficaciam Spiritus, vniuersæ Ecclesiæ Christi communicandam. Ac denique linguæ etiam igneæ apparuerunt ad significandum donum linguarum, & ardorem caritatis. Quoniam Apostoli futuri erant, & verbis proflui, & caritate feruidi, vt in hymno dicit Ecclesiā. Et fortasse etiam significatum est, Ecclesiā ex omnibus linguis & nationibus in vno spiritu, & igne fuisse congregandam. Præter alias innumeras, conueniētesque analogias, quas Patres considerant in concionibus Pentecostes, Leo, Augustinus, Bernardus, & alij, Ambrosius lib. 2. de Spiritu sancto cap. 2. Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 17. Ilidorus Pelusiota lib. 1. Epistola 494. Bernardin. Senens. serm. de septem donis Spiritus sancti.

Athanas.  
Cyrillus.  
Basilus.  
Ambros.

Exod. 20.

B

Addit præterea Augustinus 2. de Trinit. cap. 6. in fine, necessarium esse, vt huiusmodi signum visibile non sit res antea præexistens sub ea forma, & modo, quo apparet, sed vt peculiari prouidentia ad eum effectum formatum sit. Vnde ait Augustinus, non sic posse dici Spiritum sanctum columbam, quia in eius specie descendit, sicut Christus dictus est Petra; illa enim Petra (inquit) iam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata nomine Christi, quem significabat, sicut Isaac Christus erat, cum ad se immolandum ligna portabat. Accessit istis actio quædam significatiua iam existentibus, non autem sicut illa columba, & ignis ad hæc tantummodo significanda repente exiuerunt. Significat ergo Augustinus ad missionem visibilem necessarium esse, vt res sensibilis significans non præexistat, sed ad eum finē tunc fiat, & consequenter etiam non durer, nisi dum significat. Et ratio reddi potest, quia missio visibilis fit semper nouo, & extraordinario modo, & ideo fieri debet sub nouo signo, & ad hunc finem peculiariter factō.

Leo.  
August.  
Bernard.  
Ambros.  
Cyrillus.  
Hieroso.  
Isidor. Pe.  
lusiota.  
Bernard.  
11.  
August.

D

Atque hanc doctrinam sequitur D. Thomas dicta quæst. 43. art. 7. ad 2. Et ex illa colligit, non esse factas, nec fieri missiones visibiles sub signis Sacramentalibus veteris, & noui testamenti, quia in eis res quædam præexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Quamquam de hoc potest etiā alia ratio reddi. Quoad vetera quidem Sacramenta, quia non continebant gratiam, nec significabant sub eis dari, sed prænunciabant futuram, & ita non significabant missionem Spiritus sancti, quæ tunc fieret. Quoad noua verò Sacramenta, quia nec missio ad ipsa fit, neque ad recipientem illa. Non quidem ad illa, quia licet gratiam contineant, & conferant, ramen solum continent tamquam instrumenta ad illam efficiendam, non quod in eis propriè sit, & ideo ad ipsa Sacramenta non mittitur Spiritus sanctus, vt idem D. Thom. docuit at. 6. ad 4. nec etiam ad eos, qui Sacramenta recipiunt, quia solum dant gratiā, quando obex non apponitur, & conueniens dispositio adest, & ideo non omnino

12.  
D. Tho.

D. Thom.



infallibiliter significant præsentiam gratiæ, & innisibilem descensum Spiritus sancti, sed quasi sub conditione, si recipiens sit dispositus: & præterquā quod quia ipsius Sacramenti veritas, & existentia Sacramentalis ex intentione Ministri pendet. At signum sensibile missionis visibilis tale esse debet, ut certò, & infallibiliter ostendat Spiritus sancti inhabitationem, vel descensum, quod non habet vllum signum, vel præexistens, vel etiam ordinaria lege impositum ad significandum, & ideo esse debet novum, & ad eum finem in ipsa, & pro ipsa missione effectum.

13.

Vnde etiam necesse est, ut à Deo ipso peculiari-ter fiat, quia cum personæ diuinæ descensus à diuina voluntate dependeat, non potest certò, & infallibiliter significari, nisi per signum ab eodem Deo factum, & institutum. Non est autē necesse, ut semper miraculoso modo fiat. Nam cum Christus insufflauit ad dandum Apostolis Spiritum sanctum, videtur status ille factus sine speciali miraculo; nisi fortasse miraculum censeatur, corpus gloriosum insufflare: re tamen vera miraculum propriè non est, licet possit dici extraordinarium opus, ac merè voluntarium, quia licet corpus gloriosum non indigeat respiratione, potest tamen emitte ærem, si vult, & cum eo impulsu, qui ad insufflandum sufficiat. Tamen quia ille modus operandi, & cōuersandi gloriosi corporis cum mortalibus est valde alienus à statu gloriosi corporis, idèd opus illud extra ordinē appellamus, & certè dici potest aliquo modo miraculosum. In aliis verò missionibus semper facta sunt signa præter totum naturæ ordinem, ac planè diuina. Nō verò oportet, ut immediatè facta sint à solo Deo, nā status ille per humanitatem factus est. Alia verò signa columbæ, vocis spiritus vehementis, ac linguarum, ministerio Angelorum creduntur facta. iuxta doctrinam August. lib. 3. de Trinitate à principio. præserum cap. 4. 5. 9. & 10. & D. Thom. dict. 4. 43. ar. 7. ad 5. Ex ratione generali suauis prouidentie, quæ utitur causis secundis, quoad fieri potest. Quia verò Angeli tantum sunt ministri diuinæ voluntatis, & quia Deus ipse semper est principale operans; illi enim solum hæc operantur per corporales motus, & applicando actiua passiuus, idèd Deus ipse dicitur esse, qui hæc signa principaliter operatur.

Magist.

D. Thom.

14.  
Difficul-  
tas insur-  
git.Enodan-  
tur.

Hic verò quæri solet, an oporteat, res illas, quæ in his signis apparent, tales re vera esse, quales apparent. In quo non quæritur, an oporteat esse veras aliquas res, hoc enim iam in primo puncto definitum est. Diximus enim, esse res visibiles, seu perceptibiles sensibus externis, quod non possent facere, nisi essent aliquæ veræ res. Vnde etiā constat oportere esse veras res quoad qualitates sensibiles necessarias, ut sensu externo percipiantur. Quare si signum sit sonus, sine dubio est verus, & realis sonus, aliàs non posset auditum immutare. Si autem dicitur esse vox, non est necesse, ut habeat illam proprietatem vocis, quæ est, immediatè procedere ab anima media imaginatione, seu phantasia, quia hæc proprietas non percipitur sensu auditus, necesse verò est, ut sit sonitus formatus ad instar veræ vocis articulatæ, aliàs nec vox dici posset, nec significare id, ad quod significandum vera vox imposita est. Deinde si signum sit aliqua res lucida, vel ignita, necessarium erit, ut veram lucem habeat, quia aliàs non posset visum immutare, cum ibi non interueniat aliquis color verus, ut supponitur. Non oportebit autem, ut sit verus ignis, aut aliquid simile,

A

quod per se percipi non possit, ut statim dicemus.

B

Atque eadem ratione dicendum censeo de sensibilibus communibus, quæ etiam per se percipiuntur. Et maximè quando, vel tanta facilitate vere fieri possant, sicut apparenter, vel quando sunt necessaria omninò ad constituendam rem sub tali specie tam vera, quàm apparente, sub qua dicitur apparere in ratione signi. Qua ratione quoties motus aliquis localis in tali signo fieri dicitur, realem, & verum motum esse intelligo, quia facillimo negotio fieri potest, & quia sic potest optimè visu percipi, vel auditu, & per solam apparentiam non veram, vix potest intelligi. Idèd sentio de figura, quæ est etiā per se sensibilis, & quasi forma per se constituens sub tali nomine; ut v.g. cum linguæ dicuntur apparuisse, linguæ figuram habuisse, necesse est: Idèdque est de figura columbæ, aliàs non apparet, quomodo illa signa, linguæ, vel columbæ possent appellari.

C

De veritate autem talium rerum quoad substantiam earum res est magis ambigua. Videtur autem satis verisimilis hæc regula. Quando corpora, quæ in his signis allumuntur, sunt ex his corporibus simplicibus, aut illis proximis, quæ versantur in hac æreis regione, suntque in communi vñ hominum, credendum est, vera talia esse, qualia nominantur, ut si dicitur esse ær, aut ventus, vel quid simile. Ratio est, quia hæc corpora sunt veluti prima materia, ex qua alia apparètia corpora fieri solent, ergo cum ipsa dicuntur assumi in signa, non sunt apparentia, sed vera. Quæ ratio fortius de ære concludit, quàm de nubibus, & aliis similibus mistis imperfectis, tamen etiam de illis credo, esse veram regulam, quando ita simpliciter nominantur, propter facilitatem summam, quæ ex ære sunt, imò quia vix potest ær ita condensari, ut talia corpora appareant, quin etiā verè talia sint. Quod nō ita est in igne, & ideo non sumus de illo loquuti, & quia verus ignis propter magnam actiuitatem suam vix posset sine nouo miraculo ad vñ talium signorum assumi. At verò quando corpora, quæ apparere dicuntur, sunt substantiæ magis perfectæ, tunc per se necessaria non est veritas talium substantiarum ad vñ talium signorum, ut per se constat, quia illæ substantiæ non percipiuntur. Vnde si verba Scripturæ, aut circumstantiæ eorum non cogant, non est, cur tales res verè tales esse substantialiter reputentur.

D

E

Ex his principiis facillè est, quid de singulis missionibus visibilibus Spiritus sancti sentiendum sit, exponere. De quarum prima, scilicet, de columba, quæ in baptismo apparuit, latè tractaui in 2. tom. 3. p. disp. 27. quem in locum lectorem remitto, & videri etiam potest disputatio 14. sect. 5. De flatu verò à Christo Domino emissò in secunda missione (prætereo enim Transfigurationem, de qua etiam in eodem tom. 2. dixi) de illo, inquam, flatu non dubium est, quin verus fuerit. Nam Christi insufflatio vera, corporalis, & vitalis fuit, verumque motum localem fecit in ære oris Christi, quæ versus Apostolos emisit, hæc autem tantum sunt de ratione veri flatus, nec necessaria ibi erat aliqua fictio, etiam materialis (ut sic dicam) imò vix poterat intercedere.

Rursus de Spiritu vehemēti, qui repleuit totam domum in die Pentecostes non est, cur dubitemus fuisse verum ærem, verè, ac realiter commotum, & ingressum fuisse domum illam corporalem, saltem canaculum. An verò fuerit in omni philosophico rigore verus ventus, non multum curandum. Non

15.

16.

17.

18.



enim repugno, quin poverit esse solum aer vehementer commotus, nam etiam illum, vulgari loquendi modo ventum appellabimus, potestque in rigore per vocem *Spiritus* significari. Præterquam quod Act. 2. addita est dictio, *Tamquam spiritus vehementis*, quæ proprietatem significationis minuere potest. Nil tamen impedit iuxta regulam positum, quod verum ventum illum fuisse, etiam quoad substantiam suam, sentiamus; quia facillimè concitari potuit, eratque aptior ad sonitum magnum reddendum. Nec dictio, *tamquam*, obstat, quia non videtur posita ad minuendam significationem vocis, *spiritus*, sed ad declarandum sonum illum talem fuisse, qualis fieri solet ex vehementi spiritu. De linguis denique certum est, quoad substantiam non fuisse carneas, & verius credunt fuisse verum ignem, propter rationem supra insinuatam, & quia litera non cogit, cum dicat, *tamquam ignis*. Quamvis enim non necessario excludat veritatem ignis, satis est, quod non cogat, & quod ad mysterium perinde sit, illas linguas fuisse valde lucidas, & ignitas, ut sunt Cometæ. Unde credibile est, fuisse exhalationes aliquas, vel aerem condensatum sufficienter ad vllum usum.

Atque ex his ulterius admonet Aug. li. 2. de Trinitate cap. 6. & in Epistol. 102. res illas, quæ in huiusmodi signis apparent, non fuisse ab Spiritu sancto hypostaticè assumptas. Cuius oppositum de columba baptismi sensit Tertullianus lib. de carne Christi, cap. 3. imò sunt, qui putent, etiam idem sensit ipsi Augustinum lib. de Agone Christiano, cap. 22. Sed ibi solum affirmat, corpus illud columbæ fuisse verum, & reale; indicatque, fuisse veram columbam, quod autem fuerit assumptum ab Spiritu sancto in unione hypostatica non dicit, imò nec affirmat, fuisse corpus vivum, sed verum, & reale corpus cum figura columbæ, quale sine anima esse potuit, ut idem sanctus rectè dixit Epistol. 102. per quem locum alter egregie declaratur.

Unde sententia Tertulliani ab omnibus reiecta est, quia non est profectò verisimilis. In primis propter omnes rationes, quibus Theologi ostendunt, non esse convenientem, ut Deus assumeret naturas irracionales ne dum inanimes. Deinde quia ad finem talium signorum id necessarium non est. In quo est optima differentia, quam Augustinus. S. Thom. & alij considerant inter Verbum, & Spiritum sanctum. Verbum enim missum est, ut esset auctor gratiæ per meritum, & satisfactionem veram, & ideo & in rationali natura venire necesse fuit, & illam sibi hypostaticè unire. At Spiritus sanctus solum mittitur visibiliter, ut quasi testimonium visibile præbeat sanctificationi, & invisibili missioni iam factæ, aut quæ tunc fiat, ad quem finem necessaria non est unio hypostatica. Solum ergo habuit Spiritus sanctus quasi accidentalem unionem ad tale signum, ideoque officio significationis impl. 10. non esse desit, ut in dicta Epistol. 102. Augustinus dixit.

Dux verò difficultates hinc nascuntur, Vna est, cum hæc corpora sensibilia, sub quibus hæc missio visibilis fit, ab omnibus personis fiant, cur dicatur hæc missio propria Spiritus sancti, & non sit communis Filio, & cur in ea non dicatur etiam venire Pater, licet non mittatur. Per Incarnationem enim dicitur solus Filius missus, quia solus ille humanitati fuit hypostaticè unitus, at seclusa personali unione, reliqua omnia, quæ realia sunt, vel dicunt operationem ad extra, omnibus illis communia sunt: ergo nulla ratio superest, ob quā hæc missiones propriæ Spiritus sancti censentur. Propter hoc Cor-

duba dicta q. 41. docet, missiones has non tribui Spiritui sancto, ut proprias, sed ut appropriatas, & ita in rigore, & proprietate concedit, esse communes Filio, ut missio, & Patri ut venienti cum alijs, licet non ut missio.

Sed contrarium docuit Aug. & cum illo D. Tho. ac ceteri Theologi. Ratio autem, & responsio ad propositam obiectionem est, quia missio hæc visibilis non attenditur secundum efficientiā illius formæ, vel signi, sub qua missio fieri dicitur: quæ efficientia communis est tribus personis, sed attenditur secundum representationem, & significationem talis formæ, quam non est necesse esse communem toti Trinitati. Nā sicut hac voce *Spiritus sanctus* ait optimè Augustinus, significatur tertia persona, & non alia, ita per columbam potuit representari Spiritus sancti persona, & non Patris, nec Filij. Propter hanc ergo singularem representationem talis missio est propria Spiritus sancti, quia sub illo signo singulariter apparere dignatus est, & ut ita appareret, Pater, & Filius eum miserunt. Neque hic habet locum Axioma illud *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, quia representari per tale signum non est opus ad extra, sed est quædam denominatio extrinseca, seu relatio rationis, qualem etiam missio importat ex ea parte, quæ temporalis est.

Altera difficultas est, nam hinc sequitur, Verbum non semel tantum missum fuisse visibiliter per Incarnationem, sed etiam sæpius per representationem. Quamvis enim in nouo Testamento hæc Verbi missiones non legantur, in veteri tamen legitur sæpius apparuisse in forma visibili. Ergo dicendum est, ante aduentum in carne sæpius fuisse missum. Ad hoc respondeo primò, non esse magnum absurdum id concedere, nā multi Patres præcipuè Græci multas apparitiones veteris testamenti attribunt Verbo divino, ut est vulgare, & in materia de Angelis latius tractatur. Quod si verum est, eas apparitiones missiones vocare, non erit magnum absurdum. Ego verò probabilius credo, in veteri testamento non legi personam aliquam missam secundum propriam proprietatem, quia nec unio hypostatica facta est, ut per se constat, nec etiam per signum aliquod externum una persona potius, quam alia manifestata est, ut latè profectur August. lib. 2. 3. & 4. de Trinit. Nec credo ostendi posse in veteri testamento representationem aliquam sensibilem factam in persona

Dei, in qua conliet, unam Trinitatis personam potius, quam aliam loqui, aut representari. Quare si ratione illius representationis missio admittenda est, dicendum est, Deum per se primò venire, aut apparere solitum, & consequenter omnes etiam tres personas venisse, ac subinde duas illatum fuisse missas, sicut dicimus de missione invisibili. Addimus verò cum D. Tho. dicta q. 43. art. 7. ad 6. & Augustino lib. 2. de Trinit. cap. 17. quamvis ante Incarnationem factæ fuerint apparitiones aliquæ diuinarum personarum, non tamen habuisse rationem missionis, neque ita appellari, quia non fuerunt factæ ad significandam inhabitationem diuinæ personæ per gratiam, potius ergo illa apparitio erat umbra quædam futuræ missionis. Quod si queratur, an post Incarnationem fuerit diuinum Verbum iterum aliquando missum. Dicendum est, non esse missum, nisi fortasse ratione humanitatis, quomodo etiam dici potest mittendum esse ad iudicandum. In consecratione item Sacrosanctæ Eucharistiæ quotidie quodam modo mittitur, illa verò missio visibilis non est, quia licet mittatur sub forma visibili, tamē non

Act. 2.

19.  
August.

Tertull.

August.

20.

August.  
D. Thom.21.  
Duplex  
difficul-  
tas oritur.1 Opinio.  
Corduba.22.  
Contraria  
opinio  
August.  
D. Tho.23.  
Altera dif-  
ficultas.Resolu-  
tio.

August.

ibi formatur visibilis forma, sed sub illa Verbum Incarnatum inuisibiliter constituitur.

24. Atque hinc ulterius concluditur antiquiores, generaliores, magisque inter se connexas, & in maiori numero esse missiones inuisibiles, quam visibiles. Nam ut suprà dicebam, inuisibiles non in solis hominibus, sed etiā in Angelis factæ sunt: visibiles autem in solis hominibus: inuisibiles in omni tempore, & lege fuerunt: visibiles in aduentu Christi incesperunt, & paruo tempore durarunt, nec constat, an iterum fient. Cū enim ordinate fuerint ad fidei declarationem, & confirmationē, postquam fides sufficienter manifestata est, cessarunt. Præterea inuisibiles missiones ex parte personarum, quæ mittuntur, connexionem habent; visibiles autem minimè, ut iam explicatum est. Deniq; inuisibiles toties multiplicatæ sunt, quoties intellectuales, vel rationales creature sanctificatæ sunt. Et idēd vsque ad finem mundi durabunt, quia ad hominum sanctificationē necessariæ sunt, visibiles autē in paruo sunt numero. Quamuis in hoc possit differentia quædam considerari, quia inuisibiles missiones solum multiplicantur secundū numerum, visibiles verò plus, quàm specie. Nam missio Verbi altioris multo rationis est, quàm Spiritus sancti missiones, ut per se notū est, & ex dictis constat. Missiones etiā Spiritus sancti inter se specie suo modo distinguuntur, non quidē ex parte personæ repræsētatæ, sed ex parte signorum: & ex parte effectū gratiæ, quos repræsentant, vel efficiunt, ut ex omnibus dictis facile constare potest. Vnde etiā visibilis missio Verbi semel tantū facta est, & nulli alteri naturæ cōmunicata est. Missiones verò Spiritus sancti multiplicatæ sunt in eo numero, qui ad earū finem, iuxta diuinæ sapientiæ prouidentia, sufficiens indicatus est.

25. Ad quot capita reducuntur missiones

Omnes verò Spiritus sancti missiones ad tres, vel quatuor reducuntur, in specie Columbæ, Nubis, Fatus à Christo emissi, & linguarum ignitarum cum sono spiritus vehementis, nam alia, quæ in primitiua Ecclesia fiebat, quando fidelibus post baptismū imponebantur manus, vel nō erat propria missio visibilis, vel ad eam reducitur, quæ in Pentecostes die facta est, nam fuit veluti quædam extensio, & duratio illius. Ex illis ergo quatuor missionibus primam tractauī in 2. tomo 3. partis circa quæstionem 39. D. Tho. in eāque solum est cauendum, ne putetur Spiritus in ea datus inuisibiliter Christo, id enim fieri non potuit, cū gratia in Christo, nec tūc inceperit, nec augeri potuerit, ut in dicto loco est tractatum, & notat Toletus exponens aliqua loca Patrum Ioann. 1. Annot. 71. Ex quo intelligi potest, Spiritū sanctum tunc non fuisse propriè missum ad Christum, quia neque propter illū præcipuè missus est, cū ille non indiguerit illa repræsentatione sensibili, nec in Scriptura legitur, descendisse Spiritum sanctum ad illum, sed super illum. Quod si iniquitas, ad quem tunc fuerit Spiritus sanctus missus. Quidam cen-

A sent missum esse ad columbam. At certè missio intellectualis personæ, & præsertim tantæ excellentiæ, ad personam, vel naturam intellectualem fieri debet. Vnde potius dicerem, Spiritū sanctum missum esse sub specie columbæ, quam ad columbam. Missum autem esse vel ad Ioannem, vel ad totā illam hominum multitudinē, quæ ibi aderat, ut eis excellentiā personæ Christi, & gratiæ eius manifestaret. Et ad eundē modum discurrendum est de altera missione sub specie Nubis, de qua tractauī in 2. tomo ad q. 45. D. Tho. In tertia vero ultra ea, quæ diximus, solum desiderari potest, ut de effectu eius dicamus. In illa enim missione sine dubio fuit Spiritus sanctus ad Apostolos missus, ut illos peculiari modo sanctificaret. Quis autem ille modus fuerit, & quæ potestas illis data, in 4. tomo tractando de institutione Sacramenti Pœnitentiæ, explicatum est.

B Tandem circa principalē missionem visibilem Spiritus sancti Actor. 2. videndi sunt expositores ibi, ad quos magis hoc spectat, quā ad doctrinam Scholasticam, & præterea quod spectat ad signa visibilia, quæ tunc apparuerunt, satis sunt, quæ diximus. Circa effectum verò illius missionis certū est, datū esse Apostolis, & Discipulis magnū sanctificatiōis gratiæ augmentū, quia hoc promiserat Christus Ioan. 14. & 15. Et hoc erat in primis necessarium ad finem illius missionis. Non tamen oportuit, hunc effectum esse aequalē in omnibus, sed vel pro ratione dispositionis, vel pro ratione officij, & ministerij, vel etiam pro eiusdē Spiritus voluntate, fuisse distributum. Cum hoc effectu coniuncta fuerūt illa dona, & gratiæ gratis datæ, ut donum linguarum, & fortasse donū Prophetiæ, vel virtutis miraculorum, cre litar, itē data Apostolis confirmatio in gratia, quamuis enim ex sola narratione Lucæ id satis non colligatur, tamen ex Ecclesiæ traditione habetur. Et fundari potest in promissione Christi Ioan. 14. *Alium Paracletum dabo vobis, ut maneat vobiscum in æternum.* Data est etiam Apostolis intelligentiā mysteriorum Fidei, iuxta promissionē etiam Christi Ioan. 14. & 15. Et ibi, ut existimo, etiam acceperunt assistentiā Spiritus sancti, ut in docendo totam Ecclesiam, siue verbo, siue scripto non errarent. Tunc denique omnia auxilia conuenientia muneri Apostolico receperunt, quasi in habitu: hæc enim omnia, vel expresse, vel virtute Christus promiserat. Vnde notari potest diferimen inter missionē Verbi, & hanc missionē Spiritus sancti (idēmq; ferē est de aliis) quod missio Verbi absque merito, sola De caritate facta est, iuxta illud Ioan. 3. *Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitū daret*: missio autem Spiritus sancti ex merito Verbi facta est; idēd enim non fuit Spiritus datus, donec Iesus fuit glorificatus Ioan. 7. Quod etiam significauit ipse Christus Ioan. 14. dicens. *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabo vobis.* Cui gloria, & honor sit in æternum.

26.

Ioan. 14.  
15.

Ioan. 14

Ioan. 14  
15.

Ioan. 3.

Ioan. 7.  
Ioan. 14.

### Finis libri Duodecimi de Trinitate.

Sit Trinitati sempiterna gloria:  
Honor, potestas, atque iubilatio,  
In vnitæte cui manet imperium:  
Ex tunc & modo per æterna sæcula.

A M E N.











